



المجتمع العربي في القرن العشرين

بحث في تغير الأحوال والعلاقات

الدكتور حليم بركات

المجتمع العربي
في القرن العشرين

بحث في تغير الأحوال والعلاقات



مركز دراسات الوحدة العربية

المجتمع العربي في القرن العشرين

بحث في تغير الأحوال والعلاقات

الدكتور حليم بركات



الفهرسة أثناء النشر ـ إعداد مركز دراسات الوحدة العربية

بركات، حليم

المجتمع العربي في القرن العشرين: بحث في تغير الأحوال والعلاقات/ حليم بركات.

١٠٣٦ ص.

ببليوغرافية: ص ٩٦٥ ـ ١٠٠٩.

يشتمل على فهرس.

١. التغير الاجتماعي ـ البلدان العربية. ٢. البدو. ٣. الطبقات الاجتماعية ـ البلدان العربية. ٤. الثقافة العربية. ٥. المجتمع المدني ـ البلدان العربية. أ. العنوان.

303.49174927

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات يتبناها مركز دراسات الوحدة العربية»

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧

برقياً: «مرعربي» ـ بيروت

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

e-mail: info@caus.org.lb

Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى

بيروت، تموز/يوليو ٢٠٠٠

إلى أم حليـــم، مريـــم

المحتويات

القسم الثاني
البداوة، الفلاحة، الحضارة:
أنماط المعيشة

القسم الثالث
البنية الاجتماعية:
في سبيل تجاوز هيمنة الواحد

القسم الرابع
مكونات الثقافة العربية:
قيم، إبداع، فكر

القسم الخامس
التغيير التجاوزي:
نهاية قرن، بداية قرن

تـوطئــة

ليس هذا الكتاب تحديثاً لعملي السابق **المجتمع العربي المعاصر**[1] رغم ما بينهما من موضوعات مشتركة. إنه كتاب جديد لا لمجرد الإضافة والتطوير، بل بسبب حرصه على إعادة صياغته وتجاوز مضامينه ومنهجه وتركيزه على مسألة التغيير بين مطلع القرن ومنتصفه ونهايته، وكان لا بدّ من منحه اسماً آخر يعكس هذه التغييرات الجذرية. ويهدف في صيغته الجديدة كما في صيغته القديمة إلى تقديم صورة شاملة للمجتمع العربي خلال القرن العشرين من دون أن يهمل تعقيداته؛ وخصوصيات أجزائه، وتحوّلاته، وبناه الظاهرة والخفية، وتناقضاته، وعلاقاته بذاته والآخر، وموقعه في التاريخ الحديث. وإنني أطمح في التحليل الأخير أن أقدّم تحليلاً اجتماعياً نظرياً منهجياً لواقع المجتمع العربي بحيث يشكّل مرجعاً علمياً شاملاً يُسهم في فهمه على حقيقته وتغييره في آن معاً، فيجمع في ذلك بين الحرص على الموضوعية والدقة والنزاهة من ناحية، وعلى معالجة قضايا العرب في كفاحهم المرير من ناحية أخرى.

إن مهمة تحقيق مثل هذه الغاية تتطلب دقة علمية من ناحية، واعتماد منهج النقد الاجتماعي التحليلي من منظور عربي من ناحية أخرى. وقد ركزت على تحليل الأحوال والعلاقات ومسألة التغيير مستفيداً بقدر الإمكان من المصادر المتوفرة، ومن معرفتي الخاصة بالواقع العربي في مختلف أقطاره. وفي اقتناعي أن البحث العلمي لا ينفصل عن مهمة الانشغال الأصيل بقضايا التحوّل الاجتماعي والثقافي والسياسي، مما يتطلب تحليلاً للظواهر والوقائع في سياقاتها الاجتماعية والتاريخية، والتشديد على التناقضات والصراع، والنظر في تداخل البنى والمؤسسات الاجتماعية.

وقد استندت في منهجي النقدي التحليلي للواقع الاجتماعي العربي الى مقولات متداخلة تشمل حالة الاغتراب المستعصية، وأزمة المجتمع المدني، وتداعي المجتمع من الداخل، وتمحور النظام الاجتماعي السائد حول نواة من الجماعات الوسيطة، مما

---

(١) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

يؤدي إلى تغييب المجتمع وسحق شخصية الفرد المستقل المبدع، واستمرارية المرحلة الانتقالية الطويلة في محاولة التغلب على التخلف وتحقيق النهضة، وتفاقم التناقضات بمختلف أشكالها في زمن العولمة.

انطلاقاً من هذا المنظور العلم ـ اجتماعي، أبدأ من مقولة المجتمع العربي ككل وليس من المقولة السياسية التي تنظر إليه على أنه مجموعة من الدول المستقلة التي تزداد، وبخاصة في الأزمات، تشديداً على هوياتها المتفرّدة. بكلام آخر، يبدأ تحليلي من الواقع الاجتماعي قبل الواقع السياسي من دون إهمال لهذا الواقع الأخير. إن مفهومي للهوية العربية كما سأوضح في الفصل الثاني لا يتنكّر لحقيقة اجتماعية أساسية وهي أنها متعدّدة الهويات وليست هوية أحادية ترفض كل ما عداها وتعمل على إلغاء الآخر، وإن كنا نعاني نزوعاً نحو عدم تقدير أهمية التنوع في إغناء المجتمع، وحيرة على صعيد الأنظمة والايديولوجيات في إقامة توازن خلاّق بين التوحّد والتعدّد واحترام حق الاختلاف.

لذلك يبحث هذا الكتاب في مجموعة من المسائل التي تطرحها مهمات التعامل مع معضلات التنوع والاندماج الاجتماعي السياسي داخل كل بلد عربي وفي ما بينها. لا نهمل، بل نصر على الاعتراف بوجود مختلف النزعات والتوجهات التي تتجاذب العرب بين الوحدة والانكفاء الذاتي، وبين التقليد والحداثة، وبين المطلق المقدس والنسبي العلماني، وبين الغرب والشرق، وبين المستقبل والماضي، وبين الخاص والعام، وبين الانتماء للجماعة والانتماء للأمة.

وتقتضي مهمة بحث هذه المسائل الشائكة أن نتناولها في سياقها الاجتماعي والتاريخي، وأن نقدّم تفسيراً بنائياً، فنركّز على دراسة البنية الطبقية والاختلاف في أنماط المعيشة وما يترتب على ذلك من تنوع في التنظيم الاجتماعي وفي الثقافة، وعلى المؤسسات الاجتماعية بما فيها العائلة والدين والسياسة. ونسعى من ثم إلى دراسة الثقافة بمختلف تشعباتها وتنوعاتها، ونتناول أخيراً قضايا مستقبلية تتعلّق بالتغيير التجاوزي. وخلال كل ذلك، نقصد إلى تلمّس مختلف جوانب التحوّلات في البنى الاجتماعية كما في الحياة الثقافية.

هنا نلفت النظر إلى أننا نركّز في القسمين الأول والثاني على مسألة الاندماج الاجتماعي والسياسي، فنبحث في ضرورة حصول وعي جديد بأهمية ما نسميه وحدوية التعدّد بغية تجاوز الانقسامات والتجزئة بأشكالها التقليدية والحديثة، بينما نركّز في القسم الثالث على مهمة تحقيق تعدّدية الواحد عن طريق إلغاء تمركز السلطة والثروة في أيدي قلة من الأفراد والجماعات على حساب الآخرين والمجتمع، والتشديد بدلاً من ذلك على ضرورة إعادة توزيع السلطة والثروة وترسيخ قيم المساواة والعدالة والحرية والعلاقات الأفقية التي تنزع نحو روح التعادل والزمالة، كبديل للعلاقات

العمودية الفوقية السائدة في الوقت الحاضر والتي تتسم بالنزوع التسلطي والحدّ من الحريات والعدالة الاجتماعية.

ونخلص إلى أن مهمات التغيير تقتضي العمل على تجاوز حالة الاغتراب التي نعانيها على صعيد الأفراد والجماعات والمجتمع فنعمل على تنشيط المجتمع المدني عن طريق مشاركة الشعب كافة من دون تمييز، مشاركةً حرة وفعّالة في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. هذا ما سأسميه التغيير التجاوزي المطلوب في الفصل الأخير.

هنا أضيف أن هذا الكتاب هو نتيجة ما يزيد على ثلاثة عقود صرفتها بالمواظبة على إجراء الأبحاث والدراسات الاجتماعية والثقافية وتدريس مادة المجتمع العربي الحديث في الجامعة الأميركية في بيروت أولاً (١٩٦٦ - ١٩٧٢) وفي جامعة جورجتاون منذ ١٩٧٦ حتى نهاية القرن. إنني أشكر طلبتي في مختلف مراحل تدريسي، فقد استفدت من النقاشات الحيوية التي كنا نخوضها في الصف وخارجه. كذلك أشكر عدداً من الأصدقاء والصديقات من أمثال هشام شرابي وأدونيس ومنير بشور وبشارة دوماني وسميح فرسون وحنا بطاطو وفاطمة المرنيسي وصادق جلال العظم وادوارد سعيد وكمال أبو ديب وعبد الرحمن منيف وخلدون النقيب وعبد الكبير الخطيبي ومحمد بنيس ومحمد برادة وعبد الله العروي ومحمد عابد الجابري وضياء العزاوي وسعد الدين ابراهيم وحسن حنفي ومحمود عبد الفضيل وجلال أمين، والذين لم تنقطع صلتي بهم وتتبعي لأعمالهم. وأشير بشكل خاص إلى استفادتي من مراجعات كتابي السابق **المجتمع العربي المعاصر**.

وأشكر أخيراً مركز دراسات الوحدة العربية ومديره العام خير الدين حسيب الذي أشاركه الكثير من همومه وهواجسه وأقدّر مهنيته ومواهبه التنظيمية.

ربيع ١٩٩٩
حليم بركات

القسم الأول

الهوية العربية ومسألة الاندماج الاجتماعي والسياسي: أحادية التعدّد

الفصـــل الأول

مقدمة لدراسة المجتمع العربي

تقديـم عـام

نرى من خلال تحليلنا للمجتمع العربي في القرن العشرين أن فجوة واسعة وعميقة تفصل بين حلم التغيير الذي طمح العرب إلى تحقيقه في عصر النهضة والواقع الهزيل الذي يعيشونه في نهاية القرن العشرين. رغم الكفاح المرير الذي خاضه العرب مع الذات وفي مواجهة الآخر، اكتشفوا بعد صدمات متلاحقة أن زمنهم هذا هو زمن سيادة الجماعات على المجتمع، وبالتالي التفكك والتفتُّت والإحباط. ومما زاد من إحساسهم بالهزيمة أنهم يشهدون في عصر العولمة وما بعد الحداثة والتحولات الاقتصادية والثقافية العالمية وما يرافقها من اتساع الفجوات بين الأغنياء والفقراء والأقوياء والضعفاء، على عكس ما هو متوقَّع، عودةً إلى الانتماءات التقليدية وترسيخاً للواقع القطري الذي رسمت القوى الخارجية خريطته ضد رغبات شعوبه.

في ظل هذه الأوضاع يكثر التساؤل القلق: هل يكوِّن الوطن العربي مجتمعاً؟ ما طبيعة هذا المجتمع؟ هل الولاء الأول هو للجماعات المتنافسة أم للمجتمع ككل، وما موقع الفرد في نسيج العلاقات المتشابكة؟ ما شأن الأمة وكيف نفهم خطاب الهوية القومية، وما السبيل إلى تحقيق الوحدة في زمن ازدهار القطرية التي تعود بالخير الآنّي فقط على العائلات والطبقات الحاكمة والقوى الخارجية والداخلية المستفيدة منها، أو على الأقل التوحد، في مواجهة تحديات تاريخية كبرى تهدِّد وجودنا في صلب أسسه؟

إن المجتمع، كما ننظر إليه هنا، تآلف معقَّد يشمل بين مقوماته الأساسية الأفراد والجماعات والوطن ـ البيئة والسكان والتنظيم الاجتماعي والمؤسسات والبنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافة بمختلف تفرعاتها واتجاهاتها، متفاعلة في ما بينها ومع المجتمعات الأخرى عبر تاريخ سحيق في قدمه، وبمواجهة مستقبل شديد الغموض. ونعتمد هنا أيضاً تحديداً نسبياً مرناً لمصطلح المجتمع وليس مطلقاً جامداً،

فلا نرى من مشكلة أو تناقض حين نتحدث في آن معاً عن وجود مجتمع عربي مكوَّن من مجتمعات متنوعة كالمجتمع المصري أو السوداني أو السوري أو العراقي أو اليمني أو المغربي أو الخليجي. . . الخ.

وقد تكوَّن المجتمع العربي تدريجياً عبر تاريخ طويل، وتحديداً منذ الفتوحات الإسلامية، في ما نسميه الوطن العربي أو ما يفضّل البعض، وبخاصة في الخارج، تسميته العالم العربي، وهو هذه الرقعة الجغرافية الشاسعة التي تضمّ حالياً واحداً وعشرين بلداً وتبلغ مساحتها خمسة ملايين وربع المليون ميل، أو حوالى ١٣ مليون كيلومتر مربع، ويقترب عدد سكانها من بلوغ ثلاثمائة مليون نسمة في نهاية القرن العشرين. وهو مجتمع شديد التنوع في بنيته وانتماءاته، مرحلي أو انتقالي يتجاذبه الماضي والمستقبل والشرق والغرب في آن واحد، منفتح على التغيرات التي تجتاح العالم بأسره فيبدو متغيراً بسرعة مذهلة، ومغلق ثابت منكفئ على جذوره انكفاء أصيلاً، سلفي تقليدي غيبي في منطلقاته ومستقبلي متجدّد علماني مستحدث في تطلعاته (والعكس يبدو صحيحاً في فترات أخرى وربما في الوقت ذاته أيضاً)، مركزي يحتل موقعاً استراتيجياً ومتصلٌ اتصالاً وثيقاً بالعالم، وهامشي قليل الفعل كثير الانفعال بين مجتمعات العالم الحديث، غنيّ في موارده وثرواته ومواقعه، وفقير متخلّف ومهيمن عليه ومهدّد في الداخل والخارج، صامد رافض ومسالم مستسلم، متوحّد ومنقسم على نفسه، متفائل واثق بنفسه ومتشائم متدنٍ في معنوياته، يملك تاريخاً مجيداً ويحمل صورة سلبية لنفسه، متقدم متراجع في دورانٍ سقيم حول نفسه، مأساوي هزلي في أمنياته واستجاباته للتحديات التاريخية. . . الخ. إن المجتمع العربي المعاصر، باختصار، هو تآلف كل هذه التناقضات وغيرها في عالم شديد التناقض.

وإن هذا الكتاب يحاول أن يسلك منهجاً أسميه المنهج الاجتماعي التحليلي النقدي، فهو بحث في طبيعة المجتمع العربي بهدف التعرف إلى مقوّماته الأساسية، ومؤسساته، وتنظيمه الاجتماعي في بناه التحتية والفوقية الظاهرة والخفية، وثقافته بمختلف تفرعاتها واتجاهاتها، وقضاياه وانشغالاته، وتناقضاته في علاقته بنفسه والآخر، وتحوّلاته الدائمة. وبين أهم المقولات العامة التي يتوصّل إليها الكتاب ان المجتمع العربي مغترب عن ذاته ويسعى جاهداً ليتجاوز اغترابه وتبعيته وأزمة المجتمع المدني عن طريق المشاركة الشعبية في تغيير واقعه وصنع مصيره رغم ما يفرضه عليه زمن العولمة من تحديات قديمة وجديدة.

ونقصد أن نمهّد في هذا الفصل لدراسة مختلف هذه الجوانب وغيرها بعرض موجز لسماته العامة (على أن نتوسّع في تحليل هويته القومية في الفصل الثاني)، ومقوّماته الأساسية، والمنهج المتبع في دراسته مع إشارة إلى محتوياته المتكاملة.

أولاً: سمات المجتمع العربي العامة

نرى أن نبدأ هنا بالتمهيد لتناول مسألة الهوية العربية، في مختلف أوجهها، بوصف عدد من السمات أو الخصائص العامة التي يتميز بها المجتمع العربي، مما يساعد على تقديم صورة شمولية ورسم الإطار النظري المتبع في هذه الدراسة. ومن المهم أن نشير الآن، على أن نتوسّع بالأمر فيما بعد، إلى أن عدداً كبيراً من الأبحاث النظرية الغربية كانت وما تزال تُسهب في وصف المجتمع العربي، معتبرة في غالبيتها أنه فسيفسائي يتألف من جماعات متنافسة ومتناحرة، وأنه متخلف يقاوم الدخول في زمن العولمة، أو أنه ديني سلفي في منطلقاته وتوجهاته، أو أنه قبلي تهيمن فيه الجماعات القرابية الأبوية الاستبدادية. وعلى صعيد آخر، شدّدت بعض الأبحاث على الصراع بين الحضر والبدو، متابعة بذلك تراث ابن خلدون، أو بين الطبقات، أو العائلات الحاكمة، أو بين الجماعات العرقية والطائفية والقبلية والمحلية الجهوية، وهذه ما نسميها الجماعات الوسيطة بين الأفراد والمجتمع.

وتمهيداً لتحليل طبيعة الهوية القومية، أصف المجتمع العربي المعاصر بأنه، تاريخياً، كان وما يزال إلى حد بعيد يقوم على بنية إنتاجية تجارية ـ زراعية متمركزة حول العائلة، يرافقها ظهور نظام ريعيّ في البلدان المنتجة للنفط، متخلف يعاني التبعية إثر اندماجه في النظام العالمي الرأسمالي (هذه التبعية التي تتفاقم في زمن العولمة)، شديد التنوع في بنيته وانتماءاته الاجتماعية، أبويّ يعاني النزعة الاستبدادية على مختلف الصعد، مرحلي ـ انتقالي ـ تراثي تتجاذبه الحداثة والسلفية، شخصاني في علاقاته الاجتماعية، تعبيري في توجهه وإن كانت له محرماته ومكبوتاته الصارمة:

١ ـ يمكن أن نصف المجتمع العربي المعاصر، في ما نصفه، بأنه تجاري ـ زراعي يتمركز في تنظيمه الاجتماعي والاقتصادي حول العائلة والعلاقات الوشائجية (وما يزال حتى شبه رعوي في بعض مناطقه الريفية والبدوية)، فيعيش حتى الوقت الحاضر، في نهاية القرن العشرين، في مرحلة ما قبل المرحلة الصناعية والتكنولوجية، وبالتالي في مرحلة ما قبل الحداثة وما بعد الحداثة التي تعيشها أوروبا وأمريكا واليابان. وسنرى في أقسام لاحقة أن النظام الاقتصادي العربي ما زال متعدّداً في أنماط إنتاجه، إذ تتعايش فيه مختلف وسائل الإنتاج ونظمها. فهو شبه إقطاعي (خاصة حيث تهيمن العائلات الحاكمة على السلطة ومصادر الثروة)، وشبه رأسمالي وشبه برجوازي، يجمع بين ما بعد الإقطاعية وما بعد قبل الرأسمالية شكلياً، وبين الملكية الخاصة وملكية الدولة والعائلات الحاكمة، وبين وسائل الإنتاج التقليدية والحديثة.

من هذه الناحية ليس النظام السائد المتعدّد الأنظمة والأنماط والمتنوع بين بلد عربي وآخر نظاماً إقطاعياً أو رأسمالياً أو اشتراكياً. إنه نظام مركّب يجمع بين الملكية العامة والملكية الخاصة. وما تزال العائلة، لا الشركات الكبرى والمؤسسات، هي التي

تشكّل مركز وعصب الإنتاج الاقتصادي. كانت معظم البلدان العربية في المشرق والمغرب، وما تزال، مركنتيلية، كما كان بعضها الآخر، وما يزال إلى حد بعيد زراعياً بالدرجة الأولى، مثل المغرب ومصر والسودان واليمن. وتكوّنت في النصف الثاني من القرن العشرين المجتمعات الريعية المنتجة للنفط فكادت تعتمد عليه كلياً، وهو ما ترك تأثيراً كبيراً في مجمل جوانب حياتها وعلاقاتها بالبلدان العربية الأخرى، أدى إلى قيام فجوات كبرى بين الأقطار العربية الغنية والفقيرة، وبين الأغنياء والفقراء داخل كل بلد عربي.

وكادت الصناعة في مختلف البلدان العربية تقتصر على الصناعة الحرفية والتحويلية الاستهلاكية (المواد الغذائية والمشروبات والمنسوجات)، وأصبحت في بعض البلدان استخراجية (النفط والغاز والفوسفات ومواد معدنية أخرى)، وبنائية تعاني التبعية للخارج خاصة في مجالات تأمين الغذاء والتكنولوجيا الحديثة. وهنا أصبح من السهل في زمن العولمة محاصرة كل بلد عربي وإخضاعه إلى مشيئة خارجية بعد أن كان يقول بالاعتماد الذاتي والتنمية المستقلة الشاملة.

في هذا المجال نقول إن الباحث المنظّر سمير أمين كان قد شدّد في وصفه للنظام الاقتصادي العربي التقليدي على أنه يتميز بهيمنة نمط الإنتاج الخراجي، الذي يتمثل باستيلاء الدولة على فائض الإنتاج ويرافقه اعتماد ظاهر على التجارة البعيدة المدى. وبين أهم ما توصّل إليه سمير أمين تشديده على أهمية التكامل الاقتصادي في تكوين الأمة والمجتمع، باعتبار أن التجارة البعيدة المدى عبر القارات مروراً بالوطن العربي عن طريق البحر المتوسط ساهمت في نشوء المدن والأسر الحاكمة والإمبراطوريات التي كانت تقتضي مصالحها التوحّد السياسي من أجل تأمين الخطوط التجارية العالمية. بكلام آخر، تمّت الوحدة نتيجة لوجود طبقة تجارية قوية، ومن هنا اتصفت المنطقة العربية تاريخياً بالطابع «المركنتيلي» الذي سهّل التنقل بين دمشق وطنجة من دون شعور بغياب الأمن. وفي سبيل تأمين التجارة البعيدة المدى، رأت الطبقة التجارية أن تتحالف مع القبائل البدوية في توحيد الوطن العربي والمحافظة على الوحدة. لذلك عندما استبدلت هذه الطريق التجارية عبر البحر المتوسط بطريق حول افريقيا باكتشاف رأس الرجاء الصالح عام ١٤٩٨ بدأت تضعف الطبقة التجارية وضعفت معها بعض مقومات الوحدة العربية[١].

منذ ذلك الوقت نشأ تناقض بين التقدم التجاري والصناعي والتكنولوجي الغربي والاندماج السياسي والاقتصادي العربي، إذ تبيّن أن تقدم الغرب يتمّ على حساب

---

(١) Samir Amin, *The Arab Nation,* translated [from the French] by Michael Pallis, Middle East Series; no. 2 (London: Zed Press, 1978).

التكامل العربي. لقد تم القضاء على طريق التجارة بين آسيا وأوروبا عبر الخليج والجزيرة العربية والهلال الخصيب والبحر الأبيض المتوسط. كذلك تأثرت سلباً الطرق التجارية الداخلية، وتبعت ذلك محاولات دمج الوطن العربي بالنظام الاقتصادي الأوروبي، وعرقلة مشاريع التصنيع، والسيطرة عليه وتجزئته سياسياً.

ومن المفيد هنا أن نشير إلى أن النشاط الاقتصادي كان وما زال، إلى حدّ بعيد، يتمحور حول العائلة ويتصف بالمحلية والعلاقات الزبائنية والمحسوبية رغم أبعاده العالمية أو حتى في هذه الأبعاد. وأورد هنا هذا الجانب من النظام الاقتصادي لما له من تأثير كبير في استمرارية وترسيخ الانتماءات والولاءات التقليدية، بما فيها العصبيات المحلية والعرقية والقبلية والطائفية التي يظن البعض أنها تعود للتنشئة الثقافية والدينامية التاريخية، متناسين أنه لا يزال لها جذور في البنى الاقتصادية والاجتماعية السائدة حتى الوقت الحاضر.

وقد أشار خلدون النقيب، في مقال له حول بناء المجتمع العربي، إلى أن إرك وُلف (Eric Wolf) تحدّث في بحوثه الانثروبولوجية عما أطلق عليه تسمية نمط الإنتاج القرابي، وقد ذكر أن صلة النظم القرابية هذه قد تتعدى مستوى العائلة والجماعة المحلية إلى المستوى السياسي، وأن النوع المشيخي من نمط الإنتاج القرابي المعروف في بلدان الخليج العربي يميل إلى تعبئة أفراد القبيلة نحو عمل مشترك[٢]. كذلك أشار في هذا المقال إلى وجود تفاعل مستمر بين الجماعات الرئيسية أو القوى الاجتماعية الفاعلة في المجتمع العربي، وهي المدينة والقرية والبادية.

ورغم ما يُحدثه نمط الإنتاج القرابي من تفرقة في المجتمع العربي حتى الوقت الحاضر، فإن خلدون النقيب يُظهر من ناحية أخرى أن النشاط الاقتصادي الأساسي هو تجاري حرفي أكثر منه زراعياً رعوياً. يقول لنا إن التجارة لعبت دوراً مهماً في تعزيز الطابع الحضري المميز للمجتمع العربي، وإنها لم تكن مقصورة على التجارة الداخلية، بل تعدتها إلى التجارة الخارجية البعيدة المدى. لذلك يستنتج أن «المركنتيلية العربية ـ الإسلامية» لعبت «دوراً كبيراً في توحيد المجتمع العربي وفي تحقيق تجانسه الحضاري وانتظامه الايديولوجي من خلال سيادة الثقافة المشتركة...»[٣]. ولكنه كان قد أشار قبل ذلك إلى أنه «طرأت على المجتمع العربي تحولات تمثلت بظهور الحكم السلالي، وبدأ التجزؤ الإقليمي منذ القرن التاسع عشر الميلادي ولكن بالمعنى السياسي فقط، فقد حافظ المجتمع العربي على وحدته وتجانسه في استمرارية حضارية

(٢) خلدون حسن النقيب، «بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥)، ص ٢٢.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠.

واضحة حتى بداية العصر الحديث، عندما بدأت عوامل التجزئة تنخر نسيجه الحضاري، تحت وطأة الضغط الاستعماري الغربي»[٤].

٢ ـ يمكن أيضاً أن نصف المجتمع العربي بأنه متخلّف يعاني التبعية منذ اندماجه في النظام العالمي الرأسمالي، ورسوخ بنية طبقية هرمية متعددة التراتب. بذلك أخذ يكافح بوسائله الخاصة للتحرر من الاستعمار بأشكاله المعلنة والخفية ومن هيمنة الطبقات والعائلات الحاكمة والنخب الاقتصادية، ولتنمية موارده الإنسانية والطبيعية باستقلالية عن القوى المتحكمة بحياته ومصيره. وبين أهم ظواهر التخلّف التي يعانيها ما يلي:

أ ـ **ظاهرة التبعية**: نقول باختصار إن اندماج الوطن العربي في النظام الرأسمالي الأوروبي خلال القرن التاسع عشر حوّله إلى مجموعة من بلدان الأطراف أو الهامش المتصل ببلدان المركز الصناعية التي تدخل الآن في عصر التكنولوجيا المتقدم ومرحلة الثورة الإعلامية والهيمنة الكونية. وقد فرض هذا النظام العالمي ما يعرف بنظام توزيع عمل خاص تنتج بموجبه بلدان الأطراف المواد الخام، كالقطن في السابق أو كالنفط في الوقت الحاضر، فيما تنتج بلدان المركز البضائع الصناعية والتكنولوجية.

واتصفت العلاقات بين المركز والأطراف بغياب التوازن والتساوي، إذ تقوم على التناقض والتصادم والهيمنة والاستغلال وليس على التعاون الحر بين مجتمعات يحترم بعضها البعض وتأخذ مصالحها المتبادلة بعين الاعتبار. وقد تحكّمت بهذه العلاقات الشركات المتعددة الجنسيات التي عمدت إلى تحويل الأرباح إلى المركز وإجبار الأطراف على اتخاذ قرارات اقتصادية وسياسية واتباع سياسات لا تخدم مصالحها. وأسهم النمو الاقتصادي في ظل هذه الأوضاع في توسيع الفجوات وتعميقها بين الأغنياء والفقراء وحصول استقطابات طبقية داخل كل من مجتمعات المركز والأطراف. وكان أن أصبحت التنمية الشاملة والبشرية مرهونة بالتحرر والاعتماد على الذات والاستقلالية، الأمر الذي لم يتحقق سوى جزئياً. وقد أخذ بالتراجع في مختلف ما كان يُسمّى بلدان العالم الثالث في عصر العولمة كما سنظهر في الفصول اللاحقة، وبخاصة الأخير منها.

تجلّت التبعية في الوطن العربي بفقدان سيطرته على موارده ومصيره، وبوجود فجوة حضارية تفصل بينه وبين المجتمعات المتقدمة التي تمارس عليه جميع أنواع الاستغلال والقهر والإذلال. مقابل هذه الهيمنة كافح العرب في سبيل التحرر وردم الفجوة الحضارية ومقاومة الحصار وإنماء قدراتهم ومواردهم، إنما بكثير من الإحباط، إذ ازداد الاقتصاد العربي ارتباطاً بالسوق العالمية وخضوعاً للشركات المتعددة الجنسية

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٨.

«حتى ان البلدان العربية التي تحتاج إلى تمويل لا تستطيع الحصول على القروض من البلدان العربية ذات الدخول العالية إلا عن طريق نيويورك، ولندن، وبواسطة الشركات المتعددة الجنسية»[٥].

وبين أهم جوانب التبعية الميلُ المتزايد لاستيراد السلع الاستهلاكية والإنتاجية والتقنية، وارتباط النظام النقدي للبلدان العربية بالنظام الرأسمالي، وتوظيف الفوائض المالية في البلدان الغربية، واتخاذ الغرب نموذجاً للتنمية، وعزل الأقطار العربية بعضها عن البعض الآخر وربطها منفردة بالغرب.. الخ. وقد عمد الغرب باستمرار إلى عرقلة أي مجهود تصنيعي جاد للبلدان العربية منذ المحاولات الأولى التي قام بها محمد علي في مصر، واشترط في معاملاته مع العرب فتح الأبواب العربية للسلع والاستثمارات الغربية على حساب الإنتاج الوطني. وتتجلى التبعية الاقتصادية في الميدان الغذائي، وهو ما أدى إلى انخفاض ثابت في القدرة على الاكتفاء الذاتي.

وقد اعتبر هشام شرابي أن التبعية أدّت لا إلى الحداثة، بل إلى قيام مجتمع «نيوبطركي» ملقح بالحداثة، بحيث أصبحت عملية التحديث نوعاً من الحداثة المعكوسة والتغير تغييراً مشوّهاً. وبين أهم فرضيات شرابي «أن اليقظة أو النهضة العربية في القرن التاسع عشر لم تفشل في تحطيم أشكال النظام البطركي وعلاقاته الضمنية وحسب، بل إنها أيضاً أتاحت، بتحريكها ما سمّته النهضة الحديثة، نشوء نوع جديد وهجين من المجتمع والثقافة»[٦]. كذلك تخوّف جلال أمين من أن التبعية لم تقتصر على التبعية الاقتصادية والسياسية، بل شملت التبعية الثقافية، وهذا أخطر الأمور[٧].

ب ـ ظاهرة البنية الطبقية الهرمية والفقر وتزايد التفاوت بين الطبقات: سنتحدث في فصل خاص عن الطبقات الاجتماعية ونوعية البنية الطبقية الهرمية التي تزداد رسوخاً في المجتمع العربي، غير أنه لا بد من أن نشير هنا ليس فقط إلى وجود فجوات بين الطبقات الثرية والميسورة والمحرومة، بل إلى أن هذه الفجوات تزداد اتساعاً وعمقاً، ففي الوقت الذي يمتلك العرب ثروات طائلة، تعيش نسبة عالية من الشعب حالة فقر ساحق. في ظل هذه البنية الطبقية الهرمية التي تحتكر فيها القلة السلطة وثروات البلاد وتشغل الطبقة الوسطى وسط الهرم وتتكوّن القاعدة من غالبية السكان، يعاني الشعب حالة تبعية داخلية شبيهة بالتبعية الخارجية ومتممة لها،

(٥) عبد الحميد براهيمي، **أبعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ٢١٠.

(٦) هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٢٠.

(٧) Galal Amin, «Dependent Development,» *Alternatives*, vol. 2 (1976), pp. 379-403.

فتمارس عليه وضده مختلف أنواع الاستغلال والهيمنة والقهر والإذلال اليومي.

بذلك يعاني الشعب تبعية مزدوجة. يهيمن الغرب على الكثير من البلدان العربية بمساعدة الطبقات والعائلات الحاكمة التي تهيمن بدورها، وبدعم وحماية من الغرب، على الطبقات شبه الميسورة والمحرومة الكادحة. إن دائرة الهيمنة شرسة ويصعب اختراقها أو كسرها. لذلك تقع على كاهل الشعب مهمة تاريخية بالغة الصعوبة، فكما أن التبعية مزدوجة كذلك تكون عملية التحرير.

وسنرى في الفصل الخاص بالطبقات الاجتماعية وغيره، أن هناك فجوات واسعة وعميقة بين الأقطار العربية الثرية والميسورة والفقيرة، فنشأت من ذلك حلقة ثالثة من التبعية تتحكم فيها بلدان عربية بغيرها، ليس فقط بحجمها ومركزيتها بل *بثرواتها الطائلة وقدراتها العسكرية والدعم الخارجي*.

٣ ـ يتصف المجتمع العربي بالتعدّدية الاجتماعية، أو شدة التنوع من حيث الانتماءات والعصبيات القبلية والطائفية والعرقية والجهوية أو المحلية وبحسب البيئة والإقليم ونمط المعيشة والنظام العام ومستوى المعيشة والوضع الاقتصادي والموارد الطبيعية والأزياء واللهجات والتجارب التاريخية وقربها أو بعدها عن المجتمعات والحضارات الأخرى. وقد تركّز اهتمام المستشرقين على هذه التعددية الاجتماعية وبالغوا في اهتماماتهم بها من منظور مجتمعاتهم ومصالحها وحضارتها، فصوّروا المجتمع العربي وبقية مجتمعات الشرق الأوسط على أنها مجتمعات فسيفسائية في تركيبها وهويتها.

وفي الوقت الذي شدّد فيه المستشرقون على الانقسامات الاجتماعية هذه، أهملوا الانقسامات الطبقية وقلّلوا من أهمية التحليل الطبقي، بل رفضه بعضهم رفضاً باتاً بحجة أنه لا يصلح لفهم الواقع العربي المتميز. وبين أهم من صوّروا المجتمع العربي ومجتمعات الشرق الأوسط الأخرى على أنها فسيفسائية كارلتون كوون (Carleton S. Coon) الذي نشر عام ١٩٦١ كتاباً بعنوان **كارافان** أو **القافلة** مشدّداً على الانقسامات الطائفية والقبلية والعرقية والمحلية والقروية من دون اهتمام بالبنية الطبقية[٨].

والغريب في الأمر أن المستشرقين جمعوا في تحليلاتهم بين التشديد على التشابه الثقافي أو طبيعة العقلية السائدة من ناحية، وعلى التعدّدية الاجتماعية من دون إحساس بالتناقض من ناحية أخرى، فنفوا أن تكون هناك أمة عربية في الوقت الذي أكدوا فيه وجود عقل عربي واحد، كما يظهر لنا جلياً من خلال كتابات رافايل

(٨) Carleton Stevens Coon, *Caravan: The Story of the Middle East* (New York: Holt, [1961]).

باطي. رأى باطي في كتاب نشره في الستينيات أن القومية العربية تحاول أن توحّد الشعوب والبلدان التي تتكلم اللغة العربية في دولة كبرى (Superstate)، عن طريق إخضاع أو إغراق (Submergence) الشعوب والبلدان الصغيرة والضعيفة تحت هيمنة الدول الأكبر والأقوى، على عكس ما يجري في العالم من حيث تقسيم الكيانات السياسية الكبيرة إلى وحدات أصغر متجانسة عرقياً ولغوياً وثقافياً[٩]. ومع هذا يتحدث باطي في كتاب آخر عن وجود «عقل عربي» واحد ويصفه بنزوعه إلى المبالغة والتكرارية والجبرية والخلط بين الكلمة والعمل والتشديد على مفاهيم العار بدلاً من الإحساس بالذنب... الخ[١٠].

وللبحث في طبيعة التنوع أو التعدّدية الاجتماعية في المجتمع العربي، أرى أن نحلّله باعتماد نموذج منهجي ذي بعدين أساسيين، على أن نؤجّل البحث بالانقسامات الطبقية التي لا يمكن فصلها عن بقية الانقسامات الاجتماعية الأخرى:

أ ـ بإمكاننا أن نصنّف المجتمعات الإنسانية من حيث شدة تنوع انتماءاتها القبلية والدينية والطائفية والعرقية وغيرها من الجماعات ومدى الانسجام القائم بينها، وبحسب موقعها التاريخي، في امتداد صيروري متدرّج يقع في أقصى أحد قطبيه ما يمكن تسميته المجتمع الشديد التجانس، ويكون فيه التضامن والولاء الأول للمجتمع أو الأمة، كما يقع في أقصى قطبه الآخر المقابل ما يمكن تسميته المجتمع الفسيفسائي الشديد التفسخ ويغلب فيه الولاء للجماعات، ويتوسط هذين القطبين ما نسميه المجتمع التعدّدي الذي يوازن بين الولاء للجماعات والولاء للمجتمع، وتكون بعض المجتمعات أقرب إلى أحد هذه المجتمعات النموذجية الثلاثة منها إلى غيرها، وذلك كما يبدو في الشكل التالي:

أمثلة من المجتمعات العربية من حيث تنوعها وانسجامها الداخلي (غير الطبقي)

المجتمع المتجانس			المجتمع التعددي	المجتمع الفسيفسائي
(مصر)	(تونس، ليبيا)	(المغرب، الجزائر، سوريا، العراق)	(اليمن، البحرين)	(السودان، لبنان)

ب ـ في وصفنا لطبيعة العلاقات القائمة بين الجماعات التي يتألف منها المجتمع، يمكننا أيضاً أن نحلّلها من حيث درجة ميلها إلى النزاع (المتمثل بتغلب مصلحة الجماعة على مصلحة المجتمع ككل، وبالتالي بالتوتر والاقتتال وحتى الحرب

(٩) Raphael Patai, *Society, Culture, and Change in the Middle East* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1969), p. 361.

(١٠) Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Scribner, 1976).

الأهلية في ظل ظروف داخلية متشابكة ومعقدة)، أو ميلها إلى التعايش (المتمثل بالتمسك بالهوية الخاصة، ولكن مع ميل نحو درجة من التفاهم والتعاون في إطار المجتمع ككل)، وأخيراً من حيث الميل الواضح إلى الانصهار (المتمثل بتغليب الهوية المجتمعية أو القومية على الهويات الفئوية والتقليل من أهمية الفروق في ما بينها ومكافحة التمييز).

بحسب هذا البعد يمكننا أن نقول إن لبنان والسودان كثيراً ما تتراوح فيهما العلاقات بين الميل لنزاع الجماعات التي يتألف منها المجتمع (حين يحدث تمييز على صعيد النظام العام لصالح البعض على حساب البعض الآخر، فتتغلّب مصالح الجماعات المتنافرة على مصلحة البلد) والميل للتعايش (حين يسود التعقل ويظهر النظام العام ميلاً للإصلاح والموازنة ويعمل جاداً على حل الخلافات الداخلية). لذلك نعتبر أن هذين البلدين يمكن اعتبارهما بين أقرب المجتمعات العربية إلى النموذج الفسيفسائي، وبخاصة في أزمنة اعتماد حكم يقوم على أسس دينية أو طائفية. كذلك يمكن أن نعتبر المغرب وسوريا والعراق والجزائر أقرب إلى نموذج التعدّد الفئوي، الذي تتراوح فيه العلاقات بين التعايش والانصهار في بوتقة الأمة والمجتمع، إذ تميل الجماعات في الظروف العادية، وحتى في الأزمات، إلى التمسك بالهوية القومية، وقد تغلّبها على ولاءاتها الخاصة من دون أن تتخلى عنها بالضرورة. ونرى أن مصر تمكّنت من أن تذيب الهويات الخاصة في بوتقة الأمة فكادت أن تمّحي فيها التكتلات القبلية والعرقية وإن كانت ما تزال وافرة في الجنوب المصري.

لذلك حين ننظر في طبيعة العلاقة بين البعد الأول والبعد الثاني والتداخل بينهما (أي بين درجتي التنوع والانصهار)، يمكننا أن نستنتج أن عملية الانصهار تسود في المجتمع المتجانس، فيما تسود عملية التعايش في المجتمع التعدّدي، وتسود عملية التراوح بين النزاع في الأزمات والتعايش في المجتمع الفسيفسائي. بكلام آخر، نرى في ضوء العلاقات بين البعدين المذكورين أن المجتمع المتجانس (طبعاً نقصد التجانس النسبي وليس المطلق، وبالنسبة للعلاقات بين الجماعات وليس من حيث التكوين الطبقي) هو المجتمع الذي تنصهر فيه الجماعات اجتماعياً وثقافياً، فتتوحّد الهوية الخاصة والهوية العامة في هوية مشتركة جامعة. كذلك تسود في مثل هذا المجتمع عملية الانصهار وينشأ فيه نظام مركزي مهيمن ونظام تربوي موحد، ويسهل الوصول فيه إلى نوع من الإجماع حول القضايا الأساسية المتعلقة بمصير الأمة وعلاقاتها بالعالم الخارجي.

ليس في العالم مجتمع واحد يمكن أن نصفه بالتجانس الكلي وبشكل مطلق، أكان من حيث تعدّد الجماعات أو من حيث الانقسامات الطبقية. ومع هذا نجد أن المجتمعات تتفاوت تفاوتاً كبيراً من ناحية قربها من هذا النمط المثالي أو بعدها عنه. ومصر هي أكثر المجتمعات العربية تجانساً من حيث مدى اندماج الجماعات أو

انصهارها في نسيج المجتمع. يرى المؤرخ المصري جمال حمدان أن مصر تشترك في مجموعة من السمات والملامح تجعل منها «مخلوقاً فريداً فذاً حقيقة» فهي، جغرافياً وتاريخياً واجتماعياً، «تطبيق عملي لمعادلة هيغل: تجمع بين «التقرير» و«النقيض» في «تركيب متزن أصيل»، مما يجعلها «سيدة الحلول الوسطى» و«أمة وسطاً بكل معنى الكلمة»[11]. ويعتبر حمدان أن بين أهم ملامح مصر: التجانس البشري الطبيعي لكونها إقليماً زراعياً واحداً على طول النيل، وواحة صحراوية، والوحدة السياسية، والمركزية، والاستمرارية التاريخية. لذلك يستنتج «أن مصر أقوى قوة في العرب مرتين: مرة بمطلق حجمها، ومرة بتجانسها المطلق»[12]. وهنا كنا نتمنى لو قال بالتجانس النسبي.

وبسبب هذا التجانس يتحدث مفكر مصري آخر، هو حسين فوزي، عن الوحدة المصرية «الكامنة خلف كل تلك الحضارات المتعاقبة»، وعن «وحدة الحياة على ضفاف النيل»، وعن «أن وحدة الشعب المصري [هي] أقدم وحدة تمت لأمة ظهرت على وجه البسيطة»[13]. وقد أوحت مثل هذه الادعاءات الجازمة لأحد المعلقين الظرفاء في مصر أن يقول: «كانت مصر في الأصل دولة، ثم خلق الشعب». وما يجدر التنويه به هنا أن كون المجتمع المصري مجتمعاً زراعياً نهرياً قد ساعد إلى حد بعيد على قيام دولة مركزية قوية، بسبب مهمات الري التي تتطلّب تخطيطاً ومجهوداً عاماً، على عكس المغرب الكبير وسوريا الكبرى حيث تعتمد الزراعة على الريّ المطري الذي لا شأن للدولة فيه.

قد يرى البعض أن هذه التعميمات حول شدة التجانس في المجتمع المصري تحمل في طياتها شيئاً من المبالغة، وبخاصة أنها تتجاهل حدة الانقسامات الطبقية والجهوية والفروق بين المدينة والريف الزراعي والشمال والجنوب، إلا أن هناك حقاً تجانساً نسبياً يساعد، كما سنشرح في ما بعد، على نشوء وعي طبقي، فلا تختلط على الناس الفروق بين الانقسامات الطبقية والانتماءات الدينية وغيرها.

بكلام آخر، إن هذا التجانس النسبي الذي يساعد على نشوء وعي طبقي، بالمقارنة مع المجتمعات التعدّدية والفسيفسائية، يساعد كذلك على شرح عدد من

---

(١١) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠)، ص ٧.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٤؛ وهنا يهمنا أن نشير مرة أخرى إلى عدم موافقتنا على مقولة «التجانس المطلق».

(١٣) حسين فوزي النجار، **سندباد مصري: جولات في رحاب التاريخ**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ١٠، ١٤٠ و٣١١.

الظواهر المهمة الفريدة في الثقافة المصرية: منها ظهور فكرة التوحيد (القول بإله واحد) أولاً في مصر، وظاهرة «النزعة الفرعونية»، واستمرارية السلطة المركزية القوية وقدرتها الهائلة على سحق الانتفاضات الداخلية، والإجماع النسبي على قيام أبطال وطنيين تتجسد في شخصهم آمال الأمة مثل أحمد عرابي وسعد زغلول وجمال عبد الناصر (الأمر الذي لا يتوقع حدوثه في مجتمع فسيفسائي مثل المجتمع اللبناني الذي لا يملك بطلاً تاريخياً واحداً يجمع عليه اللبنانيون)، وعلى عدد كبير من القضايا الأساسية وخاصة ما يتعلق منها بالهوية القومية، وقول المصريين بـ «الأمة المصرية» و«الأمة العربية» من دون شعور بالتناقض كما يحدث عادة في بلدان الهلال الخصيب، حيث يجري تمييز حاد بين المقولتين، حتى يعتبر المزج بينهما نوعاً من الكفر.

على عكس مصر، يتصف الهلال الخصيب بتنوعه الاجتماعي وكثرة الانتماءات والعصبيات المحلية والقبلية والعرقية والطائفية وغيرها، مما ترك آثاره الدائمة في مختلف بنى المجتمع ومؤسساته، وفي طبع الثقافة العامة والحياة السياسية بطابعه الخاص، فسادت التجزئة حيث كان يجب أن تقوم الوحدة. وبين أكثر بلدان الهلال الخصيب ميلاً للتجزئة في الوقت الحاضر (العقد الأخير من القرن العشرين) العراق المهدد بالتجزئة عرقياً وطائفياً بسبب حربي الخليج والحصار الذي فرضته عليه الولايات المتحدة باسم المجتمع الدولي، ولبنان الذي يشكل بسبب نظامه الطائفي وحروبه الأهلية ربما ما هو أقرب إلى المجتمع الفسيفسائي بين مجتمعات المنطقة بأسرها.

وقد أشرنا إلى أن المجتمع الفسيفسائي يقع في الطرف الآخر النقيض للمجتمع المتجانس، فهو يتألف من عدة جماعات تغلب هويتها الخاصة على الهوية العامة، وتتصف العلاقات في ما بينها بالتراوح بين عمليتي التعايش والنزاع وعدم القدرة على التفاهم حول الأسس التي تقوم عليها بنية المجتمع. في مثل هذه الحالة كثيراً ما يكون لبعض هذه الجماعات مرجعياتها السياسية والاقتصادية والثقافية وحتى الروحية خارج المجتمع. وما يرسّخ الانقسامات بين هذه الجماعات، إضافة إلى المرجعيات الخاصة، التفاوت والفروق في المواقع والحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية، وبالتالي في المكانة الاجتماعية، فتختلط الفروق الطبقية بالفروق في الهوية، حتى ليصعب التمييز بينها في الوعي التعس لهذه الجماعات.

ربما يمكن اعتبار لبنان أقرب المجتمعات العربية إلى هذا النمط الفسيفسائي بسبب تكونه المصطنع بمساهمات خارجية، ولكونه مؤلفاً من عدة جماعات طائفية تشدّد بالدرجة الأولى على هوياتها الخاصة على حساب الهوية اللبنانية، وتتمتع فيه بعض الجماعات، على الأقل منذ قيام الدولة اللبنانية عام ١٩٢١، وفي صلب نظامها السائد، بامتيازات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية من دون الجماعات الأخرى، أو على حسابها. لذلك تتشكل بنية المجتمع اللبناني حول التناقضات أكثر مما تتشكل

حول التكامل العضوي. ويتمثل هذا التوجه أكثر ما يتمثل في النظام السياسي الطائفي الذي عمل بدوره على تعزيز الواقع الطائفي والفروق المتصلة به والمنبثقة في بعض مظاهرها منه هو بالذات.

وبدلاً من إلغاء النظام الطائفي والتحرر من الطائفية تدريجياً، كما نص الدستور اللبناني، ازدادت الجماعات تمسكاً بهوياتها، إما للاحتفاظ بمكاسبها أو رغبة في تحسين أوضاعها والمشاركة في المسؤوليات والمكاسب عن طريق ولاء طائفي مضاد. وبدلاً من تحقيق الاندماج الاجتماعي والسياسي، تزايدت حدة الاستقطاب الطائفي وبخاصة في الأزمات داخل لبنان أو في المنطقة العربية بأسرها. لذلك يتراوح لبنان بين التعايش والنزاع، فكان أن انخرطت جماعاته في حربين أهليتين خلال أقل من ربع قرن، وذلك بين عامي ١٩٥٨ و١٩٧٥ من دون أن يتعلم كيف يمكن أن يستفيد من هذه التجارب الأليمة ويعيد النظر في طبيعة النظام الطائفي السائد. وتُلام في ذلك خصوصاً مؤسساته وقياداته الدينية.

بعد كل هذه التجارب التي تقرب من مأساوية إلغاء الذات والنزوع الانتحاري، لا يزال لبنان غير قادر على التوصل إلى تفاهم حول الأسس التي يمكن أن تقوم عليها بنية المجتمع وهويته، والحوار الصريح الحقيقي، وفصل الدين عن الدولة، وكيفية التغلب على الفقر والفروق الطبقية المتزايدة، وتبنّي أنظمة تربوية تسهم في عملية الاندماج بدلاً من ترسيخ الواقع الطائفي، وتعزيز الدولة المركزية، والعمل على خلق مرجعية داخلية بدلاً من ارتباط القوى اللبنانية المختلفة بمرجعيات خارجية متنازعة حتى خارج الوطن العربي. وبين أغرب هذه الظواهر أن غالبية الشعب اللبناني تعترف بأن لا خلاص للبنان بغير إلغاء النظام الطائفي وإقامة نظام علماني مكانه، يساوي بين جميع أفراد المجتمع في الحقوق والواجبات والإقرار في الوقت ذاته باستحالة هذا التغيير، وهو ما يعكس حالة من العجز الهائلة[١٤].

ويعاني المجتمع السوداني حروباً أهلية متتابعة وأزمات سياسية واقتصادية حادة، لأسباب عديدة منها طبيعة تركيبته الاجتماعية التي هي أقرب ما تكون إلى تركيبة المجتمع اللبناني، ونوعية نظامه السياسي غير المستقر. وقد حدثت فيه عدة انقلابات عسكرية وجرت محاولات لفرض الشريعة لأغراض سياسية واحتكار السلطة وتعطيل المجتمع المدني. هنا أيضاً يتألف المجتمع من عدة جماعات قبلية ودينية ولغوية وإثنية وجهوية يغلب فيها الولاء الفئوي على الولاء القومي والوطني، مما رسّخ الانقسامات الاجتماعية في الشمال كما في الجنوب. لذلك وجد السودان نفسه يعاني حروباً أهلية

---

(١٤) انظر: Halim Barakat, *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War*, Modern Middle East Series; no. 2 (Austin, TX: University of Texas Press, 1977).

متوالية خلال النصف الثاني من القرن العشرين[١٥]. ويتفاقم مثل هذا الوضع في زمن الحكم العسكري والديني.

ويتردّد في الإعلام الغربي أن الحرب في السودان هي بين المسلمين في الشمال والمسيحيين والانتماءات الدينية الأخرى في الجنوب. غير أننا نعرف أن هناك مواجهات ونزاعات سياسية على حساب الشعب في الشمال والجنوب معاً وفي مركزية السلطة. هناك قلة من المستفيدين من جوع الشعب وموته، فتتنازعه دون وازع القيادات والطوائف والقبائل والعرقيات من مختلف الاتجاهات بمساعدات خارجية محلية وعالمية. كذلك هناك صراع في الشمال بين قوى دينية وعلمانية ضمن المسلمين وجماعات مختلفة يشتبك بعضها ضد بعضها الآخر في صراع من أجل السلطة، وانطلاقاً من اختلاف في الرؤية السياسية.

ومما يزيد من تعقيدات الخلافات في الشمال انقسامات حزبية تقليدية (تضاف إلى انقسام القوى العلمانية والقوى الدينية واليسار واليمين) على أساس طائفي ـ قبلي بين حزب الأمة ممثلاً أنصار المهدية، وحزب الاتحاد من اتباع الختمية بزعامة أسرة الهندي وغيرها.

وقد عانى السودان ولا يزال المجاعة، بسبب غياب الاستقرار السياسي والحرب الأهلية المتواصلة، مما أدى بدوره إلى مزيد من عدم التجانس الاجتماعي. وقد استخدمت الجماعات المتصارعة الغذاء كأداة سياسية للسيطرة على الشعب، كما قال مختار إبراهيم عجوبة، الذي يضيف أن الظروف الطبيعية ليست هي وحدها المسؤولة عن كارثة المجاعة، فهناك المآرب السياسية وسوء الإدارة، وتتضافر فيها مجموعة من العوامل البيئية والبشرية، ومنها الصراعات القبلية[١٦].

ونجد أن بعض البلدان العربية مثل سوريا والعراق والجزائر والمغرب تتفاوت قرباً أو بعداً عن المجتمع التعدّدي كما عرّفناه هنا، باعتبار أنها تتكوّن من عدة جماعات لم يمنعها احتفاظها بهوياتها الخاصة من السعي لإيجاد صيغة تؤلف بين الهوية الخاصة والهوية العامة المشتركة، ومن إقامة دولة مركزية، ومن التفاهم حول بعض الأسس والتشديد في الثقافة العامة على ضرورات الاندماج، واعتماد نظام تربوي موحد. من هنا ان شدة التنوع الاجتماعي في سوريا من حيث الانتماءات الدينية والطائفية والقبلية والجهوية لم يقلّل من رسوخ الحس القومي والوطني والالتزام بدور سوريا التاريخي كقلعة من قلاع العروبة الحصينة.

---

(١٥) Mohammed Beshir Hamid, «Confrontation and Reconciliation within an African Context: The Case of Sudan,» *Third World Quarterly*, vol. 5, no. 2 (1993).

(١٦) مختار ابراهيم عجوبة، «أسباب كارثة المجاعات ونتائجها في افريقيا (السودان: دراسة استطلاعية)،» **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، السنة ١١، العدد ٤٤ (صيف ١٩٩٣).

وكان من الممكن أن ينطبق هذا القول على العراق والجزائر، فهما أيضاً يتصفان في الوقت ذاته بشدة التنوع الاجتماعي ورسوخ الحس القومي والوطني. إلا أن دورهما هذا قد تعطّل إلى حدّ بعيد لأسباب عديدة منها حروب الخليج في الحالة الأولى وما تبعها من حصار، والصراعات الداخلية على عدة صُعُد رغم تراث البلد الثوري في حالة الجزائر التي عانت بالإضافة إلى كل ذلك الازدواجية الثقافية المتوارثة من حكم استعماري استيطاني دام مئة وثلاثين سنة.

وفي الوقت الذي سادت في بعض هذه البلدان نزعة نحو التأكيد على الهوية الوطنية أو القومية أو كِلْتيهما معاً، لم تتوصل بعد للأسف الشديد إلى إقامة نظام سياسي تعدّدي ديمقراطي يسمح بالمشاركة في الحياة السياسية. لذلك نجد أن هذه البلدان، رغم تجاربها في الكفاح الوطني المرير وتضحياتها الكبرى وانتشار وعي قومي وطني، لم تتمكن من تجنب أزمات حادة خاصة، كما يُستدل من تجارب الجزائر والعراق. من هنا، كما سنرى لاحقاً، أهمية إقرار الديمقراطية والتعدّدية الحقة.

ونعتبر أن المغرب يشكّل مجتمعاً تعدّدياً من حيث تنوعه الاجتماعي قبلياً وعرقياً ولغوياً وجهوياً، واختلاف نمط المعيشة بين المدينة والريف والبادية. وكان المغرب لفترة طويلة تاريخياً منقسماً الى ثلاث دوائر هي دائرة بلاد المخزن، وهي في الأساس المدن التي تسيطر فيها دولة مركزية، ودائرة القبائل الموالية للسلطة المركزية وإن كانت تنعم بشيء من الاستقلالية، ودائرة ثالثة هي بلاد السيبة في أطراف البلاد حيث تسيطر القبائل المتمردة. لذلك يقول عبد الله العروي في كتابه **تاريخ المغرب** أن «الصورة التي نحتفظ بها للمغرب هي صورة هرم مختلف المستويات: ثقافية ولغوية واجتماعية اقتصادية، أي تاريخياً، وتقع على كل من هذه المستويات رسوبات تناقضات لم تحلّ»(١٧).

وفي ما يتعلق بتونس وليبيا نجد أنهما يقعان بين نمط المجتمع التعدّدي والمجتمع المنسجم، إذ تقتصر العصبيات في أغلبها على القبلية والجهوية من ناحية، ويشترك سكانها في الانتماء العرقي والديني من ناحية أخرى. وقد وجدت في دراسة سابقة لي كما سنُظهر في الفصل الثاني حول الهوية أن تونس تعاني بعض إشكالات التعددية الثقافية، ولكنها حاولت في ظل البورقيبية، وربما لا تزال تحاول، أن توفّق بين مقولات الانفتاح على الغرب، والهوية الإسلامية ـ العربية، والتونسة(١٨).

---

(١٧) Abdallah Laroui, *The History of the Maghreb: An Interpretative Essay*, translated from French by Ralph Manheim, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977), p. 384.

(١٨) Halim Barakat, «Arab-Western Polarities: A Content Analysis Study of the Tunisian Journal Al-Fikr,» in: Halim Barakat, ed., *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration* (London: Croom Helm, 1985).

وتمكن الإشارة أخيراً إلى أن بلدان الجزيرة العربية شديدة التنوع الاجتماعي وبخاصة قبلياً وجهوياً. ونرى أن اليمن يعاني تجزئة قبلية شديدة الرسوخ والتأصل، وقد كلفته غالياً في الجنوب والشمال وحدّت من قدراته الداخلية في بناء مؤسساته الوطنية وقدراته الخارجية، إذ كثيراً ما يطمح أن يلعب دوراً مهماً على صعيد كل من الجزيرة العربية والوطن العربي. أما بلدان الخليج فتستمد عائلاتها الحاكمة شرعيتها بخاصة من الدين والولاءات القبلية وتحرص على الاستعانة بالحماية الخارجية لأسباب داخلية وإقليمية.

إن هذا النموذج في تحليل مدى التنوع والاندماج داخل البلدان العربية وفي تصنيفها بين قطبي التجانس والفسيفسائية مروراً بالتعدّدية، هو نموذج مرن نسبياً يسمح بوصف مدى التنوع وطبيعة العلاقات القائمة بين الجماعات التي يتألف منها المجتمع وانعكاسات ذلك على قضايا الاندماج الاجتماعي والسياسي ورسوخ أو غياب، الهوية القومية. وكما يتسم هذا النموذج بالقدرة على دراسة الأوضاع داخل كل بلد عربي بمفرده، فإنه يمكن كذلك تطبيقه على المجتمع العربي ككل. هذا ما سنحاول إجراءه في الفصل الثاني، فنكتفي بالقول هنا ان المجتمع العربي في أوضاعه الحاضرة لا يزال شديد التنوع حتى التجزئة المحبطة.

٤ ـ إن المجتمع العربي مجتمع يميل للتكامل في هويته الثقافية رغم التنوع، فترى الغالبية العظمى من سكانه، كما سنرى في الفصل الثاني، انه يكوّن مجتمعاً ـ أمة، إنما ينقصه النظام السياسي الموحَّد الشامل. ومع هذا يرى بعض الباحثين، وخاصة المستشرقين منهم، أن ما نسميه هنا مجتمعاً ووطناً وأمة ما هو سوى مجتمعات وأوطان وأمم منفردة ومتفردة في الكثير من خصوصياتها ومثقلة بأوضاعها المحلية وطبقاتها وعائلاتها الحاكمة ذات المصالح المتنافرة.

سنتناول هذه المسألة بالتفصيل في الفصل الثاني حول الهوية القومية فننظر في عوامل الوحدة والتجزئة مما يسمح بالإجابة عن هذه التساؤلات المشروعة. هنا يهمني أن أكرّر، بعد استعراض مختلف جوانب التعدّد والتنوع الاجتماعي، أن هذه الدراسة ستتناول المجتمع العربي ككل، وليس كمجرد مجموعة من الكيانات السياسية المستقلة الحريصة على سيادتها، كما تؤكد الكثير من الدراسات (خاصة الاستشراقية الغربية) التي تنطلق من الأوضاع السياسية الراهنة أكثر مما تستوحي الواقع الاجتماعي والثقافي.

نكتفي في هذه المرحلة بالقول إن علم الاجتماع درج على استعمال مصطلح «مجتمع» ليس بالمعنى المطلق الجامد، بل بالمعنى النسبي المَرِن، فيمكن القول بالمجتمع المصري أو العراقي أو المغربي أو السوري أو اليمني أو البحريني... الخ. في آن معاً، وبالمجتمع العربي الأشمل الذي يضم كل هذه المجتمعات وغيرها في مجتمع

متكامل. ولا يجوز أن ننسى أن الكثير من المجتمعات العربية يتصف بالتنوع كما سبق وأظهرنا، فهل ننكر عليها صفة التكامل ونتعامل مع كل بلد عربي على أنه مجموعة عصبيات وليس مجتمعاً واحداً؟ إن ما ينطبق على المجتمع العربي ككل ينطبق أيضاً على غالبية البلدان العربية منفردة. أين تقف إذن مشاريع التجزئة؟ هل نشكّل وطناً من كل قبيلة أو طائفة أو جماعة عرقية؟ ثم هل نعمل على تقسيم الطوائف والأعراق إلى قبائل والقبائل إلى أفخاذ وحمولات ونجعل من الفئات ذات البعد الواحد أمماً؟

ومن حيث تحديد المنهج الدراسي، يمكننا أن نتبع منظوراً مصغراً فنبحث في جانب واحد أو عدة جوانب من الحياة الاجتماعية في أي مجتمع معين من مجتمعات الوطن العربي (وكثيراً ما تتناول الدراسات الاجتماعية الميدانية والنظرية البلدان العربية منفردة). من هذا المنظور يمكن أن ندرس وضع الأسرة أو المعتقدات الدينية أو التمايز الطبقي أو دور المرأة وحقوقها أو مدى مشاركتها في الحياة العامة في قرية أو حي من أحياء المدينة في بلد عربي ما. غير أنه من ناحية أخرى، يمكننا أن نبحث في الكثير من هذه الجوانب الاجتماعية وغيرها من منظور مكبّر وشامل، فنصبّ اهتمامنا عليها في إطار المجتمع العربي ككل. ثم إنه تجوز الاستفادة من المنظورين معاً فندرس ظواهر محددة كالنزعة الأبوية أو العصبية الطائفية في بلد عربي معين إنما في إطار المجتمع العربي ككل وبالمقارنة مع البلدان العربية الأخرى أو بعضها.

سأحاول في هذا الكتاب أن أستفيد من المنظورين معاً ومن الأبحاث المحلية والشاملة، إنما أريد أن أشدّد على المنظور المكبّر الشامل لندرته. لقد تمّ الكثير من الدراسات المحلية، وقد حان الوقت للمقارنة في ما بينها ولدمجها في إطار نظري أشمل، مما يكون له فائدة علمية على مختلف المستويات. لنتأمل مثلاً في التكرار المفتعل الذي سيحدث عندما يعمد عالم الاجتماع إلى تأليف كتاب حول الأسرة العربية، فيخصّص فصلاً منفرداً عن الأسرة في كل من الكيانات العربية القائمة. طبعاً هذا لا يعني أنه لا يجوز دراسة الأسرة في بلد عربي معين أو حتى في قرية ما، إنما يعني بالضرورة أنه لا بدّ من أن يأتي وقت نقارن فيه بين هذه الدراسات المحلية فنتعرّف إلى ما هو مشترك وما هو متميّز في إطار المجتمع العربي ككل.

في هذا الكتاب، سأعالج الموضوعات الأساسية في إطار المجتمع العربي ككل مستفيداً من مختلف أنواع الدراسات. إن المجتمع العربي وجود متكامل ولا بدّ من تناوله من خلال منظور شمولي متكامل. وعلى صعيد آخر، تستدعي هذه المعالجة دراسة المجتمع العربي في السياق العالمي، فنشدّد بشكل خاص على أنه جزء من العالم الثالث المتخلّف، يشاركه في كثير من السمات والقضايا والتحديات العامة، بما فيها طبيعة علاقات الهيمنة التي يفرضها عليه الغرب.

٥ ـ ويتصف المجتمع العربي تقليدياً بالأبوية أو البطركية والنزوع إلى الاستبدادية

على مختلف المستويات، فيعاني فيه الإنسان سلطوية الأنظمة السائدة وأزمة المجتمع المدني. يُرجع هشام شرابي الكثير من الأمراض والانهزامات العربية إلى التركيب الاجتماعي البطركي وهيمنة السلطة الأبوية ليس في العائلة فحسب، بل في مختلف مؤسسات التربية والعمل والدولة. وتتجلى نزعة الهيمنة في رأيه على مستوى العائلة في أساليب التنشئة الاجتماعية، حيث تتكوّن الشخصية البطركية التي يكون بين أهم ركائزها دونية المرأة، حتى أصبح تحريرها شرطاً لتحرير المجتمع. من دون ذلك لن تجدي الانقلابات والثورات، وتصبح قضية المرأة قضية قومية في صميمها.

وبين سمات المجتمع الأبوي كما حدّدها شرابي سيطرة الأب في العائلة، «فالأب هو المحور الذي تنتظم حوله العائلة بشكليها الطبيعي والوطني، إذ إن العلاقة بين الأب وأبنائه وبين الحاكم والمحكوم، هي علاقة هرمية. فإرادة الأب، في كل من الإطارين، هي الإرادة المطلقة. ويتم التعبير عنها، في العائلة والمجتمع، بنوع من الإجماع القسري الصامت، المبني على الطاعة والقمع»[19]. بحسب هذا المفهوم يكون المجتمع العربي بمجمله مجتمعاً بطركياً ذا نمط خاص من التنظيم الاجتماعي والاقتصادي سابق للرأسمالية، ونمط معيّن من التفكير والعمل سابق للحداثة. أما المقولات الرئيسة التي تسود في النظام البطركي بالمقارنة مع الحداثة فهي المعرفة التي تقوم على الأسطورة/ الإيمان مقابل الفكر/ العقل، والحقيقة الدينية/ التعليمية مقابل العلمية/ النقدية، واللغة البيانية مقابل التحليلية، ونظام السلطنة/ البيروقراطية مقابل الديمقراطية/ الاشتراكية، والتركيب الاجتماعي العائلي/ القبلي/ الطائفي مقابل الطبقي[20].

ويهتم خلدون النقيب بظاهرة الدولة التسلّطية في عدد من مؤلفاته، فيرى أنها تنطبق على المنطقة العربية بأكملها، وربما على نطاق العالم الثالث كله. ويعرّف النقيب الدولة التسلّطية بأنها الشكل الحديث والمعاصر للدولة المستبدة كالإقطاعية والسلطانية والبيروقراطية، فتسعى «إلى تحقيق الاحتكار الفعّال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع لمصلحة الطبقة أو النخبة الحاكمة... عن طريق اختراق المجتمع المدني وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تضامنية تعمل كامتداد لأجهزة الدولة»[21]. وبين خصائص الدولة التسلّطية، بحسب ما يذهب إليه النقيب، اختراقها النظام الاقتصادي وإلحاقه بها إما عن طريق التأمين أو توسيع القطاع العام والهيمنة البيروقراطية الكاملة على الحياة

(١٩) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٢٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢١) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

الاقتصادية. ثم انها تقيم شرعيتها في الأساس على استعمال العنف والقوة السافرة والإرهاب.

لذا نجد أن الأنظمة والمؤسسات والبنى والاتجاهات القيمية السائدة لا تشجّع على إشراك الشعب في مختلف النشاطات الإنسانية، وبالتالي في صنع القرار والمصير. بل على العكس من ذلك تماماً، إنها تعتدي على حقوقه المدنية وتعطّل دوره في تحسين مستويات معيشته وتجاوز أوضاعه، فتحيله إلى كائن عاجز، مغلوب على أمره، مرهق بمهمات تأمين حاجاته اليومية ومنشغل عن قضاياه الكبرى بأمور المعيشة والاستمرار.

في ظل هذه الأنظمة السلطوية بمختلف أشكالها والأوضاع العامة المذلّة، يعيش الإنسان في المجتمع العربي على هامش الوجود والأحداث لا في الصميم، مستباحاً معرّضاً لمختلف المخاطر والاعتداءات، قلقاً حذراً باستمرار من احتمالات السقوط والفشل والتعرض للمخاطر. وفي الوقت الذي يعيش فيه على الهامش، تحتل السلع والأشياء والمقتنيات والاهتمامات السطحية ومُتَع اللهو العابر، روحه وفكره. يعمل، إنما ليس لنفسه. يفكر، إنما ليس بقضاياه الأساسية. يشعر، إنما ليس بوجوده بل بالتراكم حوله. وبينما تتضخم الأشياء والممتلكات حوله وفوقه، يتقلّص هو في الداخل. ينفعل بالواقع والتاريخ أكثر مما يعمل على تغييرهما. ينجز ويملك، إنما ما ينجزه ويملكه قد لا يعود بالفائدة عليه بقدر ما يعود على غيره. يقيم علاقات، ولكنها على الأغلب وفي جوهرها أقرب إلى علاقات الحذر والاقتناص والذعر.

بكلام آخر، إنه إنسان مغرَّب ومغترب عن ذاته. ولأن إمكانيات المشاركة في التغيير نادرة وضيقة، لا يجد من مخرج سوى بالخضوع أو الامتثال القسري والهرب. هذه هي باختصار مأساة العربي في القرن العشرين، ولهذا قد يكون بين آخر من يتمكّنون من دخول بوابة القرن الواحد والعشرين.

إننا نميّز هنا بين الامتثال القسري الذي يقوم على الطاعة عند الاضطرار والامتثال الاستبطاني الذي يقوم على قناعات داخلية نتمسك بها بصرف النظر عن حضور السلطة أو غيابها. نذهب إلى تقديم مثل هذا التميز انطلاقاً من قولنا بنظرية تؤكّد أن السلطة القمعية، السياسية منها والاجتماعية، تؤدي إلى حدوث امتثال قسري لا امتثال استبطاني. ويؤدي ذلك بدوره إلى حصول حلقة مفرغة من السلطوية الغاشمة: سلطوية ينتج منها امتثال قسري يشكّل بدوره تسويغاً أو مبرّراً لمزيد من السلطوية.

وقد توصّلت منذ الستينيات من خلال دراستي للمجتمع اللبناني إلى أن الناس يصرّون، كغيرهم من العرب، على احترام حق الآخر في العلاقات الشخصية وجهاً لوجه (أي بين الذين يعرف بعضهم البعض) مما قد يوحي بوجود امتثال استبطاني يقوم على التمسك بقناعات داخلية. من ذلك أن يصرّ كلّ فرد على أن يعطي الآخر أولوية

التقدم عليه، مفسحاً له المجال بكل احترام وتهذيب. أما في تلك الحالات التي تغيب فيها العلاقات الشخصية وجهاً لوجه بين أشخاص لا يعرف بعضهم البعض، فنجد ميلاً معاكساً وعدائياً للتقدم على الآخر بحق أو من دون حق، وحتى لو اقتضى ذلك تجاهل القواعد والقوانين. من ذلك تلك الحالة في قيادة السيارات في شوارع بيروت المزدحمة حين يصرّ كل سائق على التقدم على الآخر متجاهلاً ليس فقط قواعد التهذيب والاحترام، بل أيضاً قوانين السير، مما يدلّ على سيطرة الامتثال القسري.

ثم إن المجتمع العربي، كوطن وأمة، يعاني أيضاً حالة الاغتراب عن ذاته. كشفت الانهزامات المتتالية (خاصة الوقوع تحت الاحتلال الغربي منذ نهاية الحرب العالمية الأولى التي شهدت انهيار الخلافة العثمانية، وإقامة إسرائيل على أنقاض المجتمع الفلسطيني، وحرب الخامس من حزيران/يونيو ١٩٦٧، والحرب الأهلية في لبنان التي تُوّجت بحصار بيروت عام ١٩٨٢، وحرب الخليج) ـ كشفت هذه الانهزامات وغيرها عن عجز المجتمع في مجابهة التحديات التاريخية، وعن هشاشة الحركات السياسية والاجتماعية وفشلها في تحقيق برامجها.

كشفت هذه الانهزامات وغيرها ليس فقط اغتراب الأفراد والجماعات، بل اغتراب المجتمع العربي بالذات. وأقصد باغتراب المجتمع عن ذاته ثلاثة أمور هي: عدم سيطرة المجتمع على موارده ومصيره، وتداعي المجتمع من الداخل حتى ليبدو وكأنه فقد محوره وصميمه فلم يعد يمتلك إرادة وغاية وخطة لتجاوز أوضاعه، وهيمنة السلطة والمؤسسات الملحقة بها على المجتمع بدلاً من سيطرته عليها. تلك هي ما نسميها أزمة المجتمع المدني. ويزيد من تعقيدات اغتراب المجتمع العربي عن ذاته الحروب الداخلية (كما في الجزائر والسودان والصومال واليمن) والحروب في ما بين الأقطار العربية، وكان بين أكثرها ضرراً غزو العراق للكويت وما تبعه من محاولات أمريكية لتدمير العراق بدعم، أو من دون دعم، عربي. فيجري حديث في أمريكا عن تقسيم العراق إلى كيانات كردية وسنية وشيعية منفردة[٢٢]. وقد أدت حرب الخليج إلى حصول مزيد من التباعد والشكوك المتبادلة بين البلدان العربية.

بسبب هذه الأوضاع يغترب المجتمع العربي، وليس الإنسان فحسب، عن ذاته، فيصبح مستباحاً ومعرضاً للانهيار والتفتت. وحتى يستعيد المجتمع سيطرته على مؤسساته وموارده ويتغلّب الإنسان على عجزه عن طريق إحياء المجتمع المدني، سيستمر الانهيار وبسرعة أقصى فأقصى. وجاءت عملية السلم مع إسرائيل، كما جاءت عملية الحرب من قبلها، لتظهر غياب القدرة على التنسيق بين الأطراف العربية حتى في أبسط الأمور.

---

(٢٢) Daniel Byman, «Let Iraq Collapse,» *National Interest* (Fall 1996).

٦ ـ ونصف المجتمع العربي بأنه مرحلي ـ انتقالي ـ تراثي تتجاذبه الحداثة والسلفية. أقصد بهذه السمة أمرين: إن المجتمع العربي تراثي في ثقافته، التي تعود بعيداً في التاريخ إلى ما قبل ظهور الإسلام الذي دمغها بطابعه الخاص وتسبّب بتوسعها وانتشارها وتفاعلها مع ثقافات المنطقة الأخرى، المعروفة هي أيضاً بقدمها ورسوخها على الأقل في كل ما نسميه الوطن العربي في تاريخه الحديث. ثم إن المجتمع العربي ما يزال يمر في مرحلة انتقالية امتدت من مطلع القرن التاسع عشر حتى الوقت الحاضر في أواخر القرن العشرين. وقد تمر عقود أخرى قبل أن يختبر المجتمع العربي استقراراً نسبياً وتتشكل معالم نهضته الحديثة.

ولأنه مجتمع تراثي يمر في مرحلة انتقالية كان، وما يزال، موزّعاً بين القديم والحديث والماضي والمستقبل، من دون أن يكون أياً منهما حقاً. ليس هو بالقديم كما ليس هو الحديث، بل يعيش بين بين في تأزم دائم، فيشهد صراعاً مريراً تتجاذبه قوى الوعي التقليدي وقوى الوعي الحداثي، قوى اليمين والمحافظة، قوى النزوع القومي والنزوع الديني، قوى الوحدة وقوى التجزئة، قوى التقدمية وقوى الرجعية، وقوى العلمنة وقوى الثيوقراطية الغيبية، وقوى الماضي وقوى المستقبل، وقوى الثابت وقوى المتحول، أو الاتباع والإبداع، كما عبّر عنها أدونيس وأصبحت تعابير شائعة.

ومهما كانت طبيعة الاختلاف حول هذه التسميات، فإنه من الواضح أن المجتمع العربي يعيش لزمن طويل في حالة مواجهة وصراع بين قوى متعدّدة متناقضة، وهو منذ قرن ونصف على الأقل يختبر ولادة عسيرة ويعيش حقبة النهوض بعد نوم عميق لعدة قرون مظلمة. ونحن اليوم، بعد أكثر من قرن، تصدق علينا دعوة ابراهيم اليازجي رغم كل الإنجازات التي لا يجوز إنكارها مهما تعثرت الولادة: تنبّهوا واستفيقوا أيها العرب.

ينبثق المجتمع العربي جاهداً من تحت ركامات التاريخ متأثراً باللقاء التصادمي مع الغرب وبالرغم عنه. إنه يتجدّد (ويبدو أنه يتأخر في بعض الأحيان) بسبب عوائق عدة داخلية وخارجية، منها هذا الإصرار الاستعماري المتجدّد الذي ورثته أمريكا عن أوروبا على الهيمنة السياسية والاقتصادية والثقافية (وإسرائيل في حالة حرب أو سلم هي امتداد لهذه الهيمنة الغربية)، وهذه الأنظمة الطاغية السلطوية، وهذه المؤسسات التقليدية، وهذه الثقافة المترجرجة، وهذه الطبقات والعائلات الحاكمة والنخب التي تزداد إصراراً في زمن العولمة غير الإنسانية على امتيازاتها، فتمارس هي بدورها على شعبها الاستغلال والقهر. بذلك يعاني المجتمع العربي هيمنة مزدوجة: هيمنة خارجية وهيمنة داخلية.

ولأن المجتمع العربي يمرّ في مرحلة انتقالية متأزمة، نجد أنه لم يستقر بعد على هوية وعقيدة وقضية ونظام وغاية. كذلك قد نستنتج أن مفهوم الأصالة الكثير

التداول، كثيراً ما أفرغ من المعاني التي تؤكد التعدّد والتحوّل والانفتاح على تجارب الشعوب. هذه تعميمات قابلة للنقاش، لا شك، وسنعالجها في حينه. وسنجد حين نستعرض مبادئ المنهج المتبع في هذه الدراسة أن مثل هذه التعميمات المستمدة من الواقع التقليدي وحده، أو من مظاهر التجدّد بحد ذاتها، هي تعميمات مبسّطة وغير دقيقة.

٧ ـ تتصف العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي بالشخصانية وبتغليب مفهوم الجماعة على الفرد كما على المجتمع. ذكرنا أن الولاء للجماعة كثيراً ما يتعارض مع الولاء للمجتمع أو الأمة، ونضيف هنا كذلك أنه كثيراً ما يتمّ على حساب الإنسان الفرد. إن الجماعة، لا الفرد، هي التي تشكّل الوحدة المتداولة في العلاقات والالتزامات الاجتماعية. إنها ما تزال إلى حد بعيد تشكّل المحور أو النقطة المركزية التي تنتظم حولها النشاطات الإنسانية بما فيها النشاطات الاقتصادية. والجماعة الأهم في نسيج هذه العلاقات والنشاطات هي العائلة أو علاقات القربى. وعندما يصطدم رأي الفرد برأي الجماعة تكون هي الرابحة.

ثم إن العلاقات الاجتماعية في المجتمع العربي ما تزال في غالبيتها (وحتى في المدن) علاقات أولية (Primary Group Relations)، أي علاقات شخصانية، وثيقة، حميمة، غير رسمية، تعاونية، مشحونة بالعواطف لكثرة ما نتوقّع من الآخرين الأقرباء والمقرّبين منهم وما يتوقّعون منا. وهي علاقات فئوية يستمد منها الفرد اكتفاءً ودفئاً وطمأنينة نفسية. ولأن أفراد الجماعة ملزمون بعضهم بالبعض الآخر، تكون الصداقة والمحبة في حال الالتزام، ويكون العداء والبغض والعتب عند التخلي أو التنكر للالتزامات التي تنبثق من روح الجماعة.

تتعارض هذه العلاقات الأولية مع العلاقات الثانوية (Secondary Group Relations) السائدة في المجتمعات الصناعية أو ما بعد الصناعية وبعد الحداثة في ما يسمى العصر التكنولوجي (خاصة ذات الأنظمة الرأسمالية)، وهي علاقات لاشخصانية، رسمية، تعاقدية، مقتصرة على جوانب ومهمات محدّدة، تنافسية في الكثير من الأحوال، من دون التزام بالآخر، فيستمد الفرد اكتفاءه الذاتي ليس من العلاقات الشخصانية الحميمة بل من إنجازاته وعمله ونفوذه ومن مقتنياته بالدرجة الأولى.

وإذا ما أردنا أن نتوسّع في المقارنة هذه، فنصف الفروقات بين العلاقات الأولية في المجتمع العربي والعلاقات الثانوية في المجتمعات الغربية، وليس في هذه المقارنة من مفاضلة بحد ذاتها، نجد أن هناك سلبيات وإيجابيات في الحالتين، ويكون من المفيد التوقف عند الظواهر التالية:

ـ فيما يشكو بعض العرب من شدة الاندماج العائلي وما يرافق ذلك من ضغوط

وتدخل حتى في الشؤون الشخصية الحميمة، وفرض الامتثال باقتناع أو من دون اقتناع، وعدم التقدير لحق الانفراد بالنفس (Privacy) الذي قد لا نجد له مقابلاً في اللغة العربية، يشكو الكثير من الغربيين من فقدان القيم والحياة العائلية وما ينتج من ذلك من إحساس بالوحدة والعزلة حتى في وسط الازدحام البشري.

ـ وفيما يشكو بعض العرب من التشديد على ضرورات الالتزام بالآخرين وكثرة الواجبات وغياب الحياة الخاصة والتقيد بالعادات وتوقعات الناس، حتى الخوف من كلامهم وما يرافق ذلك من خوف الفضيحة والإحساس بالعار، يشكو الكثيرون من الغربيين من الوحدة القاتلة وعدم التزام الناس بعضهم بالبعض الآخر حتى عند الحاجة وبين الأقرباء. من ذلك معاناة المتقدمين في العمر الذين لا يجدون من يهتم بهم حتى بين أبنائهم وبناتهم.

ـ تسود في المجتمع العربي الجماعات التقليدية الوسيطة بين الفرد والمجتمع أو الأمة ككل (العائلة، الحمولة، القبيلة، الجيرة أو الحارة، والحي، والحومة، والقرية، والمنطقة... الخ). ومما يزيد من صعوبات الأمر في المجتمع العربي المعاصر ويضعف من احتمالات قيام المجتمع المدني ضعف المؤسسات العامة الحديثة كالجمعيات المهنية والنقابات والأحزاب ومراكز الأبحاث والشركات غير الخاصة والعائلية.

ونجد أن الدولة كثيراً ما تتعامل مع المواطنين كما يتعاملون هم معها من خلال الجماعات التقليدية، مما يزيد من نفوذها ويعزّز نظام الواسطة والمحسوبية. والشخصانية العربية في هذا المجال عميقة وواسعة الانتشار، حتى اننا نميل إلى عدم التمييز في ثقافتنا السياسية بين شخص الحاكم ومؤسسة الدولة.

مقابل هذا تسود الفردية في المجتمعات الغربية حتى ليشار إليها بأنها مجتمعات ذرية (Atomized)، فلا يفصل بين الأفراد والمجتمع والدولة سوى المنظمات والقوى الضاغطة والمؤسسات الحديثة المهنية، ويكون التقيد بمؤسسة الدولة وليس بشخص الحاكم الذي يتبدل، من دون حدوث خلل في مجريات الأمور الطبيعية.

٨ ـ إن المجتمع العربي تعبيري وعفوي في توجهه الثقافي وإن تكن له مكبوتاته ومحرماته التي يأنف الناس أو يتخوفون من التحدث حولها علناً خاصة في مجالات الدين والسياسة والجنس. ما نقصده بالنزوع التعبيري في الثقافة العربية هو أن الأفراد والجماعات يعبّرون عن أنفسهم تعبيراً عفوياً وبتهذيب أو شراسة بحسب الظروف، وخاصة ما يتعلّق بمشاعر المحبة أو البغض، والغبطة أو الحزن، والرضى أو الغضب، والتفاؤل أو التشاؤم، والانسجام أو النفور... الخ. مما يوحي بنزوع نحو العاطفية أكثر منه نحو العقلانية في التعامل مع الأحداث. وقد يأتي هذا التعبير في بعض الحالات من دون تدقيق منهجي يربط بين المسبّبات والنتائج بحسب خطة مدروسة ومن دون الكثير من الكبت والرقابة. وقد ينجم عن ذلك أن نتطوّع بالكشف عن

مكنونات يكون من الأفضل عدم التصريح بها، أو أن نكبت ما قد يكون من الأفضل الإفصاح عنه. إنما إذا ما حلّلنا هذه الظاهرة من منظور العلاقات الأولية وعلى صعيد أعمق، قد يكون بين أسباب هذه النزعة التعبيرية رغبة بتعزيز مثل هذه العلاقات الشخصانية.

على العكس من النزوع التعبيري من ناحية أخرى، نلاحظ ميلاً نحو الامتثال والرقابة الذاتية، وحتى ممارسة التقية في بعض الحالات التي ينجم عنها عقوبات صارمة كما في المجالات السياسية والدينية. أما في الحالات الأخرى، فنلحظ تشديداً على أهمية الكلمة والرمز والصورة في الثقافة العليا (أي ثقافة النخبة والمؤسسات) وفي الثقافة الشعبية وبخاصة الشفهية منها. وإننا سنتحدث عن أهمية الكلمة واللغة أو الصورة في تحديد العربي لهويته، في الفصل الثاني، وفي الأدب والرسم والهندسة والموسيقى في الفصل الثاني عشر حول التعبير الإبداعي. إن للصورة أهمية بالغة في الأمثال الشعبية وفي الأحاديث اليومية العادية. من ذلك ما يقال في التعزية لدى موت عزيز: «الحياة حديقة الله يقطف منها بين فترة وأخرى أجمل أزهارها».

هنا يجب أن نوضح بأنه لا بدّ من التحفظ في مدى التعميم حول هذه النزعة التعبيرية، أكانت سلبية أو إيجابية، فقد نقع ضحية المبالغة التي لا يجتنبها المستشرقون في الكثير من أدبياتهم حول الثقافة العربية. هنا يمكننا أن نقول بها بتحفظ من موقع نسبي، حين نقارنها بنزعة قول ما هو مختصر ومفيد وعادي الواسعة الانتشار في ثقافة المجتمعات الصناعية الرأسمالية، حيث يحجب الأفراد والجماعات نياتهم ومشاعرهم وأفكارهم في خدمة الأهداف المرجوة. وفي رأيي أن مثل هذه النزعة الأخيرة تتعلّق إلى حد بعيد بانتشار منطق العلم، الذي يتطلب أقصى ما يمكن من الربط بين الوسائل والغايات، ما يشجع ألا يتبرع المتكلم بغير ما هو مطلوب وضروري.

هذه هي بعض السمات العامة التي يتصف بها المجتمع العربي وثقافته العليا والشعبية. ذكرناها هنا باقتضاب على أن نتوسّع في وصفها مع غيرها في الأقسام والفصول اللاحقة من هذا الكتاب، وفي سياقاتها الاجتماعية والتاريخية والعامة والخاصة. ومن قبيل التحفظ وعدم إطلاق التعميمات المبسَّطة أيضاً، لا بدّ من الإشارة إلى ضرورة النظر إلى هذه السمات على أنها قابلة للتغير والتحول، وخاصة في هذه المرحلة الانتقالية من تاريخ المجتمع العربي، وعلى أن لها سلبياتها وإيجابياتها في المجالات والحالات المختلفة.

ومما نحذّر منه النظر إلى هذه السمات على أنها تشكّل ما يكثر تداوله في أدبيات الثقافة العربية في العقود الأخيرة، وأقصد بذلك مفهوم «العقل العربي». لست ممن يقولون بأن للمجتمع عقلاً أكان ذلك بالمعنى السلبي الذي استعمله رافايل باطي

(Raphael Patai) في كتابه **العقل العربي**[٢٣]، أو بالمعنى النقدي الإيجابي الذي استعمله محمد عابد الجابري في كتبه **تكوين العقل العربي**[٢٤] **وبنية العقل العربي**[٢٥] **والعقل السياسي العربي: محدّداته وتجلياته**[٢٦]. ومن طريف ما قرأت ربيع ١٩٨٨ افتتاحية في صحيفة تصدر في الرياض بعنوان **العقل السعودي**.

وقد قصد باطي بالعقل العربي «العقلية العربية»، أي تلك السمات المشتركة في الثقافة العربية، مركّزاً على السمات السلبية منها بالمقارنة مع الثقافة الغربية ومعمّماً إياها من دون تحفظ على مختلف العصور والبلدان، مفترضاً أن الثقافة العربية ثقافة سكونية. أما محمد عابد الجابري فقد حدّد مفهوم «العقل العربي» في غير مكان على أنه «الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصياتها، هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معها تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم أو تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية، كما تحمل وتعكس وتعبر، في ذات الوقت، عن عوائق تقدمهم وأسباب تخلفهم الراهن»، أو بأنه «العقل المكوَّن، أي جملة المبادئ والقواعد التي تقدمها الثقافة العربية للمنتمين إليها كأساس لاكتساب المعرفة، أو لنقل: تفرضها عليهم كنظام معرفي»[٢٧].

ثانياً: مقومات المجتمع العربي: البيئة والسكان والتفاعل بينهما

نقصد بمقومات المجتمع العربي تلك العناصر الأساسية التي يتكوّن منها ويرتكز عليها، وهي تشمل عادة البيئة، والسكان، والنظم والبنى والمؤسسات الاجتماعية، وأنماط الإنتاج والمعيشة، والعمليات والأنساق الاجتماعية، والثقافة، وغيرها. ومن أجل تكوين نظرة شاملة حول هذه المقومات، علينا أن نتناولها بالتحليل على ثلاثة مستويات على الأقل:

ـ مستوى البنى والنُظم والمؤسسات الاجتماعية وأنماط المعيشة ونوعية توزيع العمل، كل ذلك في سياقها التاريخي.

---

(٢٣) Patai, *The Arab Mind.*

(٢٤) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤).

(٢٥) محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(٢٦) محمد عابد الجابري، **العقل السياسي العربي: محدداته وتجلياته**، نقد العقل العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠).

(٢٧) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ١٣ ـ ١٥.

ـ مستوى الثقافة، أي القيم والتقاليد والعادات والرموز، والتعبيرات الإبداعية والاتجاهات الفكرية والعلمية، ونوعية وسائل العمل... الخ.

ـ مستوى شخصية الفرد والذات والدوافع والإدراك والتعلم والإرادة والوجدان والنزوع العقلي والعاطفي والإيماني الروحي.

سنكتفي في هذا الفصل بتناول تلك المقومات التي تتعلق بالبيئة والسكان، على أن نتوسّع في دراسة بقية المقومات الأساسية في الفصول والأقسام اللاحقة.

١ ـ البيئـة

ذكرنا سابقاً أن الوطن العربي يشغل مساحات شاسعة تمتد من الخليج وسلسلة الجبال التي تفصل بين العراق وإيران شرقاً والمحيط الأطلسي غرباً، ومن سلسلة جبال طورس التي تفصل بين سوريا وتركيا شمالاً إلى الصحراء الكبرى جنوباً. وفي امتداده هذا توجد بيئات ومناخات وأقاليم شديدة التنوع، هي كما يلي:

أ ـ مناطق صحراوية أو شبه صحراوية تشكّل ما يزيد على ٨٠ إلى ٨٥ بالمئة من مجمل مساحة الوطن العربي. وهي مناطق غير مسكونة إلا في ما ندر، ويسودها مناخ يتصف بندرة المطر والتطرف في درجة الحرارة، سواء في ارتفاعها نهاراً أو انخفاضها ليلاً. ويسيطر الجفاف في الغالبية العظمى من هذه المناطق بسبب الضغط العالي، الأمر الذي يمكن اعتباره، كما يقال، سبباً رئيسياً من أسباب نشوء الصحارى.

ب ـ السهول الساحلية التي توازي المحيط الأطلسي، وتحتضن البحر الأبيض المتوسط على طول امتداده بين شمال افريقيا وغربي سوريا الطبيعية، كأنما تدعي أمومته، كما تمتد موازية للبحر الأحمر والبحر العربي والخليج. وتتأثر الأجزاء الشمالية من المغرب العربي وشواطئ المتوسط الشرقية والمناطق الغربية من الجزيرة العربية، الموازية للبحر الأحمر، بضغط منخفض ينتج منه شتاء ممطر مع اعتدال في درجة الحرارة وصيف جاف وحار.

ج ـ الهضاب التي يزيد ارتفاعها على ١٥٠٠ قدم (٤٩٢ متراً) فوق سطح البحر، ومنها هضاب المغرب الكبير، وشبه الجزيرة العربية، وسوريا الطبيعية، وشمال العراق.

د ـ السهول الفيضية الداخلية التي كوّنتها الأنهر، مثل سهول النيل في مصر والسودان، ونهري دجلة والفرات في العراق، وسهول الليطاني والعاصي في لبنان وسوريا. وبالمقارنة مع حالة الجفاف في المناطق الصحراوية وتلك المناطق التي تعتمد على الري المطري في المغرب الكبير وسوريا الكبرى وبعض أجزاء العراق، تكتسب السهول الفيضية أهمية كبرى ولا سيما في ما يتعلق بالري النهري، ما أسهم في نشوء أقدم الحضارات والدول المركزية.

هـ - المرتفعات الجبلية التي تشمل سلسلة جبال في شمال غربي المغرب الكبير (الأطلس)، وفي سوريا الكبرى الغربية الموازية لساحل البحر الأبيض المتوسط وشبه الجزيرة العربية، الممتدة من الشمال إلى الجنوب بموازاة ساحل البحر الأحمر. وقد أسهمت المرتفعات الجبلية في المغرب الكبير وشرقي البحر المتوسط بمنع امتداد الصحراء حتى شواطئ المتوسط، الأمر الذي تمّ في ليبيا ومصر. كذلك أسهمت سلسلة الجبال في غربي الجزيرة العربية (وخاصة في اليمن حيث تمطر في موسم الصيف وتجف في الشتاء) بالحد من امتداد الصحراء وسيطرتها سيطرة تامة حتى الساحل.

و - الأودية التي تتخلّل المرتفعات الجبلية مثل وادي الأردن.

ز - الأحواض، كما في الربع الخالي والنفود والغور الذي يشمل البحر الميت (٣٩٥ متراً تحت سطح البحر)[٢٨].

٢ - السكان

يقدّر مجموع عدد سكان البلدان العربية في العقد الأخير من القرن العشرين بحوالى ٢٩٠ مليوناً، أي نحو ثمانية أضعاف ما كان عليه في مطلع القرن، حين قُدِّر بحوالى ٣٨ مليوناً. ولمجرد إعطاء فكرة عن تزايد السكان المطرد، نذكر أن عدد سكان الوطن العربي منذ قرن وربع القرن كان يقدّر بحوالى ٢٢ مليوناً (سنة ١٨٧٥)، أي أقل من نصف عدد سكان مصر، وأقل من سكان كل من العراق والسودان والجزائر والمغرب، في العقد الأخير من القرن العشرين.

أما تقديرات عدد سكان مصر، فقد كانت تقلّ عن ثلاثة ملايين عام ١٨٢٥، وبلغت حوالى ٥ ملايين في منتصف القرن التاسع عشر، وحوالى عشرة ملايين في نهايته. أما في القرن العشرين فقد بلغت حوالى ١٣ مليوناً عام ١٩١٧ وارتفعت إلى ١٦ مليوناً عام ١٩٤٠، وإلى ٢١ في منتصفه، و٤٢ عام ١٩٨٠، وبلغت عام ١٩٩٤ نحو ٦١ مليوناً ويتوقع أن تبلغ حوالى السبعين مليوناً في نهاية القرن[٢٩]. أذاع الجهاز

---

(٢٨) انظر: محمود طه أبو العلا، **جغرافية العالم العربي: دراسة عامة وإقليمية**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة الانجلو المصرية، ١٩٧٧)؛ Hassan S. Haddad and Basheer K. Nijim, eds., *The Arab World: A Handbook*, with a foreword by Ibrahim Abu-Lughod, AAUG Monograph Series; no. 9 (Wilmette, IL: Medina Press, 1978); W. B. Fisher, *The Middle East: A Physical, Social, and Regional Geography* (London: Methuen; New York: Dutton, [1950]); Mohammad Abdel-Kader Hatem, *Land of the Arabs* (London; New York: Longman, 1977), and Alasdair Drysdale and Gerald H. Black, *The Middle East and North Africa: A Political Geography* (New York: Oxford University Press, 1985).

(٢٩) احتسبت هذه الأرقام من: فوزي جرجس، **دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر** =

المركزي المصري للتعبئة والإحصاء تقريره لعام ١٩٩٦، وبحسب هذا التقرير بلغ عدد المصريين ٦١ مليوناً و٤٥٢ ألفاً، في مقابل ٥٠ مليوناً و٤٠٥ آلاف قبل عشر سنوات، ولم يذكر التقرير، لأسباب سياسية، عدد المسلمين والأقباط واكتفى بذكر عدد المساجد (٦٦٨٠١) والكنائس (٢٤٥٦). يرى المؤرخ المصري يونان لبيب رزق أن عدد المسيحيين يراوح بين ١٠ ملايين و١٢ مليون نسمة، بينما ترجّح تقديرات أخرى شبه رسمية أن عددهم ربما راوح بين ٦ و٨ ملايين نسمة.

وبالنسبة لتطور تزايد سكان بعض البلدان العربية، نذكر أن عدد سكان سوريا، بحسب المجموعة الإحصائية السورية، كان أقل من ثلاثة ملايين عام ١٩٤٣ وتضاعف إلى ستة ملايين عام ١٩٧٠، ثم بلغ حوالى ثمانية ملايين (تقديرات أخرى تقول حوالى ٩ ملايين) عام ١٩٨٠، ووصل إلى حوالى ١٤ مليوناً في ١٩٩٤، ويتوقع أن يصل إلى ١٦ مليوناً في نهاية القرن العشرين. وقدر عدد سكان المغرب الأقصى في مطلع القرن بحوالى ثلاثة ملايين، وخمسة ملايين عام ١٩٢٠، وتسعة ملايين عام ١٩٥٠، وأكثر من ١٧ مليوناً عام ١٩٧٥[٣٠]، وأصبح ٢٦ مليوناً في عام ١٩٩٤، ويتوقع أن يصل إلى ٢٩ مليوناً في نهاية القرن العشرين.

ويتصف وضع السكان في البلدان العربية بعدة سمات يشاركه معظمها العالم الثالث ومنها:

أ ـ الانفجار السكاني المتمثل بارتفاع معدل نمو السكان وانخفاض متدرج في معدل الوفيات نتيجة لتحسن أوضاع المعالجة الصحية. فقد كان معدل نمو السكان في النصف الأول من القرن العشرين حوالى ٢ بالمئة وأصبح في النصف الثاني يتراوح بين ٢,٥ بالمئة و٣,٥ بالمئة سنوياً. لقد ارتفع معدل الولادات فكان يتراوح في مطلع الثمانينيات بين ٣٠ و٥٠ بالألف من السكان في البلدان العربية المختلفة، وأصبح يتراوح في مطلع التسعينيات بين ٢١ و٤٩ (٢١ في قطر و٢٣ في الإمارات و٢٤ في الكويت و٢٥ في تونس و٢٧ في لبنان مقابل ٤١ في سوريا و٤٢ في ليبيا و٤٤ في عمان و٤٩ في اليمن). وبالمقارنة، انخفض معدل الوفيات بالألف من السكان، فأصبح يتراوح في مطلع التسعينيات بين حوالى ٢ في الكويت و٣ في الإمارات وقطر و٤ في البحرين و٥ في السعودية و٦ في عمان والأردن وسوريا وتونس و٧ في لبنان والعراق و٨ في مصر والمغرب و١٥ في السودان واليمن.

= **المملوكي** (القاهرة: مطبعة الدار المصرية؛ دار النديم، ١٩٥٨)؛ Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader* ([Cairo]: American University in Cairo Press, 1977), and World Bank, *Egypt: Alleviating Poverty during Structural Adjustment,* A World Bank Country Study (Washington, DC: The Bank, 1991), p. 33.

(٣٠) سعد الدين ابراهيم، «السكان والتحضر في المغرب،» **بحوث القاهرة في العلوم الاجتماعية**، السنة ٣، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٨٠).

المؤشرات الديمغرافية للبلدان العربية

البلد	المساحة (بالألف، كم مربع)	تقديرات السكان (بالمليون)				نسبة سكان المدن (بالمئة)	مرتبة التنمية الإنسانية بين بلدان العالم (١٧٤ بلداً)	
		١٩٦٠	١٩٨١	١٩٩٤	٢٠٠٠	١٩٩٧	١٩٩٦	١٩٩٩
الأردن	٩٨	١,٧	٣,٥	٥,١	٦,٤	٧٣	٧٠	٩٤
الإمارات	٨٤	٠,١	١,١	٢,٢	٢,٤	٨٥	٤٢	٤٣
البحرين	١	٠,٢	٠,٥	٠,٥	٠,٦	٩١	٣٩	٣٧
تونس	١٦٤	٤,٢	٦,٥	٨,٨	٩,٨	٦٣	٧٨	١٠٢
الجزائر	٢,٣٨٢	١٠,٨	١٩,٥	٢٧,٤	٣١,٦	٥٧	٦٩	١٠٩
جيبوتي	٢٢	٠,١	٠,٣	٠,٦	٠,٦	٨٣	١٦٤	١٥٧
السعودية	٢,١٥٠	٤,١	٩,٣	١٧,٨	٢١,٧	٨٤	٦٣	٧٨
السودان	٢,٥٠٧	١١,٢	١٩,٢	٢٦,١	٢٩,٨	٣٣	١٤٦	١٤٢
سوريا	١٨٥	٤,٦	٩,٠	١٣,٨	١٦,١	٥٣	٩٢	١١١
الصومال	٦٣٨	٣,٨	٤,٤	٩,٠	١٠,٨	—	١٧٢	—
العراق	٤٣٥	٦,٨	٣,٥	١٩,٦	٢٣,١	٧٦	١٠٩	١٢٥
عمان	٢١٢	٠,٦	٠,٨	٢,١	٢,٧	٨٠	٨٢	٨٩
فلسطين	٢٦	—	٣,٨	—	—	—	—	—
قطر	١١	—	٠,٢	٠,٥	٠,٦	٩٢	٥٠	٤١
الكويت	١٨	٠,٣	١,٥	١,٨	٢,٠	٩٧	٥١	٣٥
لبنان	١٠	١,٩	٣,٢	٢,٩	٣,٣	٨٩	٩٧	٦٩
ليبيا	١,٧٥٧	١,٣	٣,١	٥,٢	٦,٤	٨٦	٥٩	٦٥
مصر	١,٠٠١	٢٧,٨	٤٣,٣	٦٠,٩	٦٨,١	٤٥	١٠٦	١٢٠
المغرب	٤٤٧	١١,٦	٢٠,٩	٢٦,٠	٢٩,٠	٥٣	١٢٣	١٢٦
موريتانيا	١,٠٣١	١,٠	٢,٠	٢,٢	٢,٦	٥٤	١٤٩	١٤٩
اليمن	٥٢٨	٥,٢	٩,٥	١٤,٣	١٨,١	٣٥	١٤٢	١٤٨

المصادر: احتسبت من: World Bank: *World Development Report, 1980*; *1981*; *1982*; *1983*; *1984*; *1985*; *1986*; *1987*; *1988*; *1989*; *1990*; *1991*; *1992*; *1993*; *1994*; *1995* (Washington, DC: The Bank; Oxford: Oxford University Press, 1980-1995), and United Nations Development Programme [UNDP], *Human Development Report, 1990*; *1991*; *1992*, *1993*; *1994*; *1995*; *1996*; *1997*; *1998*; *1999* (New York: UNDP; Oxford University Press, 1990-1999).

ب ـ تبدو كثافة السكان قليلة نسبياً في عدد من البلدان العربية بحسب مساحاتها العامة، فقد قدرت في مطلع الثمانينيات بحوالى ١٢ بالكيلومتر المربع في مجمل مساحة الوطن العربي، متراوحة بين واحد بالكيلومتر مربع فقط في ليبيا و٤٣٧ في البحرين. وفي ما بين هذين النقيضين، كانت تتفاوت الكثافة بين ٢ و٨ في الجزائر وموريتانيا والصومال والسودان وعمان وقطر والسعودية والإمارات، وبلغت ٢٠ في الأردن و٢٦ في العراق و٣٦ في تونس و٣٧ في مصر و٤١ في سوريا

و٤٢ في المغرب و٧٤ في الكويت و٢٦٢ في لبنان.

أما حين نأخذ المساحات الصحراوية بعين الاعتبار (ونكتفي بالمناطق المسكونة)، فنجد أن الكثافة كانت قد قفزت إلى ١٠٤٩ في مصر (إن ٩٦ بالمئة من مساحة مصر هي أرض صحراوية غير مسكونة إلا في ما ندر، وإلى ٧٥٠ في كل من قطر والبحرين، و١٣٢ في الكويت، و٩٠ في الأردن، و٤٧ في العراق، و٥٣ في سوريا. ويجب أن تكون هذه الكثافات قد تزايدت وستستمر بالتزايد في المستقبل بتزايد السكان وبقاء المساحات الصحراوية غير المسكونة على حالها. ومن أقصى ما بلغته منطقة غزة في فلسطين أن عدد سكانها في منتصف التسعينيات تزايد بنسبة حوالى ٥ بالمئة فأصبح حوالى تسعمئة ألف يعيشون في بقعة ضيقة تبلغ مساحتها ١٤٠ ميلاً أو ٣٦٠ كيلومتراً مربعاً، فأصبحت كثافة السكان حوالى ٢٥٠٠ في الكيلومتر المربع.

ومن هنا الخلل الكبير في توزع السكان، فيذكر عبد الباسط عبد المعطي أن ٩٩ بالمئة من سكان مصر يتمركزون في ٣,٦ بالمئة من المساحة الكلية للوطن المصري، بكثافة بلغت في تعداد ١٩٧٦ في هذه النسبة من المساحة الكلية للوطن أكثر من ألف نسمة في الكيلومتر المربع. ومما يزيد من الخلل السكاني الهجرة من الريف إلى المدن. ثم هناك محافظات جاذبة للهجرة (منها في مصر: القاهرة، الإسكندرية، الجيزة، بور سعيد، السويس) ومحافظات طاردة[٣١].

ج ـ إن الشعب العربي في مجمله شعب فتي بسبب ارتفاع نسبة من هم دون الخامسة عشرة من العمر. وكثيراً ما ترتفع هذه النسبة إلى ٤٥ بالمئة من مجموع السكان (وهي بين أعلى النسب في العالم إذ تبلغ ٣٧ بالمئة في العالم ككل و٤٢ بالمئة في بلدان العالم الثالث و٢٨ بالمئة في البلدان المتقدمة). وتقل نسبة الذين تجاوزوا ٦٥ سنة من العمر في البلدان العربية بالمقارنة مع غيرها (بعض التقديرات تقول إنها تبلغ ٥ بالمئة فقط). بذلك يتصف الهرم السكاني العربي باتساع القاعدة والضيق المتدرج. غير أن معدل توقعات العمر في حالة تزايد. في تقديرات عام ١٩٨١، تراوح هذا المعدل في البلدان العربية بين ٤٢ و٧٠ سنة (أما في عام ١٩٩٢ فحسب، فقد تراوح بين ٤٧ و٧٥). وفي عام ١٩٩٧ ارتفع معدل توقعات العمر إلى ٧٦ في الكويت و٧٥ في الإمارات و٧٣ في البحرين و٧٢ في قطر وعمان و٧١ في السعودية و٧٠ في كل من لبنان وليبيا والأردن وتونس. وتراوح هذا المعدل بين ٦٩ في كل من سوريا والجزائر

---

(٣١) عبد الباسط عبد المعطي، **التركيب السكاني في إطار التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي في الأقطار العربية: حالة مصر**، سلسلة دراسات حول السكان والتنمية في الوطن العربي؛ ٣ ([تونس]: جامعة الدول العربية، [د. ت.]).

و٦٧ في المغرب و٦٢ في العراق. وتدنى إلى ٥٨ في اليمن و٥٥ في السودان و٥٤ في موريتانيا و٥٠ في جيبوتي.

د ـ في ما يتعلق بالتعليم، كانت نسبة الأمية في الربع الثالث من القرن العشرين ما تزال حوالى ٦٠ بالمئة للذكور و٨٥ بالمئة للإناث، غير أن هذا المعدل أخذ ينخفض بسبب تزايد الانتساب للمدارس في مختلف مراحل التعليم. من ذلك أن عدد معاهد التعليم العالي ازداد خلال عشرين سنة بين ١٩٥٠ و١٩٧٠ من ١٨ إلى ٧٥، فيما ازداد عدد طلابها من ٥٢ ألفاً إلى ٤٢٥ ألفاً. في أواخر السبعينيات (وهذه فترة فاصلة)، ازدادت نسبة الانتساب في المدارس الابتدائية في جميع البلدان العربية من ٣٩ بالمئة للأطفال بين ٦ ـ ١١ سنة من العمر (٢٨ بالمئة للإناث و٥٠ بالمئة للذكور) عام ١٩٦٠ إلى ٤٨ بالمئة عام ١٩٦٥، وإلى ٥١ بالمئة عام ١٩٧٥، وإلى ٦٠ بالمئة عام ١٩٧٧ (٤٦ بالمئة للإناث و٧٢ بالمئة للذكور).

واستمر تزايد نسبة الانتساب هذه بعد ذلك، وبخاصة في بعض البلدان العربية، فازدادت في سوريا من ٥١ بالمئة عام ١٩٦٠ إلى ٨٠ بالمئة عام ١٩٧٠ وإلى ٩٩ بالمئة عام ١٩٨٠، وفي عمان من ٣ بالمئة عام ١٩٧٠ إلى ٦٩ بالمئة عام ١٩٨٠، وفي الجزائر من ٣٦ بالمئة عام ١٩٦٠ إلى ٦٠ بالمئة عام ١٩٧٠ وإلى ٨١ بالمئة عام ١٩٨٠. وفي مصر ازداد عدد الطلبة في المرحلة الابتدائية من مليون عام ١٩٥٢ إلى حوالى سبعة ملايين عام ١٩٨٩ بمعدل نمو سنوي قدره حوالى خمسة بالمئة. وفي المرحلة الثانوية، ازداد العدد من ١٥٤ ألفاً إلى حوالى أربعة ملايين خلال الفترة ذاتها، أي بمعدل سنوي قدره تسعة بالمئة. أما من حيث التعليم الجامعي فقد ازداد الانتساب بمعدل سنوي قدره سبعة بالمئة، من ٣٧ ألفاً إلى حوالى نصف مليون عام ١٩٩١، ومع هذا يرينا المصدر نفسه أن نصف الشعب فوق العاشرة من العمر كان حتى ١٩٨٦ ما يزال أمياً[٣٢].

من ناحية أخرى، ظلّت نسبة الانتساب خلال الفترة ذاتها ـ أي بين عام ١٩٦٠، وعام ١٩٧٠، وعام ١٩٨٠ ـ منخفضة في بعض البلدان العربية بالمقارنة مع غيرها، كما في السودان (من ١٢ بالمئة إلى ٢٤ بالمئة إلى ٣٧ بالمئة)، وفي المغرب (من ٣٣ بالمئة إلى ٣٤ بالمئة إلى ٤٦ بالمئة). وإذا ما اتخذنا عام ١٩٦٠ كنقطة البداية (Base Line) (١٠٠ بالمئة) نجد أن عدد طلبة المدارس الابتدائية في البلدان العربية قد ازداد ٣٤٩ بالمئة عام ١٩٧٧ بالمقارنة مع ارتفاع بلغ ٥٢٨ بالمئة في المرحلة المتوسطة و٧٠٠ بالمئة في المرحلة الثانوية. ونوعياً، تحسّن التعليم إلى حد ما، فقد انتشر في المناطق

(٣٢) انظر: منير بشور، **اتجاهات في التربية العربية على ضوء تقرير «استراتيجية تطوير التربية العربية»** (بيروت: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٢).

الفقيرة والريف وشمل الإناث وأصبح عاماً بدلاً من أن يكون خاصاً. كذلك أصبح معرباً وأكثر التصاقاً بالحاجات الحياتية[٣٣].

وقد ورد في تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية لعام ١٩٩٥ أن نسبة معرفة القراءة عند البالغين (Adult Literacy Rate) (وهم من بلغ ١٥ سنة من العمر أو أكثر) وصلت عام ١٩٩٢ إلى ٩١ بالمئة في لبنان و٨٤ في البحرين والأردن و٧٨ في الإمارات وقطر و٧٧ في الكويت و٧٢ في ليبيا و٦٨ في سوريا و٦٣ في تونس و٦١ في السعودية و٥٧ في الجزائر و٤٩ في مصر و٤٣ في السودان و٤١ في المغرب و٣٦ في موريتانيا.

أما تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية لعام ١٩٩٩ فيرينا أن معدل معرفة القراءة عند البالغين لعام ١٩٩٧ زاد على ثمانين بالمئة في كل من الأردن والبحرين ولبنان وقطر والكويت، وتراوح بين ٧٠ و٧٧ بالمئة في ليبيا والإمارات العربية المتحدة والسعودية وسوريا، وبين ٦٠ و٦٧ بالمئة في عمان وتونس والجزائر، وبلغ ٥٣ بالمئة في كل من مصر والسودان، وتدنى إلى ٤٨ بالمئة في جيبوتي و٤٦ بالمئة في المغرب و٤٣ بالمئة في اليمن و٣٨ في موريتانيا.

وقد وجد بشور أن التوزيع المئوي لمجموع الطلاب في البلدان العربية عام ١٩٩٠ بلغ ٦٢ بالمئة في المرحلة الابتدائية و٣٣ في المرحلة الثانوية و٥ في مرحلة التعليم العالي. كذلك وجد أن عدد الطلاب في التعليم العالي لكل مئة ألف من السكان بلغ في عام ١٩٩٠ الأرقام التالية لبعض البلدان العربية: مصر ١٦٩٨، الجزائر ١١٤٦، المغرب ٩٥٨، السعودية ١٠٨٩، بينما بلغ ٥٢١٥ في كندا و٢٦٥٦ في إسرائيل. ويتدنى نصيب المرأة عن نصيب الرجل في البلدان العربية في جميع الأوجه والمستويات، فقد بلغت نسبة الأمية بين الإناث ٦٢ بالمئة عام ١٩٩٠ مقابل ٤٥ بالمئة في البلدان النامية الأخرى[٣٤].

أما نسبة الإنفاق المئوية على التعليم من الناتج القومي العام (GNP) لعام ١٩٩٠ فهي على التوالي ١,٩ بالمئة في الإمارات، و٣,٤ بالمئة في قطر، و٦,١ في تونس، و٦,٢ في السعودية، و٤,١ في سوريا، و٥,٩ في الأردن، و٩,١ في الجزائر، و٣,٥ في عمان، و٦,٧ في مصر، و٥,٥ في المغرب.

هذا على صعيد التزايد التربوي الكمي. أما من حيث التحسن النوعي النسبي، فإننا نجد أن التعليم في البلدان العربية ما زال متخلفاً. ومؤخراً في منتصف

---

(٣٣) انظر: منير بشور، **التربية العربية** (بيروت: دار نلسون، ١٩٩٥)، ص ٥٧ و٧٣.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٧٦.

التسعينيات، استعرض منير بشور عدداً من التقارير حول مستقبل التربية في الوطن العربي وأورد ما توصل إليه بعضها من أن «التعليم الذي كان من المفترض أن يساعد بلادنا على مجابهة مشكلات التخلّف، يصبح هو ذاته مشكلة معقّدة، تضاف إلى مشكلات التخلّف الأخرى، كالفقر والمرض والاستبداد»، ثم يضيف قائلاً «إن الفجوة بين البلدان العربية والبلدان الصناعية هي على أخطر ما تكون في مستوى التعليم العالي. . . حتى في الأمور المتعلقة بالكم»[٣٥].

هـ ـ وفي ما يتعلّق بسكان المدن (الموضوع الذي سنعالجه في الفصل الثالث بالمقارنة مع الريف والبداوة)، فإننا نجد أن نسبتهم في تزايد مذهل بسبب الهجرة إلى المدينة، إضافة إلى النمو السكاني الطبيعي. ارتفعت نسبة سكان المدن من ١٠ بالمئة في بداية القرن العشرين إلى حوالى ٤٠ بالمئة في السبعينيات، ويتوقع أن تصل إلى حوالى ٧٠ بالمئة في نهاية القرن. وبين أهم الظواهر أن التزايد المذهل كثيراً ما يحدث في مدينة واحدة إلى ثلاثة على حساب المدن الأخرى، مما يسبّب خللاً في توزيع السكان، وبالتالي في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كما سنرى في ما بعد.

وتتفاوت نسبة سكان المدن بشكل ملحوظ من بلد عربي الى آخر، فزاد في عام ١٩٩٧ بحسب تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية لعام ١٩٩٩ على أكثر من ٨٠ بالمئة في بلدان الخليج حتى يمكن تسميتها «بلدان ـ مدن» إذ قدرت بـ ٩٧ بالمئة في الكويت و٩٢ في قطر و٩١ بالمئة في البحرين و٨٥ بالمئة في الإمارات و٨٤ بالمئة في السعودية و٨٠ بالمئة في عمان. وبلغ سكان المدن خارج الخليج ٨٩ بالمئة في لبنان و٨٦ بالمئة في ليبيا و٧٦ بالمئة في العراق و٧٣ بالمئة في الأردن و٦٣ بالمئة في تونس و٥٧ بالمئة في الجزائر و٥٣ بالمئة في كل من سوريا وموريتانيا. مقابل هذا هناك بلدان عربية ما يزال معظم سكانها يعيشون في الريف كمصر (٥٥ بالمئة) والمغرب (٥٧ بالمئة) واليمن (٦٥ بالمئة) والسودان (٦٧ بالمئة).

ويكتسب موضوع الهجرة من الريف إلى المدينة (كما سنرى في الفصل الرابع) أهمية خاصة، ليس فقط بسبب نسبة الهجرة هذه وتزايدها مع الوقت، إنما بسبب ما لهذه الظاهرة من تأثيرات ومضاعفات بالغة الخطورة في مجالات الحياة المختلفة، ولا سيما في مجالات التنمية ومشكلات الحياة العائلية، وتأمين الخدمات الاجتماعية كالسكن والتعليم والصحة والمواصلات والغذاء والترفيه، وحتى الاستقرار النفسي والسياسي بشكل عام. وتكتسب هذه الهجرة أهمية خاصة لكونها جزءاً من ظاهرة عالمية.

---

(٣٥) المصدر نفسه.

و ـ ثم هناك ظاهرة هجرة اليد العاملة من عدد من البلدان العربية (اليمن، مصر، سوريا، الأردن، فلسطين، لبنان) إلى الأقطار المنتجة للنفط. وكان حجم هذه الهجرة قد تضاعف من الفترة السابقة لعام ١٩٧٣ إلى منتصف السبعينيات من حوالى ٦٨٠ ألفاً إلى مليون وثلث المليون. وقُدر أن هذا الحجم ارتفع إلى حوالى أربعة ملايين في منتصف الثمانينيات، عندما بلغ حجم هجرة العمال العرب وغير العرب حوالى ١١ مليوناً، فشكّل الوافدون ٤٣ بالمئة من مجموع السكان في البلدان العربية المنتجة للنفط[٣٦]. وقد تسببت الأزمات الناتجة من الخلافات بين الحكومات العربية بالاستعاضة من العمال العرب بعمال أجانب من آسيا وغيرها.

ومن أجل إعطاء مثل حسي على تأثير هجرة العمال إلى بلدان الخليج في الوضع السكاني، نذكر هنا أن إحصاءات وزارة التخطيط الكويتية تظهر أن الكويتيين ما زالوا حتى منتصف ١٩٩٥ أقلية في بلادهم. تظهر الإحصاءات هذه أن عدد سكان الكويت في تلك الفترة بلغ ١,٨٨ مليون، يشكّل غير الكويتيين بينهم أكثر من ٦٣ بالمئة (أي ان هناك حوالى ٦٩٥ ألف مواطن كويتي مقابل مليون و١٨٦ ألف غير كويتي). ومما يزيد من اتكالية الكويتيين على الوافدين أن نصف الكويتيين تقريباً دون الخامسة عشرة من العمر بينما ٨٠ بالمئة من الوافدين هم فوق هذا العمر.

وزيادة في التأثير في تركيبة الكويت نجد أن هذه الإحصاءات الرسمية تدلّ على أن السكان غير العرب يشكّلون حوالى ٣٢ بالمئة من سكان الكويت فيما يشكل العرب الوافدون أقل من ٢٥ بالمئة، وأن من يُعرفون بـ «بدون» جنسية يزيدون على ٦ بالمئة. ثم ان نسبة الكويتيين من القوى العاملة هي أقل من ١٧ بالمئة وتعمل الغالبية العظمى من هؤلاء في وظائف حكومية[٣٧].

وقد أدت هجرة العمال إلى قيام مشكلة كثرة الأجانب في دول الخليج (شكّل الأجانب من مجمل القوى العاملة في مطلع الثمانينيات ٨٥ بالمئة في الإمارات العربية المتحدة و٨١ بالمئة في قطر و٧٥ بالمئة في المملكة العربية السعودية و٧٠ بالمئة في الكويت). وقد لجأت هذه الدول لسياسات سكانية توازن بين مواطني البلد والوافدين من مختلف الجنسيات. من هذه السياسات طرد الفلسطينيين (بعد تحرير الكويت في الشهر الثاني من عام ١٩٩١ انخفض عدد الفلسطينيين من ٤٠٠ ألف إلى ٣٠ ألفاً؛ كما تم طرد مئتي عائلة فلسطينية من قطر) والإيرانيين واليمنيين (طرد ٨٠٠ ألف يمني

---

(٣٦) Saad Eddin Ibrahim, *The New Arab Social Order: A Study of the Social Impact of Oil Wealth*, Westview Special Studies on the Middle East (Boulder, CO: Westview Press; London: Croom Helm, 1982).

(٣٧) *Kuwait in Brief* (January 1996).

من السعودية بعد أن عاشوا فيها زمناً طويلاً) وغيرهم، والتقاعد المبكر. وبين السياسات السكانية المتبعة استبدال العمال العرب بعمال آسيويين، والحد من السماح للعمال الأجانب باستقدام أفراد عائلاتهم للإقامة معهم، مما تسبّب بوجود نسبة عالية من الذكور مقابل النساء بين الوافدين الأجانب (بلغت هذه النسبة في السعودية في مطلع التسعينيات ٨ رجال لكل امرأة). وبينما شكّل من هم دون ١٥ سنة من العمر ٤٥ بالمئة من مواطني عموم سكان الخليج، تراوحت أعمار ٧١ بالمئة من الوافدين الأجانب بين ٢٠ و٤٩ سنة[٣٨].

وفي تقرير نشرته صحيفة **نيويورك تايمز** بتاريخ ٢٠/٣/١٩٩٩ حول الوضع الاقتصادي في المملكة العربية السعودية، ورد أن ٦٧ بالمئة من قوات الحكومة العاملة و٩٥ بالمئة من شاغلي الوظائف الخاصة هم من الوافدين الأجانب، بسبب أن السعوديين «غير قادرين أو غير راغبين بوظائف ذات رواتب يرضى بها غيرهم من العمال الأجانب». وبسبب كل ذلك يقول علي خليفة الكواري أن الخلل السكاني في بلدان مجلس التعاون لدول الخليج العربية هو «مشكلة هيكلية كثر الحديث عنها منذ عقدين من الزمن، وما زالت هذه المشكلة حتى وقتنا الحاضر [منتصف التسعينيات] تتفاقم، وتنذر بمخاطر مصيرية»، موضحاً، مثلاً، ان تقدير سكان قطر ارتفع إلى ٥٥٩ ألف نسمة في منتصف عام ١٩٩٣، وقد بلغ عدد القطريين منهم ١٢٦ ألف نسمة، والعرب ١٠٦ آلاف نسمة، والأجانب ٣٢٧ ألف نسمة[٣٩].

ثم إن هناك هجرة العرب إلى أوروبا وأمريكا واستراليا وافريقيا، بما فيها هجرة الأدمغة، ما يشكّل نزيفاً مستمراً يزداد خطورة. بين أخطر هذه الهجرات تلك الهجرة من الجزائر والمغرب إلى أوروبا، وهي خطورة مزدوجة من حيث خسارة بلدان المغرب من ناحية، والمشاكل التي يعانيها المهاجرون من ناحية أخرى، إذ شكّلوا أقلية معرضة للتمييز، الأمر الذي يسبّب تأزماً في العلاقات بين أوروبا وبلدان المغرب.

وأخيراً هناك مشكلة سكانية بالغة الخطورة هي محدودية مشاركة المرأة في الحياة العامة، فلا تشكّل حتى عام ١٩٨٥ بحسب الإحصاءات الرسمية سوى سبعة بالمئة من القوى العاملة في البلدان العربية. لزمن طويل، ولأسباب عائلية وثقافية واقتصادية وخلقية، يجري حصار على المرأة داخل الأسرة فتنشط فقط داخل المنزل، حيث لا تكافأ على جهدها وتضحياتها الكبرى. وهي حين تعمل خارج المنزل في بعض

---

(٣٨) Baquer Salman Al-Najjar, «Population Policies in the Countries of the Gulf Co-operation Council: Politics and Society,» *Immigrants and Minorities*, vol. 12, no. 2 (July 1993).

(٣٩) علي خليفة الكواري، «عودة إلى أسباب الخلل السكاني: «حالة قطر»،» **شؤون اجتماعية**، السنة ١٢، العدد ٤٧ (خريف ١٩٩٥)، ص ٩٩.

الأعمال التقليدية كالتعليم والتمريض والسكريتاريا والحياكة والخياطة والتنظيفات والزراعة والاعتناء بالماشية وغيرها، فإنها تفعل ذلك من دون مقابل أو بأجور منخفضة جداً، ومن دون اعتراف بإنتاجية أعمالها.

ويرينا تقرير الأمم المتحدة حول التنمية البشرية لعام ١٩٩٣ أن حصة المرأة من مجموع السكان الناشط اقتصادياً ازداد في البلدان الصناعية إلى ٤٢ بالمئة. مقابل هذا ازدادت هذه الحصة في آسيا الشرقية إلى ٤٣ بالمئة، وفي أمريكا اللاتينية إلى ٣٢ بالمئة، وفي البلدان العربية إلى ١٣ بالمئة فقط. ويرينا هذا التقرير أيضاً أن إنجازات المرأة في التعليم لا تنعكس في مجالات العمل بالقدر المنتظر، فحتى ١٩٩٠ كانت نسبة النساء الناشطات في الحياة الاقتصادية تتراوح بين ٦ بالمئة و٧ بالمئة في السعودية والإمارات وقطر، وبين ٢٠ بالمئة و٢٧ بالمئة في المغرب والعراق ولبنان وتونس، بالمقارنة مع المعدل العام لمجموع البلدان العربية الذي بلغ بحسب هذا التقدير ١٦ بالمئة. وفي عام ١٩٩٩، أعلنت حكومة المغرب أن أمية النساء بلغت ٦٧ بالمئة مقابل ٤١ بالمئة للرجال، مما له تأثيره في مساهمة المرأة في الحركة الاقتصادية التي تبلغ نسبتها ١٧ بالمئة[٤٠].

وكما يحدّ الحصار والأمية من مشاركة المرأة في الحياة الاقتصادية، كذلك يحدّ من مشاركتها في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، فتحرم من كثير من الحقوق الإنسانية في وقت تكثر فيه المطالبة بتنشيط المجتمع المدني. ومع هذا نشأت تنظيمات نسائية تعمل في مجالات الخدمات الاجتماعية، والعناية الصحية، وتنظيم الأسرة، والدراسات والنشر والتوعية، والصناعات الصغرى وغيرها.

٣ ـ العلاقات التفاعلية بين البيئة والسكان

ليست البيئة والسكان مقومات مجتمعية منعزلاً بعضها عن البعض الآخر كما قد يبدو من خلال معالجتنا لها حتى الآن. إنهما يشكّلان معاً وحدة متراصة عضوية في أساس التجمع الإنساني، وقد استدعى تفاعلهما وتشابكهما قيام علم خاص هو الإيكولوجيا (Ecology). وترينا نتائج الدراسات الإيكولوجية أن العلاقة بين السكان والبيئة ليست مجرد علاقة تلاؤم وانسجام، بل هي أيضاً علاقة فعل وانفعال وخلق واكتشاف واختراع وهيمنة واستغلال وإفساد وإصلاح. ومن هنا ضرورة الدعوة لمزيد من المحافظة على البيئة.

وربما لا تضاهى أهمية هذا التشابك والتداخل والتفاعل في الوطن العربي

(٤٠) الحياة، ٩/٣/١٩٩٩.

بالذات، فينتج منها ظواهر مهمة نصفها هنا باختصار، على أن نتمكّن من تطويرها في سياقات أخرى في هذا الكتاب:

أ ـ تتوزع بيئة الوطن العربي ـ كما ذكرنا سابقاً ـ إلى مناطق صحراوية، وشبه صحراوية، وسهول ساحلية، وسهول فيضية داخلية، ومرتفعات جبلية، وأودية، وأحواض. والمهم هنا ما ينتج من التفاعل بين السكان وهذه المناطق من تنويعات في أنماط المعيشة تشمل قيام حياة بدوية رعوية، وما يرافقها من قبلية وتنقل وغزو وفروسية وكرم وشجاعة ومروءة وإباء، وحياة زراعية ريفية قروية، وحياة حضرية تجارية إدارية[٤١].

ب ـ تتنوّع الشعوب والثقافات المتمازجة عبر تاريخ طويل يعود إلى آلاف السنين، من مصرية وسومرية وبابلية وآشورية وكلدانية وفينيقية وأكادية وأمورية وكنعانية وعربية وبيزنطية وبربرية وافريقية وآسيوية... الخ. وقد تمت هجرات متعددة خلال مختلف العصور منذ أقدم الأزمنة التاريخية وما قبل التاريخية المعروفة بين أقاليم ما يعرف الآن بالوطن العربي فشملت، خاصة، هجرات متعددة (إنما متفاعلة) من شبه الجزيرة العربية إلى الهلال الخصيب، ومصر والسودان، والمغرب.

ج ـ نشأت أقاليم ذات مزايا خاصة مثل المغرب العربي الكبير (الذي يضمّ ليبيا وتونس والجزائر والمغرب الأقصى)، وتبلغ مساحته ٤,٧١٥,٤٤٣ كيلومتراً مربعاً، فيكاد يشكّل أكثر من ثلث مساحة الوطن العربي، ووادي النيل، والهلال الخصيب، وشبه الجزيرة العربية.

د ـ تفاعلت الحضارة العربية، خاصة بعد انتشار الإسلام، مع عدة حضارات خارج الوطن العربي، بالإضافة إلى تفاعلها الحيوي والحميم مع الحضارات التي تكوّنت ضمنه والتي سبق أن أشرنا إليها. وبين أهم الحضارات الأخرى خارج الوطن العربي التي تفاعلت معها الفارسية واليونانية والافريقية وغيرها.

هـ ـ ظهور الديانات التوحيدية أولاً في مصر، ثم اليهودية والمسيحية والإسلام، وكانت قد سبقتها أديان ومذاهب عديدة غنية في أساطيرها وتعبيراتها الإبداعية.

و ـ اكتسب الوطن العربي أهمية استراتيجية تاريخية واقتصادية وحضارية وسياسية بسبب موقعه المركزي في وسط العالم. وقد كان دائماً وسيطاً ووسطياً ومَعْبَراً تجارياً وحضارياً بين الشرق والغرب والجنوب والشمال، ومطمحاً من قبل مختلف الامبراطوريات التي نشأت فيه أو خارجه.

---

(٤١) انظر القسم الثاني من هذا الكتاب.

ثالثاً: منهج الكتاب ومحتوياته

نصف منهج هذا البحث بأنه اجتماعي تحليلي نقدي من موقع عربي، فيطمح أن يكون بالتالي، وإضافة إلى ذلك، منهجاً بنيوياً مقارناً دينامياً جدلياً. ومهما كانت مفاهيمنا لهذه المصطلحات، فإنني أريد لهذا المنهج الذي سأحاول اتباعه في دراسة المجتمع العربي بشموليته، أن يستنير بالمبادئ التالية:

١ ـ نحلّل الظواهر التي ندرسها في سياقها الاجتماعي والتاريخي وفي إطار المجتمع العربي ككل، وليس باعتباره مجموعة كيانات سياسية قائمة بذاتها ولذاتها وتدور مستقلة كل منها في فلكها الخاص. إن نقطة البداية هي المجتمع العربي في التاريخ، وفي إطاره ندرس الثقافة والدين والسياسة ليس على أنها هي أيضاً قائمة بذاتها ولذاتها، بل على أنها منبثقة من الواقع الاجتماعي ومتصلة به كما أنها متصل بعضها ببعض.

٢ ـ ننظر إلى المجتمع على أنه متغير وليس ساكناً. إنه في حالة صيرورة وتكوُّن وليس تكراراً مستمراً لما مضى. بكلام آخر، ليس المجتمع العربي كائناً تاماً مكوّناً جاهزاً ومخلوقاً في البدء. بل هو متطور ومتحوّل في هويته وثقافته ومفاهيمه وأنظمته ومؤسساته بحسب أوضاعه وظروفه ومواقعه وصراعاته المستجدة. وكما ننظر إلى المجتمع، كذلك ننظر إلى الجماعات وإلى الإنسان على أنه كائن اجتماعي ينشأ ويتكوّن ويحدّد أهدافه ومطامعه، ويتمسك بتقاليده أو ينصرف عنها من خلال التفاعل الاجتماعي وليس بالعزلة عن المجتمع والآخرين. الإنسان كما ننظر إليه لا يولد جاهزاً تاماً يمتلك شخصية وعقلاً وذاتاً وروحاً ونفساً وهوية، بل تتكوّن هذه كلها بالتفاعل الاجتماعي. ونذهب أبعد من ذلك، فنقول إن شخصية الإنسان لا تكتمل في السنوات الأولى من حياته، فالتنشئة عملية مستمرة طيلة الحياة.

ونتناول قوى التغيير على أساس التناقضات الداخلية والخارجية، وبفعل التحديات التاريخية، والتفاعل مع المجتمعات الأخرى، واكتشاف أو صنع موارد جديدة (كالنفط)، واقتباسات مستعارة أو مخترعَة. لذا ننظر إلى الغرب في القرن العشرين على أنه تحدٍّ تاريخي وليس نموذجاً نسعى إلى تقليده أو الاقتداء به.

٣ ـ يعتمد هذا البحثُ التحليلَ الطبقي والربطَ بين السلوك والمواقع في البنى الاجتماعية. إن سلوك الجماعات والأفراد مرتبط بمواقعها في البنية الاجتماعية ومصالحها وحاجاتها الأساسية. لذلك ننظر إلى الولاءات والصراعات الطائفية والعرقية والقبلية وغيرها في سياقها الاجتماعي ـ الاقتصادي ـ السياسي على أنها قناعات تُخفي عمقياً تراتبات اجتماعية بنيوية تقوم العلاقات فيها على الاستغلال والهيمنة. من هنا تشديدنا على نوعية علاقات القوة بين الأفراد والجماعات والمجتمعات. وبقدر ما يزداد

الاندماج بالنظام الاقتصادي العالمي وترسّخ العولمة، بقدر ما تتصل التناقضات الطبقية الداخلية بالتناقضات الخارجية. من هنا الصلة العميقة في المجتمع العربي الحديث بين الصراع الطبقي (الذي كثيراً ما يكون خفياً ومقنّعاً) والصراع القومي. في هذا الإطار وليس باستقلال عنه، يجب أن ندرس الصراع الثقافي أيضاً، فنقول إن الصراع مع الغرب ليس في الأساس صراعاً أو تصادماً حضارياً ودينياً، كما يدعي البعض من أمثال صموئيل هانتنغتون[٤٢]، بل هو صراع ينتج من التناقضات في المصالح والمواقع ومن علاقات القوة التي يمارسها الغرب على العرب في فرض هيمنته من خلال العولمة وغيرها.

٤ ـ يشدّد هذا البحث على التفاعلات وشبكة العلاقات المتبادلة بين الأفراد والجماعات والمؤسسات. ندرس مؤسسات العائلة والدين والسياسة والاقتصاد وغيرها في فصول مختلفة، ولكننا نبحث أيضاً في طبيعة العلاقات في ما بينها مزدوجة (مثلاً العلاقة بين العائلة والدين) أو في ما بينها مجتمعة، فنركّز على تلك الظواهر التي تنتج من تشابك معظم، أو جميع، هذه المؤسسات (مثلاً ندرس نشوء طبقة أو شريحة السادة على أنها في آن معاً ظاهرة دينية ـ اقتصادية ـ عائلية ـ سياسية ـ ثقافية). وينطبق هذا بشكل خاص على دراسة الحركات الاجتماعية والسياسية فنحلّلها في مختلف أبعادها عمقياً وأفقياً.

وفي هذا الإطار نحلّل العلاقات بين البنى الاجتماعية والثقافة على أنها في حالة تفاعل وتداخل حتى ليستحيل الفصل في ما بينها من دون تبسيطها واختزالها وتزييفها حتى التشويه المفتعل. ومع أننا نبدأ بالبنى التحتية إلا أننا لا نرى البنى الفوقية، أي الثقافة، على أنها مجرد نتيجة، بل على أن هناك علاقات دائرية تفاعلية، فتفعل هي في الواقع كما تنفعل به، على الأقل من حيث تسويغه وترسيخه وتعزيزه ومنحه الشرعية الضرورية لبقائه ـ إن الثقافة بما تتضمنه من معتقدات ومبادىء وقيم ونظريات ومقولات وآراء ومفاهيم تتصل اتصالاً وثيقاً بالبنى والتناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية، فلا يكون الصراع الثقافي صراعاً بذاته ومجرد بحث عن الحقيقة لنفسها.

٥ ـ ندرس المجتمع العربي على أنه في حالة صراع مع نفسه وغيره، ونبحث عن جذور هذا الصراع في طبيعة التناقضات السائدة وتلك الأوضاع التي تحيل العربي إلى كائن مغترب عن نفسه ومجتمعه ومؤسساته فيسعى لتجاوز عجزه بالهرب، أو الخضوع والاستسلام، وبالتمرد والثورة في سبيل تغيير الواقع وتحقيق النهضة التي

---

(٤٢) Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (Summer 1993).

حلم بها العرب وكافحوا من أجلها خلال قرن ونصف على الأقل.

بهذا نتناول المجتمع العربي على أنه يمرّ في مرحلة انتقالية طال أمدها، فيختبر تناقضات اجتماعية متعدّدة، منها ما هو أولي كالتناقضات الطبقية والقومية التي أشرنا إليها، ومنها ما هو ثانوي كالتناقضات العمودية بين الفئات والجماعات والأقطار والطوائف ضمن المجتمع. وبسبب هذه التناقضات نحلّل المجتمع العربي على أنه يعيش في حالة صراع ومواجهة بين مختلف أنواع القوى المتضادة، منها قوى التغيير وقوى المحافظة، وقوى التحرير وقوى التبعية، وقوى الطبقات الكادحة المحرومة ضد قوى الطبقات البرجوازية الموسرة والمغرقة في الترف والاستهلاك على حساب المجتمع والآخرين، وقوى الوحدة والتجزئة القومية... الخ. وليس مختلف هذه القوى منفصلاً بعضها عن البعض الآخر وعن القوى العالمية، بل متصل بعضها ببعض اتصالاً عضوياً.

وخلاصة القول بالنسبة لمنهج هذا البحث أننا ننظر إلى المجتمع العربي من منظور عربي، التزاماً بقضاياه الكبرى العادلة وفي سبيل تغيير الواقع السائد. ولذلك ندعو إلى علم اجتماع عربي يصرّ في آن واحد على الالتزام بالقضايا العربية والموضوعية والدقة. ليس هناك علم حيادي، ونخدع أنفسنا حين نظن ذلك، فلا بدّ من اتخاذ موقف من هذا الصراع القائم بين قوى متضادة متناقضة المصالح. إن الاعتراف بهذا الالتزام وبما يتصل به من معتقدات وقيم ضرورية تقتضيه الموضوعية نفسها. ثم إن الاختلاف بين الفكر «الملتزم» والفكر «غير الملتزم» ليس خلافاً بين الاعتدال والتعقل من جهة، والتطرف والتهور من جهة ثانية، بل هو في الأساس خلاف بين الالتزام بقضية التغيير ضد التزام مضاد بالإبقاء على النظام القائم أو مجرد إصلاحه شكلياً.

إن هذا المنهج الدينامي النقدي التحليلي الذي يشدّد على التناقض والمواجهة والصراع والتغيير يتعارض مع المنهج السكوني (Static) الذي يعتمده، وبخاصة المستشرقون، في دراسة المجتمع العربي أو ما يفضّلون تسميته بالشرق الأوسط، فيحدَّد بموقعه الجغرافي بالنسبة للغرب وليس بذاته وكينونته المتميّزة. ومن الغريب أن الدراسات الاستشراقية السكونية (وخاصة الصهيونية منها) تشدّد، من ناحية وحتى الإسراف، على التنوع والاختلاف بين البلدان العربية، فتصرّ على اعتبارها مجموعة من الأمم المتنافرة، ومن ناحية أخرى على ما أسماه البعض «عقلاً عربياً» أو «عقلية عربية» واحدة، كما ورد في كتابات رفايل باطي التي أشرنا إليها سابقاً، أو على الصراع الحضاري كما في دراسة صموئيل هانتنغتون التي سنتناولها لاحقاً.

لذلك لا بدّ من الدعوة إلى منهج دينامي جديد. لقد دعا الكاتب المغربي عبد الكبير الخطيبي منذ السبعينيات إلى ضرورة اعتماد علم اجتماع عربي وصفه بالنقد المزدوج، متحرّر من مفاهيم السلفية والمعرفة الغربية المستمدة من علاقات السيطرة التي

«تجعل الباحث العربي المتمرس بالمعرفة الغربية، يفقد البوصلة فلا يدري من أي مكان يتكلم ومن أين تنبع المشكلات التي تقلقه»[٤٣].

ويدعو كاتب مغربي آخر هو طاهر بن جلون لتحرير علم الاجتماع في المغرب من تراثه الاستعماري، فقد حظي هذا العلم باهتمام خاص خلال الحقبة الاستعمارية، وذلك «لأن الإدارة الاستعمارية كانت تحتاج إلى معرفة المجتمع الذي قررت السيطرة عليه معرفة تامة. لذلك كان علم الاجتماع جزءاً من الاستراتيجية الاستعمارية»[٤٤].

ونشير أخيراً إلى الدراسة الشاملة التي قام بها ادوارد سعيد حول الاستشراق، والتي بيّن فيها بوضوح أن «الشرق» كما يعرّفه المستشرقون «هو اختراع أوروبي». فهو لا يتكلم على نفسه بل يتمّ الكلام حوله بالنيابة عنه من منطلق المصالح الغربية ورغبة الغرب في تسويغ سياسته الاستعمارية. لذلك جاء الاستشراق في جوهره ممارسة في السيطرة ورؤية سياسية تصرّ على التفوق الغربي[٤٥]. وقد حان الوقت لقيام دراسة موسّعة من المنظور ذاته عن الدراسات الصهيونية حول العرب.

من هنا يواجه علم الاجتماع العربي مهمة علمية مزدوجة: مهمة التحرّر من الاستشراق، ومهمة دراسة الواقع العربي من الداخل ومن منظوره، وفي سبيل تحقيق أهدافه العادلة لنفسه ولغيره، إنما من منظور نقدي تحليلي.

---

(٤٣) عبد الكبير الخطيبي، «نحو علم اجتماع للعالم العربي،» **مواقف**، السنة ٧، العددان ٣٠ ـ ٣١ (شتاء ـ ربيع ١٩٧٥)، ص ١١.

(٤٤) Taher Ben Jellon, «Decolonizing Sociology in the Maghreb,» in: Ibrahim and Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader.*

(٤٥) Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978).



الفصـل الثانـي

الهوية العربية: تعدّدية الانتماء، وحدوية التعدّد

ما أصعب أن أبقى في نفسي، داخل نفسي، وأكونَ لها،
ما أصعب أن أخرج منها لأكون الآخر.
أدونيس ـ الكتاب.

عمل العرب على تثبيت هويتهم القومية، خاصة بعد انهيار الخلافة العثمانية في مطلع القرن العشرين، وها هم في نهاية القرن يكافحون للإبقاء على شعلتها بعد أن منيت بمزيد من التجزئة والتعقيد. وفي صراعهم لتثبيت هويتهم أو لتجاوز الخلافات والانقسامات، كان لا بدّ من تثبيت لغتهم ورؤيتهم لواقعهم وللعلاقات مع الآخر الذي يحاول فرض هويته الخاصة بتفتيت الهوية العربية. إن القول بتعدّد أسباب الفشل في تثبيت الهوية العربية لا يلغي مسؤولية الحركات القومية والأنظمة الرسمية حتى حين ننزع للتشديد على الأسباب الخارجية بمعزل عن الأسباب الداخلية. قبل كل ذلك يجدر بنا أن نبحث عن جذور الهوية في الواقع الاجتماعي والرؤية الاجتماعية.

بين أهم جوانب هذه المسؤولية التعرف إلى طبيعة تصوّر العرب لهويتهم، فكثيراً ما جاء فهمهم لها مثالياً يشدّد على عناصر التشابه لا عناصر التكامل، وعناصر الثبات لا عناصر التحوّل، وعلى عناصر البعد الواحد لا عناصر التعدّد. من هنا النزوع للتشديد على تحقيق الإجماع باللجوء إلى الامتثال القسري وفرض الهوية ذات البعد الواحد، والعداء للتعدّد بدلاً من الاعتراف به، والعمل معاً على تحقيق الاندماج السياسي والاجتماعي، والنظر إلى الهوية على أنها ثابتة مستمرة وكائنة مسبقاً، والانشغال بتعريفها والتنظير لها على مستوى المجردات أكثر من البحث في سبل الانتقال بها من حيّز المتخيَّل إلى حيّز الواقع، والعمل التضامني المنهجي، والانغلاق على تجارب الشعوب الأخرى باسم الأصالة بدلاً من الانفتاح عليها والاستفادة منها.

لذلك نطمح أن يكون المنهج الذي نعتمده في تحديد الهوية القومية هنا منهجاً

نقدياً تحليلياً جدلياً يشدّد على ما يلي:

١ ـ نسعى لتحليل عناصر التوحّد (كالسمات العامة أو الخصائص التي تميّز الأمة وتعطيها شخصية متفردة عن غيرها والثقافة والمصالح الاقتصادية والقيم الأخلاقية والمبادئ) ليس على مستوى التنظير المجرّد، وعلى أنها عناصر منفردة، بل نتناولها في سياق العمل المشترك وفي التاريخ والمجتمع وليس خارجهما. بذلك لا ينفصل الفكر عن العمل كما لا تُفهم الهوية خارج سياقها الاجتماعي والتاريخي.

٢ ـ نقبل، بل نقدّر، أهمية تعدّد الهويات ضمن الهوية العامة المشتركة. إننا نرى في التنوع مجالاً لإغناء تجربة الوحدة، إذا ما عرفنا كيف نوفّق بين مفهومي التعدّد والوحدة، في مناخ من الاحترام المتبادل والحرص على الإشراك (Inclusion) بدلاً من الإقصاء (Exclusion). في مقولة التعدّد هذه لا نكتفي بالتشديد على التسامح فحسب، بل نذهب أبعد من ذلك فندعو لتعلّم احترام حقوق الآخر، ومنها حق المغايرة والاختلاف، ولتكريس ذلك في صلب فهمنا لمعنى الهوية القومية. على هذا الصعيد، نقول إن الأمة ليست مجرد مجموعة متعايشة من الانتماءات المختلفة. إنها تفاعل حرّ في إطار عام من الامتثال الطوعي بدلاً من الامتثال القسري.

٣ ـ ننظر إلى الهوية على أنها في حالة دائمة من التطور والتكوّن أو التحوّل. إنها كينونة مستمرة شكلاً ومضموناً، ومن حيث علاقتها بذاتها وبالآخر. إن الوعي الذاتي معرّض دائماً لتيارات التحوّل طوعاً أو قسراً، فيعيد المجتمع الفاعل بالتاريخ والمنفعل به تحديد هويته المتوارثة، ويمنحها أبعاداً جديدة، بما فيها تلك التي ربما لم يكن يتقبلها في السابق، وتدخل في صلبها عناصر لم تكن موجودة أصلاً.

لذلك نرى أن بين نقاط الضعف الأساسية، في النظرة السائدة بين العرب حول الذات والآخر، الميل إلى التمسك بفهم مثالي ثابت للهوية على أنها تكوّنت واكتملت سلفاً، بدلاً من أنها مشروع تاريخي نكافح لإنجازه. ربما من هنا غياب الاهتمام الجاد والمنهجي بدراسة طبيعة الأوضاع التي تساعد على تعزيز الهوية، أو تلك التي تؤدي إلى إضعافها وانهيارها. إن القول بحتمية الوحدة مهما حدث نزوع اتكالي وليس تعبيراً عن تفاؤل موضوعي وثقة بالنفس، كما يبدو في ظاهره وللوهلة الأولى. تأتي مقولة الحتمية كتعبير عن نزوع اتكالي حين نعتمد المنهج المثالي بدلاً من المنهج التحليلي الاجتماعي النقدي. نرى انطلاقاً من هذا المنهج التحليلي أن للهوية القومية جذورها العميقة في التاريخ، ولكن لها أيضاً تناقضاتها الأساسية التي أدّت، وما تزال تؤدي، إلى حصول صراعات داخلية حادة.

٤ ـ والحديث عن الهوية يقود بالضرورة إلى رسم حدود بين الذات والآخر،

بين الـ «نحن» والـ «هم». نرسم دوائر حول الذات، وقد تكون الدوائر صغيرة أو كبيرة، ضيقة أو رحبة الأفق، منفتحة على الآخر أو منغلقة على ذاتها، مرنة أو متصلبة، متسامحة أو متعصّبة، منعزلة أو متفاعلة، إشراكية أو إقصائية، قسرية أو طوعية. لذلك لا بد من أن نطرح على أنفسنا السؤال التالي وأن نتوصّل إلى جواب مقنع حوله: ما هي نوعية الحدود التي نريد أن نقيمها بيننا وبين الآخر، وما الحدود التي نريد أن نُزيلها؟

ثم إن للآخر دوراً في تحديد هويتنا ورسم حدودها، فكثيراً ما نحدّد هويتنا من خلال طبيعة علاقات القوة المتبعة ونوعية الخلافات أو التحالفات، ومن خلال نظرة الآخر وتعامله معنا. حدّد العربي هويته في العصر الحديث متأثراً بعلاقات الهيمنة التي فرضها عليه الغرب وبدافع التحرّر من هذه الهيمنة. ربما من هنا الكفاح المرير من أجل الهوية أو اللجوء الذي يقترب عند البعض الآخر من حالة الهرب إلى الماضي والتعلق بالمجد الغابر والعمل عبثاً على استعادة الأمس البعيد. وربما من هنا أيضاً التمسك بالعروبة في المشرق العربي في مطلع القرن كبديل وردّة فعل للخلافة العثمانية التي برزت فيها الهوية الطورانية. لذلك يعتبر البعض أن الفكرة القومية ظهرت كتعبير عن رغبة في الاستقلال عن الأتراك وعن إرادة التحرّر من الهيمنة الخارجية مهما كان مصدرها.

٥ ـ هناك علاقة وثيقة متبادلة بين مواقع الأفراد والجماعات في البنية الاجتماعية الاقتصادية والاختلاف في تحديد الهوية القومية. إن الجماعات التي تحتل مواقع القوة والجاه والثروة وتهيمن على النظام السائد وتستفيد من العلاقات مع القوى الخارجية المهيمنة تختلف في فهمها للهوية القومية وممارساتها عن تلك الجماعات التي تشغل مواقع دونية وتكون أكثر تضرّراً بسبب الأوضاع القائمة وتلك التي تقع في الوسط بين بين. ويتم ذلك خاصة في زمن العولمة. من هنا خطأ الحركات القومية في مقاومتها الاعتراف بفكرة الفروق الطبقية خوفاً من أن يأتي الصراع الطبقي على حساب الصراع القومي. لقد تخوّفت بعض الحركات القومية، والأجنحة اليمينية ضمنها بشكل خاص، من مقولة الوعي الطبقي معتبرة أنها تهدّد وحدة الأمة وتحلّ محل الوجدان القومي الجامع بين مختلف الطبقات. لهذا جرت محاولة للفصل بين الكفاح الطبقي والكفاح القومي رغم العلاقة العضوية بين القهر القومي والقهر الطبقي كما أظهرت لنا نظرية التبعية والوقائع التاريخية في ظلّ الهيمنة الغربية. هذا ما يفسّر لنا اشتداد نزعة ارتباط الطبقات الحاكمة والنُخب الاقتصادية بالغرب، وبخاصة في العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، على حساب المجتمع والطبقات الكادحة، قطرياً كان أو قومياً.

من هذا المنظور التحليلي الجدلي بمقولاته الخمس هذه، نعرّف الهوية على أنها

وعي للذات والمصير التاريخي الواحد، من موقع الحيّز المادي والروحي الذي نشغله في البنية الاجتماعية، وبفعل السمات والمصالح المشتركة التي تحدّد توجهات الناس وأهدافهم لأنفسهم ولغيرهم، وتدفعهم للعمل معاً في تثبيت وجودهم والمحافظة على منجزاتهم وتحسين وضعهم وموقعهم في التاريخ. الهوية، من حيث كونها أمراً موضوعياً وذاتياً معاً، هي وعي الإنسان وإحساسه بانتمائه إلى مجتمع أو أمة أو جماعة أو طبقة في إطار الانتماء الإنساني العام. إنها معرفتنا بما، وأين، نحن، ومن أين أتينا، وإلى أين نمضي، وبما نريد لأنفسنا وللآخرين، وبموقعنا في خريطة العلاقات والتناقضات والصراعات القائمة.

وبين أهم عناصر الانتماء التماهي مع ما ينتمي إليه الإنسان، فيكون الاعتزاز والتضامن والتوحد، وبالتالي المشاركة في الإنجازات والإخفاقات، والأفراح والأتراح. إنها وحدة المصير والمعاناة. وبذلك لا تنفصل الهوية عن طبيعة التناقضات أو التكامل، وعن مختلف أنواع الصراع الناتج من هذا الوضع. إن هذا التحديد الاجتماعي للهوية يفرض، كما يقول عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو، حدوداً من نوع ما[(١)]، ولكنه لا يفترض حدوداً ثابتة وصارمة لا يمكن تجاوزها أو حتى إعادة رسمها بتغيُّر الأوضاع والأحوال. ومن هنا، كما يقول خلدون النقيب، إمكانية قيام «امتزاج واستيعاب حضاري لفئات مختلفة متباينة (دينياً، إثنياً، قبلياً) في المجتمع العربي وصهرها في نسيج حضاري واحد ذي امتداد تاريخي بعيد المدى وبناء اجتماعي متكامل»[(٢)].

في ما يتعلّق بهذا التمازج الحضاري، يشدّد إدوار الخرّاط على «التنوّع في داخل تناسق شامل»، ويرى «في هذا التنوّع عنصر إثراء، لا عنصر تشتيت أو تفرقة»، ويتبيّن «عوامل مشتركة في داخل هذا الكيان الثقافي المتنوع غاية التنوع»، فيعلن على صعيد شخصي، «إنني أنتمي إلى. . . الثقافة القبطية المصرية التي أحس أنها لا تنفصل في عمق دخيلتي عن الثقافة العربية الإسلامية السائدة الأساسية»[(٣)]. وهذا ما كان يقول به الزعيم السياسي المصري مكرم عبيد، كما سنرى في ما بعد.

إن الهوية التي نتحدث عنها لا تنشأ عن مجرد التشابه في السمات

---

(١) Pierre Bourdieu, *Language and Symbolic Power*, edited and introduced by John B. Thompson; translated by Gino Raymond and Matthew Adamson (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991), p. 20.

(٢) خلدون حسن النقيب، «بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٩ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٥)، ص ٢٦.

(٣) إدوار الخراط، «الأصالة الثقافية والهوية القومية،» **الآداب**، السنة ٤٢، العدد ٣ (آذار/مارس ١٩٩٤)، ص ٨ ـ ١٣.

والخصوصيات، بل تتصل أيضاً بطبيعة التناقضات والصراع القائم لحل هذه التناقضات من منظور التكامل القائم على احترام مبدأ تبادل المصالح. من هذه الناحية، يكون من الضروري الاعتراف بأهمية الفروق وليس التنكر لها على حساب القضية العامة والمصالح المشتركة. بكل بساطة، يكون بين أهم عناصر الهوية الحرص على التنوع أو التعدّد في إطار المصلحة العامة، ولكن شرط ألا يكون التمايز مدعاة للتمييز وإقامة علاقات هرمية تراتبية بالاستناد إلى قيم عمودية. إن التعدّدية الديمقراطية تقوم على أساس المساواة في الحقوق والواجبات، فلا تهيمن طبقة وجماعة أو مجموعة من الجماعات على غيرها. وبكلام أكثر إيجابية، يجب أن يكون بين أهم طموحات الهوية المشتركة أن تحتفي بالتنوع بدلاً من فرض الامتثال القسري ذي البعد الواحد. بل نذهب أبعد من ذلك فنقول إن هناك علاقة عضوية وثيقة بين التحرر القومي من الهيمنة الخارجية والتحرر من هيمنة الطبقات والجماعات السائدة داخل المجتمع.

ليس المقصود من هذا الكلام أن نكافح من أجل غايات شديدة المثالية لا يمكن تحقيقها، وإن كان هذا القصد متجذّراً في الواقع الاجتماعي العربي، ودراستنا لهذا الواقع تحتّم علينا أن ندرك بأن التعدّد والهوية المشتركة متلازمان ومنهما تُصنع مواد بناء المستقبل العربي. من هنا أن معضلة المصالحة بين مفهومي التعدّد والوحدة تشكّل جزءاً لا يتجزّأ من تحديد الهوية العربية. وما لم ندرك ذلك ونعطه الأهمية المطلوبة ونتحرّر من ثقافة «نحن» و«هم» التي تمارسها الجماعات داخل المجتمع، قد لا يختلف المستقبل العربي عن هذا الحاضر التعس الذي نرفضه ونسعى لتجاوزه.

وتفترض الهوية القومية الولاء للمجتمع أو الأمة، ولكنه ولاء لا بدّ أن يقوم على الاقتناع، انطلاقاً من قواعد ومبادئ وقيم توازن بين ضرورات الامتثال ومتطلبات الحرية، وتهدف إلى تجاوز التناقضات. إنه، بكلام آخر، قائم على الامتثال الطوعي لا على الامتثال القسري، وعلى حل التناقضات حلاً عادلاً لا على ترسيخها. وتكون السلطات، بما فيها السلطة السياسية، كما تتمثل بالدولة والحكومة، شرعية بقدر ما تجسّد مصالح المجتمع وتطلعاته من دون تمييز أو إقصاء للآخر. إن للمجتمع أو الأمة أولوية على الدولة وليس العكس، فالدولة هي التي تستمد سلطتها من المجتمع، وهو الذي يفترض أن يمنحها حق تطبيق القوانين وفرضها على المواطنين، أفراداً كانوا أو جماعات. ولكن كثيراً ما تنشأ أزمات مستعصية، وهذا شأن نعرفه جيداً، باعتبار أن الدولة كثيراً ما تفرض نفسها باسم المجتمع وهي القادرة من موقعها أن تفرض تفسيراتها الخاصة. هذا هو مصدر الاغتراب السياسي، إذ كثيراً ما يُوظّف المجتمع في خدمة الدولة بدلاً من أن تُوظّف الدولة في خدمة المجتمع. وتتعمّق الأزمات حين تتمثل الدولة بشخص الحاكم أو الطبقة أو العائلة الحاكمة أكثر مما تتمثل بالمؤسسات التي تخضع لمحاسبة الشعب.

في مثل هذه الحالات المتأزمة، تسود علاقات القوة، فيحدث خلل في الولاء وحتى في الهوية ذاتها. تفرض السلطة والقوى أو الطبقات المتحكّمة رؤيتها على المجتمع، فتشكّل هذه الرؤية هوية ثقافية وسياسية واجتماعية مشوّهة، وتحلّ محلّ الهوية القومية التي تتمثل فيها إرادة الشعب والمجتمع، وتجد فيها الطبقات المسحوقة خلاصها من الاستغلال والهيمنة. إنها النهوض معاً وليس رفع مستوى البعض على حساب البعض الآخر.

استناداً لهذه المنطلقات، وعلى أساس التحديدات والتصنيفات التي توصّلنا إليها، ندرس في هذا الفصل مسألة التنوع والتجانس في الهوية العربية، فنشدّد على حالة الصراع بين عوامل الوحدة والتجزئة وبين المجتمع أو الأمة من ناحية، والسلطات المتحكمة في الكيانات القائمة من ناحية أخرى. والصراع الذي نشدّد عليه هو صراع مزدوج للتحرّر من قوى الهيمنة والاستغلال الخارجية والداخلية معاً.

ونجد من الضروري أن نتناول هذه العوامل والصراعات في حالة تداخل ومواجهة وتضاد في آن معاً، على عكس المنهج المثالي السكوني المتبع عادة، والذي يدرسها منعزلاً بعضها عن البعض، فيقول لنا مثلاً: هناك عوامل الوحدة التي تتشكّل على أساسها الهوية العربية، وتشمل اللغة والثقافة والتجارب التاريخية المشتركة فحسب، ويضيف البعض عوامل أخرى مثل المصالح والأوضاع الاقتصادية التي يقلّل من أهميتها البعض الآخر.

ويتردّد من ناحية أخرى أن هناك عوامل التجزئة كالهويات القطرية، والانتماءات الفئوية (قبلية، طائفية، عرقية، محلية)، والامبريالية التي عملت على تجزئة الأمة، والاستيطان الاستعماري المتمثل في أشرس حالاته سابقاً بالاستيلاء الفرنسي على الجزائر ومحاولة إلغاء هويته العربية ـ الإسلامية ودمجه في فرنسا، وحالياً بالصهيونية التي اقتلعت المجتمع الفلسطيني من ترابه الوطني وتسبّبت بتشتت شعبه، وعملت على تشجيع الولاءات التقليدية، وتعمل أثناء وضع هذا الكتاب على إرساء هوية «الشرق الأوسط الجديد»، بالتأكيد على ترسيخ واقع التجزئة القائم كبديل للعروبة.

وقد يركّز المنظور المثالي على عوامل الوحدة ويرفض الاعتراف حتى بوجود عوامل التجزئة كلياً، ويتصرف كما لو أنها مجرد أوهام. يعترف أحد منظري القومية العربية، منح الصلح، بهذا الميل في شبابه فيقول: «أذكر أنني كنت طالباً في الجامعة الأميركية في بيروت عندما استمعت في أول الخمسينيات إلى محاضرة ألقاها فينا أستاذنا المؤرخ الدكتور نبيه أمين فارس، وكان موضوعها عوامل الجمع والتفريق في الوطن العربي. إذ إن التربية القومية التي نشأت عليها كانت لا تبيح لي مجرد العلم بأن هناك عوامل تفريق بين العرب عليّ أن أسعى لمواجهتها. وكقومي كان من المفترض فيّ أن لا أعترف إلا بنوع واحد من العوامل الفعالة في وطني هي تلك التي توحّد

هذا الوطن، أما تلك التي تجزئه وتباعد بين مجتمعاته فهي خرافات وأساطير وأكاذيب ملفقة لا يجوز أن تشغل بالي بأي شكل من الأشكال»[٤].

في ضوء هذه المقدمة سأعمد في بقية الفصل، إذن، إلى دراسة جانب مهم هو في صلب مسألة الهوية العربية، أي الصراع بين عوامل الوحدة والتجزئة، فأتناولها في حالة تداخل ومواجهة بدلاً من معالجتها منفردة وبحد ذاتها. وتجنباً للتبسيط من ناحية، وتقيداً بواقع هذه القوى متفاعلةً، أرى من منظور المنهج الجدلي أنه من الأفضل هنا أن أنظر إلى مسألة التجانس والتنوع أو التعدّد في الهوية العربية كما يمكن أن تتجلى، وكما يمكن أن تقاس، من خلال الانتماء العربي، والثقافة المشتركة، والتواصل والاتصال بين البلدان العربية في زمن الثورة المعلوماتية، والتكامل الاقتصادي، والتوحد السياسي، والتحديات الخارجية المعادية.

أولاً: معنى الانتماء العربي: شعب، شعوب، قبائل؟

لا أعرف محاولة واحدة لتحديد الهوية العربية لم تُدخل اللغة في صلب هذا التحديد، رغم الاختلاف حول بقية عوامل الوحدة والتجزئة. لقد اتفق جميع منظري القومية العربية على أن اللغة تشكّل العنصر الرئيسي الأهم في تحديد الهوية. اعتبر عبد العزيز الدوري أن اللغة هي التي شكّلت، تاريخياً، القاسم المشترك الأول الذي أدى إلى بدايات الوعي العربي، وذلك حتى قبل ظهور الإسلام. من هنا اعتباره الهوية العربية شأناً حضارياً ثقافياً لا شأناً عنصرياً أو إقليمياً أو دينياً[٥].

ويُلقي جاك بيرك ضوءاً على سرّ هذا التشديد على اللغة العربية حين يقول: «إن الشرق هو موطن الكلمة»، وإن «اللغة العربية لا تكاد تنتمي إلى عالم الإنسان، إذ يبدو أنها بالأحرى مُعارة له... إن فضيلة الكلمة مستمدة من شكلها وصوتها وإيقاعها أكثر مما هي مستمدة من نوع تطابقها مع حقائق الحياة اليومية»، وإن «الكتابة العربية أكثر إيحاء منها إعلاماً»[٦].

---

(٤) **الوسط** (٢٧ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣).

(٥) انظر: عبد العزيز الدوري: **الجذور التاريخية للقومية العربية**، سلسلة الدراسات القومية؛ ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠)، و«حول التطور التاريخي للأمة العربية،» ورقة قدمت إلى: **القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٠).

(٦) Jacques Berque, *The Arabs: Their History and Future,* translated by Jean Stewart; preface by Sir Hamilton Gibb (London: Faber and Faber; New York: Praeger, 1964), pp. 25, 51 and 190-191.

كذلك يقول ألبرت حوراني في مطلع كتابه **الفكر العربي في عصر النهضة**: «العرب أشد شعوب الأرض إحساساً بلغتهم»[(٧)]. ربما من هنا ما يقوله محمود درويش عن علاقته باللغة العربية، في قصيدة له بعنوان «قافية من أجل المعلقات»، في مجموعته الشعرية **لماذا تركت الحصان وحيداً**: «من لغتي ولدت... مَنْ أنا؟ هذا سؤال الآخرين ولا جوابَ له. أنا لغتي أنا». وحين يختلف محمود درويش مع امرئ القيس يكون الخلاف غير لغوي فيقول له: «واذهبْ على درب قيصر، وحدكَ... واتركْ لنا، ههنا لُغتك!»

ويرى الشاعر أدونيس أن الكتابة ولَّدَت في نفسه «الشعور بأن اللغة العربية هي وطني وانتمائي، وأن هويتي تتكوّن بها وفيها... صرت أشعر، وأفكر، وأسلك، وأكتب كأنني موجود في اللغة... لتكن اللغة جذراً لي.. لتكن مسقط رأسي ـ هوية وحضوراً... من اللغة، سأنطلق لأجد مكاناً لي في المكان الذي أنتمي إليه، واللغة وعد. مكاني إذن وعد ولن أجده في الراهن، القائم، بل في ما يأتي. لن أجد مكاناً إلا بتغير المجتمع الذي أنتمي إليه. مكاني، إذن، كمثل لغتي، كمثل هويتي: عمل متواصل، ابتكار متواصل وليس الحاضر هو ما يحضنني، بل ذلك الزمن الذي سينبثق منه. أخلق مكاني وزماني في اللغة، وبدءاً منها، وبها. صرت أشعر، وأفكر، وأسلك، وأكتب كأنني موجود في مجتمع آتٍ، واللغة هي طريقي إليها. لذلك صارت اللغة العربية بيتي، وعائلتي، وحبي، وصداقاتي، ودروبي، وفضائي... سأسمي نفسي صوتاً»[(٨)].

ومقابل هوية التحوّل والابتكار والمستقبل، هناك هوية من أسماهم الكاتب التونسي الحبيب الجنحاني «أولئك الذين سجنوا أنفسهم في عصر السلف الصالح، وتحوّل التاريخ عندهم إلى زمان جامد لا مجال فيه للقبل والبعد، مرددين قول الإمام مالك: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»»[(٩)]. السرّ إذن ليس في اللغة بحد ذاتها، بل في ما تعنيه اللغة لنا، والهوية هي، بالنسبة للجنحاني «كما نراها حقاً في مرآة أنفسنا».

لذلك ليس من الغريب أن يكون عبد الكبير الخطيبي قد عرّف «العربي» بأنه «من يقول عن نفسه إنه عربي، هناك حيث يوجد، في تاريخه، في ذاكرته، في فضاء حياته وموته وبقائه على قيد الحياة. هناك حيث يوجد، أعني في تجربة حياةٍ هي في

---

(٧) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨)، ص ١١.

(٨) أدونيس [علي أحمد سعيد]، «مدارات،» **الحياة**، ١٩/٧/١٩٩٣.

(٩) الحبيب الجنحاني، «إشكالية الهوية في المجتمع العربي الإسلامي،» **الحياة**، ١٢/٣/١٩٩٥.

آن واحد مقروءة وغير مقروءة بالنسبة إليه... فقد بدأت بهوية الاسم لأنها الحد الأدنى من هوية شخص أو أمة أو حتى أمة متعددة كالأمة العربية»[10].

ومن قبل الإغراق في أهمية اللغة، قلّل بعض المنظرين للقومية العربية من أهمية أية عوامل أخرى في عملية نشوء الأمم، فقال ساطع الحصري جازماً: «لا الدين، ولا الدولة، ولا الحياة الاقتصادية تدخل بين مقومات الأمة الأساسية. كما أن الرقعة الجغرافية أيضاً لا يمكن أن تعتبر من المقومات الأساسية... وإذا أردنا أن نعيّن عمل كل من اللغة والتاريخ في تكوين الأمة قلنا: اللغة، تكون روح الأمة وحياتها. التاريخ، يكون ذاكرة الأمة وشعورها». كما قال بكلام أكثر مبالغة إن اللغة هي «بمنزلة القلب والروح من الأمة» ولذلك يرى أن «الشعوب التي تتكلم لغة واحدة، تكون ذات قلب واحد وروح مشتركة، ولذلك تكون أمة واحدة، فيجب أن تكون دولة واحدة»[11]. وتتردّد مثل هذه التأكيدات الجازمة في كتابه **العروبة أولاً**، حيث يقول: «إن اللغة سكبت عقول العرب في قالب واحد، وركزت طبائعهم، وجعلت منهم، أخلاقياً وروحياً، أمة واحدة»[12].

من موقع مثل هذا الإغراق والمبالغة في التشديد على اللغة فحسب، اعتبر ساطع الحصري أن المصالح الاقتصادية تشكّل عامل تفرقة بالدرجة الأولى، بسبب توزع البلاد بحسب قوله إلى مناطق زراعية وصناعية وتجارية وتسلية من لهو واصطياف واستشفاء واستجمام مما يباعد بينها. لذلك أكّد بكلام مطلق وجازم: «إن اعتبار المصالح الاقتصادية من المقومات الأساسية في تكوين القومية لا يتفق مع مقتضيات العقل والمنطق بوجه من الوجوه»[13].

وبعد مرور حوالى أربعة عقود على ذلك، حرص محمد عابد الجابري على ألا يقلل من أهمية العامل الاقتصادي، ولكنه أعطاه مقاماً ثانوياً، فأجرى مقارنة بين مشروع الوحدة العربية ومشروع الوحدة الأوروبية، ليستنتج «أن الأولى تؤسسها وحدة اللغة والثقافة... بينما ترتكز الثانية على الاقتصاد والمصالح أساساً. ومعلوم أن الهوية الثقافية هي حجر الزاوية في تكوين الأمم لأنها نتيجة تراكم تاريخي طويل، فلا يمكن تحقيق الوحدة الثقافية بمجرد قرار، حتى لو توفرت الإرادة السياسية. أما الوحدة الاقتصادية فهي بالعكس من ذلك لا تتطلب تراكماً تاريخياً، بل يكفي فيها قرار نابع

---

(10) عبد الكبير الخطيبي، «الذاكرة العربية بين الحداثة وما بعد الحداثة،» **المقدمة**، العدد 2 (حزيران/يونيو 1987)، ص 4.

(11) ساطع الحصري، **ما هي القومية؟: أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات** (بيروت: دار العلم للملايين، 1959)، ص 252 و57.

(12) ساطع الحصري، **العروبة أولاً**، ط 4 (بيروت: دار العلم للملايين، 1961)، ص 112.

(13) الحصري، **ما هي القومية؟: أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات**، ص 153.

من إرادة سياسية يطبق عبر مراحل معينة»[١٤].

وعلى صعيد آخر، صنّف سعد الدين ابراهيم الجماعات في المجتمع العربي بحسب بعدين رئيسين هما: الشعور بالانتماء العربي والتحدث باللغة العربية كلغة أم، فتوصّل إلى أن هناك أربع مجموعات هي: (١) الجماعة الرئيسية التي تمثل أكثر من ٨٥ بالمئة من مجموع سكان الوطن العربي، والتي يتكلم أفرادها اللغة العربية ويشعرون بالانتماء إلى الجماعة العربية. (٢) والجماعات التي تتكلم العربية ولكنها لا تشارك العرب حسهم القومي (ومن الأمثلة التي ذكرها الطائفة المارونية في لبنان). (٣) الجماعات ذات الانتماء العربي ولكنها لا تتكلم العربية (كما في الصومال، وغرب السودان، وبعض أقطار شمال افريقيا). (٤) الجماعات التي لا تتكلم العربية ولا تحس بالانتماء العربي (وأبرزها في رأيه الأكراد في شمال العراق وقبائل جنوب السودان وقبائل البربر في المغرب والجزائر)[١٥].

وفي دراسة ميدانية لاحقة، وجد سعد الدين ابراهيم أن أكثر من ثلاثة أرباع (٧٨,٥ بالمئة) المستجيبين، من أصل عينات تمثل الرأي العام العربي لدى شريحة من المثقفين في عشرة بلدان عربية، عبّروا عن قناعاتهم بوجود ما يُسمّى مجتمع عربي. وتخصيصاً، عبّر ٣٩,٨ بالمئة من المستجيبين هؤلاء عن قناعتهم أن الوطن العربي يشكّل أمة واحدة، و٣٨,١ بالمئة أن الوطن العربي أمة واحدة وإن تميّز كل شعب من شعوبها بسمات خاصة، وقال ما تبقى (٢٢,١ بالمئة) بأن الوطن العربي أمم وشعوب مختلفة[١٦].

وإزاء ما قيل حول دور اللغة العربية الجازم في تكوين الأمة، نفهم أنها ليست مجرد وسيلة تخاطب ونقل الثقافة من جيل إلى جيل. كذلك نفهم أنها ليست مجرد وعاء يختزن رؤيتنا وأفكارنا ومشاعرنا ومعتقداتنا أو تراثنا. إن اللغة العربية هي أيضاً تجسيد في ذاتها للحضارة والثقافة. ليس في الوعي العربي من فصم بين اللغة ومضمونها، فهي مهمة في رسالتها ولفظها ومحتواها وشكلها. بل من الممكن أن يقال إننا نتعامل مع اللغة على أنها جزء لا يتجزّأ مما نستبطنه في عالمنا الداخلي، وبالتالي في شخصية الفرد، فنستمدّ من هذا التعامل متعة أو نشوة روحية لا توصف أو تحدّد بالسهولة المرجوة. من هنا وصفنا المجتمع العربي في الفصل الأول بأنه مجتمع تعبيري.

---

(١٤) محمد عابد الجابري، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١١.

(١٥) سعد الدين ابراهيم، «نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة العربية: الأقليات في العالم العربي،» **قضايا عربية**، السنة ٣، الأعداد ١ ـ ٦ (نيسان/ابريل ـ أيلول/سبتمبر ١٩٧٦)، ص ٥ ـ ٢٤.

(١٦) سعد الدين ابراهيم، **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: دراسة ميدانية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ٧٣.

غير أنه لا بدّ من الاعتراف بأن هناك أزمات عدة في علاقة العرب باللغة. منها وجود فجوة عميقة وواسعة بين اللغة العربية الفصحى المكتوبة واللغة العامية المحكية. ومما يزيد من عمق هذه الأزمة محدودية التعليم أو سعة انتشار الأمية، وينعكس ذلك سلباً على فرضية أساسية نقول بها دائماً، وهي أن اللغة العربية الفصحى المكتوبة واحدة يتفاهم بها العرب أينما كانوا، بصرف النظر عن اختلاف الأقاليم والبيئات والأنظمة والمواقع في خريطة الوطن، والقرب من الأوطان والحضارات الأخرى أو البعد عنها. ولا يقتصر هذا الدور في تأسيس الأمة والحضارة على الواقع العربي وخصوصية علاقة العرب بلغتهم، كما قد يستنتج القارئ من كلام جاك بيرك والبرت حوراني، فللصين تجربة مماثلة. تقول دراسة حول نشوء الحضارة الصينية واستمرارها أن بين «أهم نتائج التوحد السياسي كان وضع قواعد اللغة المكتوبة وتعميمها. على الرغم من استمرار وجود عدد كبير من اللهجات المحكية، ظلّت اللغة المكتوبة واحدة من السمات المحددة للحضارة الصينية ومصدراً أساسياً من مصادر هويتها الثقافية»[١٧].

ثم إن اختلاف اللغة العامية المحكية في الوطن العربي لم ينشأ مصادفة، بل هو أحد التعبيرات عن مدى وجود تواصل وتفاعل بين العرب في بيئاتهم وأقاليمهم المختلفة. وإضافة إلى ذلك نقول إن اللهجات العامية المختلفة تطبع متكلميها بطابعها الخاص، بقدر ما هي نتيجة لتفاعل الجماعة في ما بينها أكثر من تفاعلها مع جماعات تنتمي إلى بلدان ومناطق وهويات وطبقات أخرى. وبما أن اللغة (فصيحة كانت أو عامية) ظاهرة فاعلة ومنفعلة معاً بالواقع، فإن وجود لهجات مختلفة يعكس وجود تجزئة فعلية في الواقع الاجتماعي، ليس فقط بين الجماعات والمناطق والبلدان، بل أيضاً بين الطبقات والفئات، ما يعود ليؤكد على هذه التجزئة ويرسّخها.

ثم إن التكلم باللهجات العامية والكتابة باللغة الفصحى يشكّل أزمة مستعصية في الكتابة العربية نفسها. إن الكاتب العربي يعاني، ربما أكثر من أي كاتب في المجتمعات الأخرى، اتساع المسافة بين اللغة المكتوبة واللغة المحكية، فيبدو حين يكتب (الأمر الذي يحدث مثلاً في كتابة الحوار في العمل الإبداعي الروائي) كما لو أنه يترجم من لغة إلى أخرى، أي من لغة الحياة إلى لغة الكتب. وهذا ما يختبره أيضاً القارئ نفسه حين يتعامل معاملة جادة مع النصوص العربية التي غلبت فيها الكتابة الأدبية على الكتابة العلمية، والخطابة على الكتابة التحليلية. هذا ما أسميه أسبقية الكلام على الكتابة، واللفظ على المعنى، والخطابة على النقاش.

لذلك يرى هشام شرابي أن بين أبرز خصائص اللغة العربية ازدواجيتها التي

---

(١٧) Maxwell K. Hearn, *The Splendors of Imperial China: Treasures from the National Palace Museum, Taipei* (Taipei: National Palace Museum; New York: Rizzoli International Publications, 1996), p. 11.

تتجلّ على «مستوى الكتابة والخطابة، ومستوى الحياة اليومية. ونجد هنا أن الازدواج ليس قائماً بين لغة أدبية وأخرى «عامية» وحسب... وإنما هو بالأحرى بين «لغتين» مختلفتين بينهما ترابط أساسي لكنهما، مع ذلك، متباينتان كلّ التباين. ويتمثل الفرد العربي تلقائياً لغة الحياة اليومية من بيئته أثناء نموّه. ولكن لغة الكتابة الفصحى بعيدة عن هذه اللغة اليومية بحيث يتوجّب عليه، لكي يتقن أصولها، أن يتعلّمها... ومن النتائج الرئيسية لذلك تعزيز الانقسامات الاجتماعية، وإخفاء الأساس المادي أو الطبقي للتباين الثقافي، بحيث تصبح المعرفة من الممتلكات المتميزة، ووسيلة من وسائل النفوذ. وهكذا فإن التضلع من اللغة العربية... يضفي على صاحبه مكانة اجتماعية ونفوذاً... ويواجه الطفل، عادة، اللغة الفصحى للمرة الأولى في النصوص الدينية والتراثية التي يطلب إليه، أحياناً كثيرة، أن يحفظها عن ظهر قلب. وهكذا يعاني الطفل، منذ البدء، تجربة الفصل بين التعلّم والفهم»[18].

لقد أسهمت عوامل عدة في نشوء فجوة واسعة بين اللغة المكتوبة واللغة المحكية، ومنها سعة انتشار الأمية، ومحدودية الاتصال والتفاعل بين الجماعات والأقاليم. غير أنه بين أهم هذه العوامل الإصرار الديني والقومي على تقديس اللغة الفصحى الكلاسيكية، ليس فقط بمفرداتها القاموسية، بل أيضاً بأشكالها المتوارثة، على أنها هي وحدها الفصيحة أو الأفصح والأكمل. ومما يزيد من تعقيدات الأمور ويظهر طابعها الطبقي أن هناك ميلاً واضحاً لاعتبار اللغة المحكية هي لغة العامة من الناس، فينظر إليها من موقع النخبة في بعض الأحوال على أنها لغة دونية. ومن هنا إهمالنا، بل عدم تقديرنا للثقافة الشعبية ومنها الشعر والسرد الشعبيان. ولذلك هذا الانفصام والتعالي بين الثقافة العليا والثقافة الشعبية.

إنما يجب أن نذكر، من ناحية أخرى، أن هناك عوامل مضادة تعمل على ردم الفجوات بين اللغة الفصحى واللهجات المحكية. من ذلك انتشار التعليم، وحصول تطور في أساليب، بل لغة الكتابة العلمية والفلسفية والأدبية والصحفية، وقيام ثورة وسائل الإعلام. ومن المتوقَّع أن تزداد عملية الردم هذه، مما استدعى سمير أمين، مثلاً، أن يلاحظ أن التقارب المستمر بين اللغة العربية الفصحى واللهجات المحكية يجعل تطور هذه اللهجات يتخذ اتجاهاً معاكساً لوجهة تطور اللهجات المحكية اللاتينية، التي ازدادت تشعباً مع الوقت فتفرّعت عنها لغات متنوعة، بل مختلفة، مثل الفرنسية والإيطالية والبرتغالية[19].

---

(١٨) هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٨٠ - ٨١.

(١٩) Samir Amin, «The Historical Foundation of Arab Nationalism,» in: Saad Eddin Ibrahim and Nicholas S. Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader* ([Cairo]: American University in Cairo Press, 1977), pp. 9-10.

مهما كانت علاقة العربي بلغته، إذن، لا بدّ من الاعتراف بأن اللغة وحدها وبحدّ ذاتها لا تشكّل هوية، وإن شكّلت تكون شديدة التعرض للأهواء، ومن المؤكد أن للإحساس بالانتماء العربي ولنشوء وعي قومي أسساً أخرى، كالثقافة والتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والمواقع في البنى الاجتماعية والصراع التاريخي. وإلى أن نتناول هذه الأسس الأخرى في أجزاء تالية من هذا الفصل، يبقى أن نوضح أن الانتماء إلى هوية ما هو مزيج غريب من العناصر الموضوعية والذاتية في واقع تاريخي اجتماعي محدّد.

وقد يبلغ إحساسنا بالانتماء درجة قصوى من الذاتية، ويتحوّل إلى تجربة نفسية لا تقبل النقاش والتحديد. تتجلّى هذه النزعة في مقالات للشاعرة العراقية نازك الملائكة رفضت فيها حتى المشاركة في مناقشة معنى العروبة والقومية العربية، معتبرة أن مجرد الإقدام على تعريف هذه المفاهيم الكبرى عملية عقلانية مستوردة من الحضارة الغربية، ومتعارضة مع أسس التعامل مع الحقائق الكبرى في التراث العربي. تقول نازك الملائكة في فترة بلغت فيها الدعوة للقومية العربية أوجها، وكانت قد تمت الوحدة بين مصر وسوريا، إننا نحن العرب «تقبّلنا الحقائقَ الكبرى تقبُّلَ تسليم دون أن نناقشها أو نحاول تعريفها. وكان ذلك هو أساس حكمتنا الشرقية. لا، لم نحاول أن نعرّف أشياء مثل «الله» و«العروبة»... حتى جاءنا العصر الحديث الذي أسلم قيادة أذهاننا إلى أوروبا المشكّكة... إن القومية العربية ـ مهما كان تعريفها ـ تنمو في قلوبنا، بمعزل عن وعينا، وتختلط بكل قطرة من دمائنا، وترسب في عظامنا وتتصلّب معها... وليس لنا يد في تكوينها ولا سيطرة لنا عليها... ونحن لا نحتاج إلى أن ندعم ضرورتها بأي دليل غير وجودها نفسه»[٢٠].

ليس من الصعب أن يثبت الباحث أن في الثقافة العربية القديمة والحديثة محاولات عدة لتعريف الحقائق الكبرى، وقد نستنتج أن مثل هذا التفكير الذي لم يكن مقتصراً على نازك الملائكة ربما هو بين الأسباب التي أدت إلى سلسلة من الهزائم التي تعرّضت لها حركات القومية العربية، في النصف الثاني من القرن العشرين، وليس من المفهوم لماذا هذا الإصرار على تجريد الوعي القومي من العقلنة. يرينا التحليل الاجتماعي النقدي أن تعريفاً دقيقاً للهوية يظهر بوضوح مدى تشعباتها وتعقيداتها وصعوبة إقامة إجماع حولها. وبين أهم أسباب تعقيدات الهوية وصعوبة تحقيق إجماع حولها أنها كثيراً ما تميل إلى التعدّد، ونادراً ما تكون أحادية أو حتى ثنائية. وإذا كانت نازك الملائكة ليست بحاجة إلى إقناع، فهناك من هم بحاجة إلى مثل هذا الإقناع

(٢٠) نازك الملائكة، «القومية العربية والحياة،» الآداب، السنة ٨، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٦٠)، ص ١ ـ ٣.

بالأسلوب العقلاني، وليس بالتخلي عنهم أو بفرض قناعاتنا عليهم فرضاً يقوم على امتثال قسري يعود علينا بالضرر وليس بالفائدة، إن لم يكن في المدى القريب ففي المدى البعيد من دون ريب.

للإنسان والشعب في كل المجتمعات كمٌّ كبير من الانتماءات، وليس هناك من انتماء واحد لا غير. بل هناك في المجتمع العربي، إضافة إلى الانتماءات الطبقية، انتماءات دينية وطائفية وإقليمية وقطرية وعرقية وقبلية شديدة التنوع وتشابك المصالح. وقد تنسجم هذه الانتماءات المتقاطعة والمتراتبة في علاقات عمودية أو أفقية مع الحس القومي العام أو قد تتعارض معه، وكثيراً ما تشكل بعض هذه الانتماءات في المجتمع العربي بديلاً للقومية العربية فتقوم بينها خلافات ظاهرة وخفية.

وكما انشغل البعض بالانتماء الواحد الأوحد ورجّحه على أي انتماء آخر، انشغل البعض الآخر بازدواجية الانتماء. وأهل المغرب العربي هم بين أكثر من انشغلوا بالازدواجية هذه، فانقسموا بين السلفية والحداثة، والعربية والفرنسية، والمدينة القديمة أو القصبة والمدينة الجديدة، وحتى ضمن المنزل الواحد حيث نصادف في حالات غير نادرة مجلساً غربياً ومجلساً آخر عربياً. وفي محاولات لتجاوز الازدواجية هذه (كما سنرى في ما بعد)، اعتبر عبد الله العروي أن النزوع إلى كل من السلفية وتقليد الغرب يشكل نوعاً من الاغتراب عن الذات. وللسبب ذاته دعا عبد الكبير الخطيبي إلى النقد المزدوج، وتحدث محمد عابد الجابري عن ثنائية العروبة/الإسلام، وخاض آخرون في مسألة تعارض الانتماء بين العرب والبربر، وما يرافق ذلك من خلافات حول التعريب وأثره في الأمازيغية، كواحد من المكونات الأساسية للهوية الوطنية.

وبين أهم الموضوعات التي تستدعي دراسات متعمّقة لتعدّدية الانتماء طبيعة العلاقات بين الجماعات الوسيطة التي يتألف منها المجتمع. لهذا نتوقف هنا عند عدد من الانتماءات التالية الواسعة الانتشار في المجتمع العربي، وما تفرضه من ولاءات متقاطعة متعارضة على المنتسبين إليها:

١ ـ الهوية الدينية والطائفية

الإسلام هو دين الغالبية العظمى من العرب، وقد أسهم في مراحله الأولى في تكوّن الأمة العربية وإن كان في طبيعته تجاوزاً للقوميات. هذا ما دلّل عليه عدد كبير من المفكرين العرب مثل عبد الرحمن الكواكبي وشكيب أرسلان وعبد العزيز الدوري وغيرهم منذ بدايات العصر الحديث. نكتفي هنا بقول الدوري إن الإسلام «وحّد العرب وحمّلهم رسالة وأعطاهم قاعدة فكرية أيديولوجية، وبه كوّنوا دولة»، ولكنه أضاف من ناحية أخرى «إن الحركة الإسلامية جاءت عربية في بيئتها وفي القائمين

بها»، فلم يكن من الغريب أن يشعر العرب في صدر الإسلام برابطة قوية، وبكيان متميز، فالدولة عربية، واللغة العربية، والعرب حملة الإسلام، ولذا توازى مفهوم الإسلام والعروبة بنظر الشعوب الأخرى»[٢١].

هناك إذن من يشدّدون على التلازم بين الإسلام والعروبة، ولكن هناك أيضاً من يشدّد في العصر الحديث على التعارض بين التوحّد على أساس ديني والتوحد على أساس قومي. ويكون التعارض صحيحاً خاصة حين نميز بين الإسلام كدين ومعتقدات ونصوص، والإسلام كمؤسسات وسلوك يومي وحركات إسلامية سياسية ترتكز إلى تفسيراتها وتأويلاتها الخاصة انطلاقاً من مواقعها في البنى الاجتماعية القائمة. وقد جاءت الدعوة الى الوحدة العربية في مطلع القرن العشرين كبديل للخلافة العثمانية التي طغت فيها بعض الجماعات القومية على غيرها باسم الدين. يقول رشيد الخالدي: «إن سوريا كانت المسرح الأول للتعبير عن القومية العربية، كحركة جماهير» في مطلع القرن، ويضيف أن ذلك «تمّ نتيجة لتراجع الولاء للامبراطورية العثمانية وتزايد الرفض للحكم التركي المستبد، ورغبةً بالاستقلال الذاتي واللامركزية، وكردة فعل للتفوق القومي التركي ولعملية التتريك التي كان بين أشد مظاهرها جعل اللغة التركية إلزامية في الإدارات الحكومية بدلاً من العربية»[٢٢].

ولم يكن هذا التأزم بين الحركات القومية والمؤسسات الدينية جديداً، فقد ظهرت حتى في العصور الأولى للخلافات الإسلامية حركات شعوبية مناهضة للنزوع القومي العربي، ذكر ابن عبد ربه في كتابه **العقد الفريد** أن أتباعها أخفوا نزعاتهم القومية بالادعاء أنهم من أهل التسوية، فمن «حجة الشعوبية على العرب قالت إنا ذهبنا إلى العدل والتسوية وان الناس من طينة واحدة... واحتججنا بقول النبي عليه الصلاة والسلام المؤمنون إخوة.. وقوله في حجة الوداع... ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى، وهذا القول من النبي عليه الصلاة والسلام موافق لقول الله تعالى: **﴿إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**»[٢٣].

هذه هي الحجج النظرية وإن بدا أنها تستند إلى مواقف دينية مبدئية، أما الخلاف الحقيقي فهو خلاف قومي ضمن الإسلام، وكان من ظواهره «مفاخرة العجم على العرب»، و«العصبية العربية»» ضد العجم. وما قيل عن علاقة العرب بالفرس في

(٢١) الدوري، «حول التطور التاريخي للأمة العربية،» ص ٢٢١ ـ ٢٢٢.

(٢٢) رشيد خالدي، «القومية العربية في سوريا: سنوات التكوين، ١٩٠٨ ـ ١٩١٤،» **الفكر العربي**، السنة ١، العدد ٢ (تموز/يوليو ١٩٧٨)، ص ٣٥ ـ ٥٥.

(٢٣) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد** (بولاق: مطبعة زهرة الآداب، ١٣٠٢هـ)، ج ٢، ص ٨٦، قول الشعوبية وهم أهل التسوية.

العصور الأولى يمكن أن يقال في بعض جوانبه عن العلاقة بين العرب والترك في ظل الخلافة العثمانية، وما يمكن أن نقوله في أواخر القرن العشرين حول الاختلاف المبدئي بين الحركات الدينية الأصولية والحركات القومية من حيث المساواة بين المواطنين، بصرف النظر عن الانتماء الديني ومن دون تميز في الحقوق والواجبات.

ومن مظاهر التعارض بين القومية والدين كمؤسسات وحركات في التاريخ المعاصر التأزم بين الحداثة والسلفية. استجابةً لتحديات العصر الحديث لجأ البعض إلى الماضي في محاولة يائسة لاستعادته، فحدث ما أسماه الكاتب المغربي محمد سبيلا تصادم بين الوعي والواقع. لقد عاش العرب، كما يقول «تناقضاً حاداً وصراعاً قاتلاً بين صورتهم عن أنفسهم وبين واقعهم الكئيب والدوني. فوعيهم الذي يجسّده ويشهد عليه ماضيهم وتراثهم المادي والفكري والروحي يزوّدهم بصورة جميلة عن النفس، قوامها أنهم أحسن الأمم والشعوب وأكثرها ثقافة، وأشدّها بأساً، وأكثرها بلاغة وشعراً»... قوم «بلغوا حدود فرنسا ووضعوا أوروبا كلها بين فكي كماشة شرقاً وغرباً، وبلغوا حدود الصين وتوغّلوا في أعماق افريقيا»، قوم «استولوا على الدهر فتى، ومشوا فوق رؤوس الحقب»، قوم «عمّموا بالشمس هاماتهم، تعبيراً عن المتخيّل الذاتي العربي الذي عبر قروناً بأكملها»[٢٤].

وكان من نتائج هذا التصادم بين المتخيّل الذاتي والواقع أن حدث توجّه ليس إلى الانكفاء على الذات فحسب، بل إلى التوصل إلى قناعة برفض الكثير من مفاهيم العصر الحديث ـ بما فيها القومية والعلمانية والتحليل الطبقي ـ وحتى تعريف الهوية كما سبق وذكرنا، على أنها «نبت غريب» مستورد من الخارج. لقد اختزل التاريخ العربي الحديث إلى صورة ذهنية مستمدة حرفياً من الماضي الذي لا يمكن استرجاعه، فهو وليد عوامل وأوضاع غير تلك التي تسود في الوقت الحاضر. أن نتساءل كما تساءل بطرس البستاني منذ حوالى قرن ونصف «أين كان العرب وأين أصبحوا؟» لا يعني أن نستعيد الماضي، بل أن نصنع مستقبلاً جديداً انطلاقاً من الواقع الذي نعيشه وليس بالخروج من إطاره والدوران في فلك متخيّل.

وفي دراسة لطارق البشري حول الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر المصري، يَرِد أن للمفكر الباكستاني أبي الأعلى المودودي نفوذاً كبيراً لدى التيار الديني السياسي في مصر، وهو الذي يقول ان القوميات جرّت بلاءً عظيماً على الإنسانية. ويعلّق البشري ان كتابات المفكرين المصريين لا تنظر إلى القومية بهذا الغلو، ويذكر ما قاله بهذا الخصوص كل من حسن البنا ويوسف القرضاوي ومحمد الغزالي. يقول

(٢٤) محمد سبيلا، «جدلية الوعي الشقي والوعي المغلوط في الوجدان العربي،» **الاتحاد الاشتراكي**، ١٩٩٢/١١/١٩.

القرضاوي: «المفروض في العروبة خاصة أن تكون ذات ارتباط وثيق بدين الإسلام لأنه هو الذي أنشأ لها أمة وجعل لها رسالة... ان ارتباط الشخصية العربية بالإسلام ارتباط عضوي لا ريب فيه، فالإسلام هو صانع تاريخ العرب وأمجادهم وثقافتهم وحضارتهم.. إن مكان العرب في الجسم الإسلامي مكان الرأس أو القلب». وهذا ما ردده الغزالي بقوله: «ان الإسلام هو الذي صنع الأمة العربية جسماً وروحاً لأن الأمة العربية قبل هذا الدين كانت قبائل تحيا في جاهلية طامسة»[٢٥].

وللتمثيل على تعقيدات وتشابك الاختلاف بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية وضرورة تحليلها في سياقها التاريخي والاجتماعي، نشير إلى ما ذكره يوسف جميل نعيسة في كتابه **مجتمع مدينة دمشق** بقوله: «طرح محمد علي باشا بديلاً عن الرابطة الدينية الرابطة القومية العربية لإقامة مملكته»، ويضيف «إلا أن الأوضاع لم تكن قد اختمرت بعد لتوحيد الأمة العربية، فالبرجوازية العربية في سورية كانت ضعيفة جداً في حين كانت الإقطاعية مستحكمة، والإقطاعات بيد عناصر غير عربية في معظمها، أو لا تتحسس بالمشاعر القومية العربية، ناهيك عن كون طرح الرابطة القومية بديلاً عن الرابطة الدينية لم يكن سوى مطية للوصول إلى الهدف المنشود وهو الاستقلال عن جسم الامبراطورية العثمانية وإقامة مملكة محمد علي باشا الذي لم يكن عربياً ولا يتقن العربية»[٢٦].

على صعيد آخر يبدو أنه بين أهم ما يجب أن نعيه في حديثنا عن التصادم بين الوعي والواقع هو أن التكوّنات الاجتماعية في عدد من البلدان العربية، وبخاصة في المشرق العربي، أحالت الواقع الديني إلى واقع طائفي. على صعيد ديني، إن الغالبية العظمى من العرب مسلمون وتقلّ نسبة غير المسلمين عن عشرة بالمئة، ما يسمح بالقول إن الإسلام هو عامل وحدة وليس عامل تجزئة. أما على صعيد طائفي ومذهبي وسلفي وحركات أصولية بالمقابل مع الصعيد العلماني الحديث والاختلاف في تفسير الدين متأثرين بالتفاوت الذي نشغله في البنى الاجتماعية القائمة، فإننا نجد أن الولاء في المجتمع العربي الحاضر هو ولاء للطوائف والجماعات على حساب المجتمع والدين والأمة. ونورد هنا تعريفاً للطائفية جاء في دراسة طارق البشري المذكورة، وهو انها «أن يستيقظ في الإنسان وعي استقلالي بجنسه أو دينه أو عقيدته، تحت دوافع

(٢٥) طارق البشري، «بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية في الفكر السياسي،» في: طارق البشري، وليم سليمان ومصطفى الفقي، **الشعب الواحد والوطن الواحد: دراسة في أصول الوحدة الوطنية**، تقديم بطرس بطرس ـ غالي (القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٢)، ص ٤٨ ـ ٤٩.

(٢٦) يوسف جميل نعيسة، **مجتمع مدينة دمشق، ١١٨٦ ـ ١٢٥٦هـ، ١٧٧٢ ـ ١٨٤٠م** (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٦)، ج ١، ص ٤١ ـ ٤٢.

صحيحة أو غير صحيحة، تجعله يسلك مسلكاً سلبياً تجاه من لا يشاركه في جنسه أو دينه أو عقيدته»[٢٧].

وإذا ما ركّزنا اهتمامنا على الطوائف من دون الجماعات الأخرى، نجد أن المسلمين يتوزعون إلى سنّة وشيعة وعلويين ودروز وشافعية وزيدية، كما يتوزعون إلى طرق ومذاهب وحركات طائفية ـ قبلية ـ سياسية، كما هو الحال في قيام حركتي المهدية والختمية في السودان (الأمر الذي سنعالجه في فصول لاحقة). وكثيراً ما يميل العربي للتحرر من الولاءات التقليدية، ومنها الولاء للطائفة والجماعة، غير أن ما يحدث أحياناً أن البنى والتنظيمات والمؤسسات تعمل على عرقلة تحرّره. من ذلك أن يصرّ النظام العام والثقافة السائدة على التعامل مع المواطن على أنه عضو في جماعة وطائفة أكثر مما يصرّ على اعتباره مواطناً بالدرجة الأولى ومساوياً للآخر في مختلف الواجبات والحقوق.

نفهم هذا التشرذم الطائفي والولاء للجماعات الوسيطة التي ننتمي إليها ونحلّلها في سياقها الاجتماعي الاقتصادي، وفي ظل الأوضاع والأنظمة السائدة والظروف التاريخية والصراع الدولي في المنطقة، نرى أن الخلافات الطائفية، وبين الجماعات بشكل عام، هي في جوهرها صراع ينشأ نتيجة للتفاوت من حيث الغنى والنفوذ والمكانة، أي من حيث المواقع المتباينة في البنى الاجتماعية المتراتبة تراتباً هرمياً وطبقياً. بهذا المعنى لا يكون التعصب لجماعة أو طائفة ما تعبيراً صادقاً عن إيمان ديني وروحي وفكري بحد ذاته، بل هو أداة تُستخدم في الكثير من الحالات للحفاظ على امتيازات ومكاسب تاريخية أو للحصول على حقوق مفقودة أو كردة فعل لعصبيات مضادة.

وقد عمدت الامبريالية الغربية خلال قرنين من الزمن إلى تعزيز الطائفية والانتماءات التقليدية الأخرى (وحتى إلى اختراعها في بعض الحالات) في خدمة مصالحها وتعزيز هيمنتها. وقد أسهمت الإمبريالية بالتعاون مع القوى النافذة محلياً في اختراع أو إنشاء أوطان ودويلات تفرض عليها أوضاعها وتركيباتها الخاصة سلوك طرق التنافس في ما بينها والاستمرار في تبعيتها تأميناً لحاجاتها الملحة وللحصول على الحماية والمساعدات الخارجية. وكان بين أخطر ما قامت به الامبريالية الغربية إنشاء إسرائيل كقاعدة ونموذج للأوطان الدينية والطائفية، لمنع قيام وحدة قومية تحرّرية تقاوم هيمنة الغرب وتهدّد مصالحه في المنطقة. وبقدر ما تترسّخ إسرائيل يترسّخ الاتجاه الطائفي الديني على حساب الاتجاه القومي. وبقدر ما يتعزّز الاتجاه الطائفي هذا، تتعزّز شرعية إسرائيل. وتكون للطائفية نتائجها السلبية، خاصة في البلدان المتعدّدة

---

(٢٧) البشري، المصدر نفسه، ص ٦٩.

الطوائف والمرتبطة بالنظام الاقتصادي العالمي الرأسمالي والمتراتبة تراتباً هرمياً.

بخلاف المشرق العربي، اقترنت القومية بالدين والتحرّر في المغرب العربي في مرحلة الكفاح من أجل نيل الاستقلال. وفي الوقت الذي عانى المشرق الاستبداد العثماني باسم الخلافة الإسلامية، عانى المغرب الاستعمار الفرنسي. لذلك اختلفت نوعية الاستجابة لهذه التحديات التاريخية، فحُدّدت «الشخصية» الجزائرية، مثلاً، على أساس المقولة التي أطلقها عبد الحميد بن باديس، «الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا»، وبهذا اعتُبرت الجزائر «شخصية عربية إسلامية» وجزءاً من «الشخصية القومية للأمة العربية»[٢٨].

في الوقت الذي يمكن فيه اعتبار الانتماء الديني الذي تحوّل في المشرق إلى انتماء طائفي، وبالتالي إلى عامل تجزئة، نجد أنه اعتُبر في المغرب عامل وحدة على هذا الصعيد. يقول الكاتب الجزائري تركي رابح إنه «بعد دخول الإسلام إلى الجزائر... أخذت الشخصية الجزائرية بعداً حضارياً، وثقافياً جديدين كل الجدّة... حين تكوّن الشعب الجزائري في ظل الإسلام والعروبة تكويناً جديداً من عملية امتزاج العنصرين الأساسيين من سكان الجزائر: العنصر الأمازيغي القديم من سكان البلاد، والعنصر العربي. فأقام الجميع صرح الحضارة الإسلامية، يعربون عنها، وينشرون لواءها، بلغة واحدة، هي اللغة الخالدة، فاتحدوا في العقيدة، والنحلة، كما اتحدوا في الأدب واللغة، فأصبحوا شعباً واحداً عربياً متحداً... وبناءً على ذلك فإن الشخصية الجزائرية هي شخصية عربية وتعتبر جزءاً لا يتجزأ من الشخصية القومية للأمة العربية»[٢٩].

قد يمكن القول إن ما يؤكد عليه تركي رابح هو موضع خلاف شديد في الجزائر، كما أثبتت التطورات التي حدثت بعد الاستقلال. ولكن من ناحية أخرى، نعود للقول بأن هذه التطورات التي حدثت بعد الاستقلال يجب أن نفهمها كما حاولنا تفسيرها في المشرق العربي في سياق واقعها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. في ظل الأوضاع التي نشأت في الجزائر بعد الاستقلال، وخاصة من حيث التباين في المواقع وفي البنى الاجتماعية، حدثت انقسامات ليس بين العناصر الأساسية التي يتكوّن منها المجتمع فحسب، بل أيضاً بين التوجّه السلفي والتوجه العلماني. وما نقوله هنا عن الجزائر ينطبق في الكثير من توجهاته على المغرب بشكل عام، كما سنرى لاحقاً. ولكن نذكر هنا أن محمد عابد الجابري أثار مسألة ما أسماه ثنائية

---

(٢٨) تركي رابح، **التعليم القومي والشخصية الجزائرية، ١٩٣١ ـ ١٩٥٦: دراسة تربوية للشخصية الجزائرية**، الدراسات الكبرى، ط ٢ (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص ٨ و١٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٤.

العروبة/الإسلام، فقال إن الصيغة الصريحة التي يثار بها المشكل هي التالية: «أيهما يجب أن يكون المحدّد الأول والأساسي لهوية سكان هذه المنطقة: العروبة أم الإسلام؟ هل «العروبة أولاً» أم بالعكس: «الإسلام أولاً».. ولربما «أولاً وأخيراً؟»[٣٠].

وقد أجاب الجابري عن تساؤله هذا بقوله إن هناك من ينطلقون من القول إنه «لا تناقض بين العروبة والإسلام»، وهناك من يحاولون إيجاد صيغة تعبيرية تبرز «التكامل» بينهما، وهناك من يعطي الأولوية لأحدهما على الآخر. ولا يبدو واضحاً أين يقف الجابري تماماً، وذلك لأن «الأمر يتعلق فعلاً بواحدة من تلك الثنائيات التي يصعب الوصول بشأنها إلى اتفاق أو حل وسط»، ولكنه يضيف «ان كل واحدة منها مُحِقّة فيما تثبت غير مُحِقّة فيما تنفي»، ويتحدث عن «إقرار الاتفاق داخل الاختلاف» وعن أنه «ليس المطلوب تعزيز موقف من المواقف، بل المطلوب مراجعة المواقف جميعها بالبحث في مرجعياتها المعرفية وأصولها التاريخية»[٣١].

ونستنتج أخيراً أن العقد الأخير من القرن العشرين يشهد انقسامات جديدة في كل البلدان العربية بين التوجه الديني والتوجه القومي، وإن كانت تجري محاولات عدة للتوفيق بين التيارين باعتبار أنهما ينطلقان من معاناة الهزائم المتكررة، ومن الضرورات التي تفرضها مهمات الصراع مع الغرب المهيمن على الحياة العربية بمجملها بما فيها الهيمنة الثقافية، ومن أنهما يدعوان إلى هوية تتجاوز الهويات القبلية والمحلية. إلا أن بعض القوى الإسلامية المتطرفة في محافظتها على الكيانات والأوضاع القائمة تجد تهديداً لها في التيارات القومية كما في التيارات الإسلامية التي تدعو للتغيير. من هنا ما كتبه صاحب جريدة **الشرق الأوسط** (١/ ٤/ ١٩٨٠) في مقالة بعنوان «فلتسقط القومية العربية»، قال فيها: «حياة المسلم المؤمن مع محمد بن عبد الله ﷺ وبعده تقوم على الأخوة الإسلامية، بعيداً عن القوميات والعصبيات والنعرات... تحيا أمة الإسلام وتسقط القومية العربية».

ويبقى أن نشدّد على أن الصراع القومي ليس صراعاً مع الإسلام كدين، بل مع التيارات الأصولية التي تستعمله لأغراض سياسية. ونحن نشهد في الصراع الوطني لحمة تجمع ليس فقط تيارات مختلفة، بل أيضاً بين من ينتمون لديانات مختلفة.

٢ ـ تشعبات الانتماءات القومية

ويجري الحديث في الخطاب السياسي العربي حول مسألة التوافق أو التعارض بين ما يشار إليه بالنزوع القطري أو الوطني والنزوع القومي، والذي أسميه هنا

---

(٣٠) الجابري، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**، ص ٢٢.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٦ ـ ٢٨.

تشعبات الانتماءات القومية. مهما كان رأينا بمدى عمق الانتماء العربي واستمراريته وأفضليته، فإن المدقّق في دراسة الحركات السياسية وطبيعة العلاقات بين البلدان العربية والمتّتبع لتحولات الرأي العام العربي لا بد أن يلحظ انقسامات تختلف حدة بحسب الظروف والأوضاع السائدة بين من يعطون أولوية للانتماء إلى وطن أو بلد أو قطر من الأقطار العربية، ومن يعطون أولوية للانتماء إلى إقليم يضمّ عدداً من الأقطار مثل أقاليم الجزيرة العربية أو الخليج والهلال الخصيب ووادي النيل والمغرب، ومن يعطون أولوية للعروبة والوحدة العربية الشاملة. ثم إن هناك من يرون تناقضاً بين هذه الانتماءات ومن يحاولون التوفيق بين اثنين أو ثلاثة منها ويرونها متكاملة.

يكون المخرج من هذه التشعبات بالنسبة للبعض القول بالقومية العربية والعمل على تحقيق الوحدة العربية، وللبعض الآخر بالموازنات بين الوطنية والقومية، وللبعض الآخر بالقومية الإقليمية، وللبعض الآخر بسيادة الولاء الوطني أو القطري والمحافظة على استقلاليته. بكلام آخر، نشأت من كل ذلك أحزاب وحركات ومنظمات سياسية واتجاهات فكرية تقول إما بالوحدة العربية التامة، أو بوحدة بعض المناطق العربية (وحدة المغرب، وحدة وادي النيل، وحدة الهلال الخصيب، وحدة الجزيرة العربية أو الخليج)، أو الإبقاء على الوضع الراهن المهدّد بمزيد من الانقسامات الداخلية التي لا يُعرف إلى أين يمكن أن تؤدي.

في مطلع هذا القرن أوضح أمين الريحاني مدى حدة الأزمة الناشئة من هذه التشعبات في الولاء القومي بقوله إن في لبنان فريقين بل حزبين: «حزب رسم دائرة صغيرة وقال: هذي هي بلادنا، هذي هي دائرتنا وكل من كان على غير مذهبنا هو خارج الدائرة. وحزب رسم دائرة كبيرة حول الدائرة الصغيرة وقال: هذه هي بلادنا... فأي المبدأين أصح؟... المبدأ الأول مبني على الفكرة الطائفية التي لا ترى الحق في غير الاعتزال... والمبدأ الثاني مبني على الفكرة الاجتماعية السديدة أن لا حياة للشعوب المستضعفة إلا بالاتحاد»[٣٢]. وفي عام ١٩٣٦ أطلقت افتتاحية لمجلة **السمير** التي رأس تحريرها الشاعر ايليا أبو ماضي دعوة للمواطن في لبنان وسوريا بقولها: «إياك أن تحصر الوطن في حدود القرية أو المنطقة أو المقاطعة، فهذه تفكيك للوطن. وإياك أن تحصره في المذهب والطائفة، فالوطن الصحيح لا يضيق بالطوائف ولكن هذه تضيق به وكلما نمت تلاشى... سوريا ولبنان... أمة واحدة تجمعها أرض واحدة وتظلها سماء واحدة... عاشت ودامت سياسة التعاون والتضافر بين الأرز والغوطة، بين صنين وبردى»[٣٣].

---

(٣٢) أمين الريحاني، **القوميات**، ٢ ج (بيروت: منشورات دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٦)، ج ١، ص ١٤٥ ـ ١٤٧.

(٣٣) **السمير** (١ آذار/مارس ١٩٣٦).

وعلى عكس ذلك قال بيار الجميل، مؤسس حزب الكتائب الذي لعب دوراً بارزاً في حروب لبنان الداخلية، إن اللبنانيين «أمة تجمعهم قومية واحدة هي القومية اللبنانية». وشرح مفهومه لطبيعة العلاقة بين لبنان والبلدان العربية الأخرى بقوله «فنحن مع إصرارنا على وجوب التعاون الرحب مع الدول العربية لا نرى موجباً لإضافة وصف العروبة إلى القومية اللبنانية، ذلك أن التعاون لا يؤلف عنصراً كيانياً ثابتاً، بل هو عرض سياسي خاضع لمستلزمات السيادة والاستقلال مرتبط بالظروف السياسية... أما أن نكون لبنانيين ولبنانيين فحسب، فلأن لبنان منذ بدء التاريخ واقع تاريخي مستمر يفرض وجوده فرضاً... الذين يتوخون التدرج بنا من لبنان ذي الوجه العربي كما اتفقنا عام ١٩٤٣ إلى لبنان العربي فالشعب العربي في لبنان فعبثاً يتوخون. والذين يحاولون تمرير النعوت والأوصاف لتمييع طابع لبنان الخاص، فعبثاً تذهب محاولاتهم... ولبنان جزء من العالم العربي، ولكنه جزء من عالم لغة وثقافة، ووضعه في العالم العربي هذا كوضع كل أمة وكل بلد في العالم اللاتيني أو العالم السكندينافي»[٣٤].

وزيادة في الإيضاح، يقول الجميل إن «عروبة لبنان، بنظرنا، تقف عند حدود اللغة... أما العروبة كقومية، فلسنا منها لأن لنا شخصيتنا وقوميتنا اللبنانية الصافية المجردة من أي نعت آخر يلصق بها أو يضاف إليها»[٣٥]. وتخوّفاً من التطور باتجاه قيام وحدة سياسية، يحذّر الجميل بقوله: «إن انضمامنا إلى جامعة الدول العربية لا يعني على الإطلاق انضماماً إلى أي مبدأ ثقافي أو سياسي، اقتصادي أو اجتماعي... وقد علّمتنا التجارب... ان كل وحدة اقتصادية تجرّ حتماً إلى وحدة سياسية»[٣٦]. في هذا الكلام يتوجّه الجميل إلى اللبنانيين ممن يقولون بالوحدة العربية أو الوحدة السورية ويأخذ عليهم محاولة «تذويب لبنان... السيد الحر المستقل، لبنان العقل، لبنان الرسالة الإنسانية»، ويذكّر أن «الدول العربية نفسها لا تميّز بين العروبة والإسلام... حتى الأنظمة الموصوفة بالتقدمية فيها، ما استطاعت حتى الآن إلا أن تقوم على قاعدة دين الدولة الإسلام»[٣٧].

إن نزعة التشديد على الهوية القومية الوطنية المحلية لا تقتصر على لبنان، ويمكن التدليل على أنها متوفّرة في كل بلد عربي بأشكال ومستويات متباينة. من هنا ضرورة التنبه إلى خطأ اعتبار لبنان ذا وضع متفرد من حيث تركيبته الطائفية، وأن ما يقول به

---

(٣٤) بيار الجميل، لبنان: **واقع ومرتجى**، الكتاب الأول (بيروت: منشورات الكتائب اللبنانية، ١٩٧٠)، ص ٣٨ و٩٧ ـ ٩٩.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٧.

الجميل ينبع من عصبية طائفية فحسب. إن ما يقول به الجميل يجب أن يفهم أيضاً في سياقه الاقتصادي الاجتماعي السياسي، أي في ضوء الوضع القائم الذي يؤمّن سيطرة جماعة (صادف أن تكون طائفية في حالة لبنان) على الجماعات الأخرى، ويمنحها الكثير من الامتيازات والمكاسب بالمقارنة مع غيرها. ما يدافع عنه الجميل على صعيد النص الظاهر هو العقل والرسالة الإنسانية، أما على صعيد النص الخفي أو التحتي فهو مدفوع بالمكاسب والامتيازات التي تنعم بها جماعته (التي يسميّها «مسيحية» ولكنها حقاً «مارونية» بالدرجة الأولى) من موقع الانفتاح على الغرب والانغلاق على المحيط الذي ينتمي إليه فعلاً.

وكما في لبنان كذلك في تونس، جرت محاولات عدة للتأكيد على شخصية تونس المستقلة، وعلى رفض التمشرق والتمغرب والأخذ بالتونسة. تحدّث الرئيس بورقيبة في خطاب ألقاه عام ١٩٧٤ عن أن «تونس منذ أقدم العصور... كانت دائماً شديدة الحفاظ على شخصيتها حتى في العهود التي تفرض عليها لغة جديدة وتُحمل على اعتناق دين الدخلاء عليها... وأكبر تغيير طرأ عليها كان عند احتكاكها بالعرب والإسلام. فبعد أن قاوم البربر كتائب الفتح الإسلامي مقاومة عنيفة أقبلوا على الدين الجديد واعتبروه جزءاً لا يتجزأ من شخصيتهم»[٣٨].

وقد تبيّن لي من خلال تحليل مضمون مجلة **الفكر** التونسية بين عامي ١٩٥٥ و١٩٨٠ أن هذه المجلة أصرّت باستمرار، وتكراراً لأكثر من ربع قرن، على إبراز ثلاثة مفاهيم أساسية للهوية التونسية، وهي: الانفتاح على الغرب، والانتماء العربي الإسلامي، والذاتية التونسية أو التونسة.

في ما يتعلّق بالغرب، طرح محجوب بن ميلاد «مشكلة اتصال تونس بالشرق والغرب» ليستنتج أن «تونس الجديدة» هي «من الغرب وإلى الغرب ترنو»، وهي «نموذج رائع» في الجمع بين القيم الشرقية والقيم الغربية، بل في صهرها في بوتقة واحدة هي بوتقة العقلية التونسية»، وهي «إذ تشرع لنفسها هذا الشرع لموقنة بأنها لا شرقية ولا غربية لأنها تجمع - جمع الروعة - بين الشرق والغرب في أزكى معانيها وأسمى قيمها، وتستقل عن هذا وذاك إذ تخلص لأعمق مشاعرها»[٣٩].

وبحث رئيس تحرير مجلة **الفكر**، البشير بن سلامة، في مقومات «الشخصية التونسية»، محدّداً إياها بقوله: «نحن إذا قلنا الشخصية التونسية فإننا نعني، ضمنياً

---

(٣٨) الجمهورية التونسية، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية، ملتقى «حول الذاتية الثقافية والضمير القومي داخل المجتمع التونسي»، تونس، ١٩٧٤، ص ٨.

(٣٩) محجوب بن ميلاد، «تونس بين الشرق والغرب،» **الفكر**، السنة ١، العدد ٧ (نيسان/ ابريل ١٩٥٦)، ص ١٦ - ١٧.

انتساباً إلى أمة هي الأمة التونسية»[٤٠] التي تنتسب إلى الحضارة العربية الإسلامية كما تنتمي فرنسا واسبانيا والمانيا وإيطاليا وانكلترا إلى الحضارة الغربية، إنما يكون الانتساب أكثر تعقيداً في حالة تونس بفعل عنصري اللغة والدين.

غير أن هذا التعقيد لا ينفي معه، بحسب رأي بن سلامة، وجود ثقافات متميزة ضمن الحضارة العربية الإسلامية. إن هذه الثقافات المتميزة «هي التي لم تمكّن الدين الإسلامي واللغة العربية من أن يجمعا هذه الشعوب... وما هو مصدر الخلافات والنزاعات إن لم يكن منشؤها اختلاف الثقافات..؟ وبالنسبة لتونس... أليس لها نوعيتها في صلب المغرب العربي المتميز من المشرق العربي...؟ كل هذا يدلّ على أن تونس ثقافة نوعية متميزة. ويحق لنا أن نقول بكل موضوعية: الثقافة التونسية كما نقول الثقافة المصرية والجزائرية والمغربية والعراقية واللبنانية وغيرها. وكما رأيتم لأنه لا ضير من أن تتمسّك كل أمة من الأمم العربية بثقافتها... إن الشعب التونسي يكوّن أمة بأتم معنى الكلمة»[٤١].

ومن حيث لا يدري، وضع البشير بن سلامة نفسه أمام معضلة مستعصية حين قال بتمسك «كل أمة من الأمم العربية بثقافتها» واعتبر في الوقت ذاته ومن ناحية أخرى «أن مصدر الخلافات والنزاعات» هو «اختلاف الثقافات». ليس من الواضح في هذه المقالة إلى أي حدّ تمكّن بن سلامة من أن يعي هذه المعضلة. ولكن يبدو أنه لم يدرك خطورة مقولته هذه، إذ اقتصر جهده على التأكيد عليها من دون أن يظهر أي اهتمام بمدلولاتها وكيفية تجاوزها.

غير أن بن سلامة حاول أن يجد مخرجاً في دراسة أخرى طرح فيها مشكلة التوفيق بين «الوطنية التونسية» و«الأخوة العربية الإسلامية»، عن طريق تسليم هذه الأخيرة بالأولى وليس عن طريق التنازل المتبادل من قبل الاتجاهين المعارضين. يتقصى في هذه الدراسة مفهوم «الوطنية أي الارتباط بالوطن الذي له كيانه القانوني الواقعي»، ومفهوم «الرابطة التي تصل بين أفراد المجموعة العربية الإسلامية»، ويلح على أهمية إيجاد مخرج، إذ «أصبح لا يهم الجماهير العربية في الفترة الحاضرة إلا التوفيق بين شعورين اثنين: الانتماء إلى الوطن، أي الوطنية في معناها العصري، والتعلق بالوحدة سواء العربية أو الإسلامية»[٤٢].

---

(٤٠) البشير بن سلامة، «في مقومات الشخصية التونسية: حول معاني المقومات الشخصية والأمة،» **الفكر**، السنة ١٦، العدد ٦ (١٩٧١)، ص ٢٥.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(٤٢) البشير بن سلامة، «الأخوة العربية الإسلامية،» **الفكر**، السنة ٢١، العدد ٧ (١٩٧٦)، ص ٧ و١٢.

بعد الاعتراف بأن «رابطة الاخوة العربية الإسلامية» ما تزال «واقعاً ملموساً موجوداً في نفس كل عربي»، يستدرك فيضيف قائلاً إن «مشكلة المشاكل هي تجسيمه لأن آخر مفهوم كان يرمز لهذه الاخوة ويتوق إلى تجسيدها هو الوحدة، ومفهوم الوحدة قد تبخّر مع عبد الناصر وهو في سبيل التلاشي»، ومع ذلك يستمر في البحث عن مخرج فيختزل المشكل بطرح السؤال التالي: «كيف يمكن تجسيم هذه الأخوة العربية الإسلامية دون إدخال الضيم على الوطنية؟»(٤٣).

وباتباع منطق انتقائي، يتوصّل بن سلامة إلى ما يراه حلاً في صالح الوطنية على أساس الاعتبارات التالية:

- إن «مفهوم الوحدة... تبخّر مع عبد الناصر وهو في سبيل التلاشي».

- «كل المحاولات السابقة التي تمّت لفرض الأخوة على الوطنية... لم تنجح أبداً».

- «من الصعب أن ينتصب زعيم في أي بلد من البلاد العربية ويدعي، من دون أن يثير الابتسام، أنه هو الممثل والرمز لهذه الأخوة.. وشبه المستحيل الثاني هو أنه لا يُتصوّر اليوم من بلد من البلدان العربية أن يضحي بمصالح أبنائه وبعزته وقوته في سبيل هذه الأخوة».

- إن «استقطاب هذه الاخوة... يعني أن ينتصب بلد من البلدان العربية وصياً على العروبة وعلى القومية العربية وعلى الوحدة» فتفرض إحدى الوطنيات العربية «هيمنتها على الوطنيات الأخرى»، وبناء على هذه الاعتبارات، استنتج بن سلامة أن «العهد الذي فرضت فيه الأخوة على الوطنية» قد زال، وأن «الأخوة العربية الإسلامية لا يتأتى لها أن تخدم الاخوة الإنسانية إلا عندما تنجح في التوافق مع الوطنية»(٤٤).

ولكن كيف يكون موقف البلد الأكثر قدرة على الهيمنة على العروبة؟ أي ما موقع مصر في خارطة الوطنية - القومية هذه؟ نعرف أن سعد زغلول فضّل أن تُعنى مصر بشؤونها بمعزل عن العرب، وربما كان عبد الناصر هو الحاكم المصري الوحيد (منذ محمد علي) الذي تجاوزت رؤيته وطموحاته حدود مصر كأمة ومصير، وعمل جاهداً وبانتظام على تحقيق ذلك. غير أن حسين فوزي، من ناحية أخرى، أوضح هو بنفسه في كتابه حول **شخصية مصر** متكلّماً، «بعقلية عربية وقلب مصري» على القومية المصرية «الكامنة خلف كل تلك الحضارات المتعاقبة... التي جعلتني أشعر بأنني ابن أعرق الشعوب طراً»، وعلى أن «الوطنية المصرية لم تدركها سنة ولا نوم في أي وقت

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٥ و١٨.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٥ - ٢١ و٢٣ - ٢٤.

من تاريخها الطويل»، وعلى «أن النهضة المصرية يجب أن تقوم روحياً على استيحاء التاريخ المصري كله، دون تفضيل عهد على عهد»[٤٥].

ومع أن حسين فوزي دعا إلى استيحاء التاريخ المصري كله وفي حضاراته المتعاقبة، إلا أنه في الواقع شدّد في كتابه هذا على الحقبة الفرعونية وأهمل الحقبة العربية باعتبار أن «كل ما يجيء عقب الحقبة الفرعونية، لا يعتبره اختصاصيو تلك الحقبة ولا غيرهم، فناً وحضارة مصرية أصيلة. العهد الأجيدي كان اغريقياً، والعصر القبطي تأثر مكرهاً بما يجري في بيزنطية وانطاكية وسورية، والعصر الإسلامي انقاد للحضارة الإسلامية، فكان طولونياً واخشيدياً وفاطمياً وأيوبياً ومملوكياً وعثمانياً»[٤٦].

وقبل ذلك، كما سنرى في ما بعد، شدّد طه حسين على أن «مصر ليست من الشرق بل كانت دائماً جزءاً من أوروبا، في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها»، مطالباً المصريين بقوله: «أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة»[٤٧].

ليس مصادفة مثل هذا التشابه في مواقف بيار الجميل ومحجوب بن ميلاد والبشير بن سلامة، وحسين فوزي وحتى طه حسين في بعض ما ذهب إليه في فترة من حياته الفكرية. لقد جاءت هذه المواقف في زمن التبعية وإطار انفتاح الطبقات الحاكمة على أوروبا واستفادة بعض الجماعات من هذه العلاقة على حساب شعوبها. ولذلك لم يكن غريباً أن ينتج من حرب الخليج الثانية عام ١٩٩١ تشديد على مقولة «خصوصية الشخصية الخليجية وتميزها»، فيدعو البعض في حالات الغضب «للمورنة» (أي التصرف كتصرف المؤسسة المارونية في لبنان خلال الحرب الأهلية)، «وللبراءة من العروبة والقضايا العربية القومية». وكذلك كان لا بدّ أن يقابلها تشدّد معاكس حتى في بلدان الخليج نفسها للدعوة من قبل البعض الآخر للالتزام بالعروبة و«بقاء الثوابت ثوابت رغم هدير المتغيرات».

وقد خفّت حدة هذا التوتر بمرور الوقت، ولكن ما زالت الآثار باقية. كان محمد الرميحي قد قال في كتابه **الخليج ليس نفطاً**: «إن الخليج العربي هو جزء من وطن أكبر هو الوطن العربي، وكثير من خصوصياته التاريخية والاجتماعية هي جزء من تلك الخصوصية الأكبر التي تشترك فيها الدول العربية الأخرى»[٤٨]. ولكنه يقول

---

(٤٥) حسين فوزي النجار، **سندباد مصري: جولات في رحاب التاريخ**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩)، ص ٩ ـ ١١، ١٥١ و٢٩٢ تباعاً.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٩٢.

(٤٧) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها، [١٩٣٨])، ص ٢٦٠ و٤٥ تباعاً.

(٤٨) محمد غانم الرميحي، **الخليج ليس نفطاً: دراسة في إشكالية التنمية والوحدة** (الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٧)، ص ٤٦.

على عكس ذلك إثر حرب الخليج في مقالة له في جريدة **الحياة**[٤٩] وهو ان «عالم ما بعد حرب تحرير الكويت حدّد مصالح جديدة، وعلاقات جديدة أيضاً لم يفهمها بعض العرب أو لعلهم لا يريدون أن يفهموها... واضح لكل مراقب أن الدول العربية ترتبط بمصالح، بل وبعضها باتفاقات عسكرية مع الدول العظمى خارج المحيط العربي، كما ان هذه الدول جميعها تقدم مصالحها التي تعتبرها حيوية على أية مصالح أخرى، وهي محقة بذلك».

ما يراه الرميحي محقاً يراه محمد جواد رضا «مسلكية انتحارية تحكم العالم العربي» و«حالة من كره الذات والشعور بالحطة» و«تخريب لموارد [العالم العربي] الطبيعية وقواه... فاكتملت الردة إلى الوضع الجاهلي:

قومي هُمو قتلوا أُميم أخي فإذا رميتُ أصابني سهمي»[٥٠]

وبإحساس من هذه الإصابة، يتناول عبد الخالق عبد الله العلاقات العربية ـ الخليجية فيقول: «إن ارتباط الخليج العربي بالوطن العربي هو ارتباط عضوي ومصيري... الانتماء العربي هو الإطار المرجعي الذي يشكل العمق الحضاري والبشري والاستراتيجي للخليج العربي والذي منه يستمد شخصيته وهويته»، ويضيف انه «على رغم هذا الارتباط العضوي والمصيري... فإن للجزء أيضاً خصوصيته التاريخية... والخصوصية الخليجية الأكثر أهمية ووضوحاً هي الخصوصية الاقتصادية»[٥١].

وتكاد هذه الخصوصية الاقتصادية تُختزل بالنفط الذي «جعل الخليج أكثر خليجية... وخلق ظاهرة أغنياء العرب وفقرائهم»، وتحوّل إلى «قوة من قوى التجزئة العربية»[٥٢]. من هذا الموقع كتبت في يومياتي حول حرب الخليج:

وُجدت الشجرة العربية ميتة في ظروف تاريخية غامضة

ولما دقّق الباحثون في أسباب الموت

---

(٤٩) **الحياة**، ١/١١/١٩٩٥.

(٥٠) انظر: محمد جواد رضا، **صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي: أزمات التنمية وتنمية الأزمات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

(٥١) عبد الخالق عبد الله، «العلاقات العربية ـ الخليجية،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٥ (آذار/مارس ١٩٩٦)، ص ٤ ـ ٥.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨. هنا يمكن أن نشير أيضاً إلى ملف نشر في مجلة **شؤون اجتماعية**، تحدث فيه عدد من الباحثين عن تطور الشخصية الخليجية، ومنهم أحمد علي الحداد وتركي الحمد وشفيق الغبرا وعبد الكريم حمود الدخيل. انظر: **شؤون اجتماعية**، السنة ٩، العدد ٣٥ (خريف ١٩٩٢).

اكتشفوا نفطاً في مسامٌ أوراقها[٥٣].

لقد ارتفعت خلال حرب الخليج الكثير من الأصوات العربية بالاحتجاج. قالت صحيفة **الاتحاد الاشتراكي** في المغرب: «هل البديل الوحيد أمام تأخر تحقيق مشروع الوحدة هو الخضوع للأجنبي، وإعلان التبعية له؟... أضحى إنجاز الوحدة العربية شرطاً لا محيد عنه، إذا أراد العرب أن يحافظوا على أنفسهم، ككيان وهوية واستمرار حضاري وتاريخي، تجاه عالم التكتلات والقوى الاقتصادية والعسكرية والتكنولوجية الفاعلة في عالم اليوم والغد، فنحن لا نتصوّر مستقبلاً حقيقياً للعرب في ظلّ استمرار التفكك»[٥٤].

وأعلن المفكر التونسي هشام جعيط، أن «هدف أميركا إفشال محاولة النهوض الحضاري العربي»[٥٥]. وقال الصحفي المصري يوسف ابراهيم في صحيفة **نيويورك تايمز** إن العالم العربي أصبح مهمشاً وإن الغرب لم يعد يهمه ماذا يفكر العرب. لا يرون خارطة عربية. ما يرونه هو مصر وسعودية وليبيا وجزائر، وقد أصبح تدفق النفط مضموناً أكثر من أي وقت مضى[٥٦].

وتنعكس المرارة التي استولت على الأحاسيس العربية في ما قاله الشاعر نزار قباني بأسلوبه التهكمي الجماهيري في قصيدة بعنوان «هوامش على دفتر الهزيمة» (١٩٦٧ - ١٩٩١):

«لا حربُنا حربٌ، ولا سلامنا سلام

جميع ما يمرّ في حياتنا

ليس سوى أفلام».

هذه قلة من صرخات الاحتجاج والتعبير عن الألم ضد ما قادتنا إليه القطرية، أو ما أوصلتنا إليه عروبة الحكومات في رأي البعض الآخر. وكنا قد تناولنا بالتفصيل أهم ملامح القطرية كما وردت في كتابات عدد من الكتاب العرب، وهي في أساسها ظاهرة اقتصادية تتمثّل فيها مصالح الطبقات والعائلات والجماعات الحاكمة المتعاونة مع الغرب الذي يهيمن على النظام الاقتصادي العالمي، وكان قد اصطنع هذه الكيانات وأتم ترسيم حدودها الوهمية في خدمة مصالحه التي التقت مع مصالح الطبقات

---

(٥٣) حليم بركات، **حرب الخليج: خطوط في الرمل والزمن، يوميات من جوف الآلة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٦٢.

(٥٤) **الاتحاد الاشتراكي**، ١٣/٦/١٩٩٢.

(٥٥) **أنوال** (المغرب) (١ آذار/مارس ١٩٩١).

(٥٦) *New York Times*, 5/4/1992.

والعائلات والقوى الحاكمة المحلية من «ذوات البلد وأعيانها» والجماعات المرتبطة بهم بعلاقات زبائنية مصلحية. وقد تمكنت هذه القوى مجتمعة من أن تخلق مع الوقت شرائح وجماعات أخرى ترى في القطرية حماية لمصالحها الهشة، متجاهلة أن هذا النزوع القطري سيفرز بدوره انقسامات حادة داخل كل قطر.

هنا نذكّر أن العرب في مرحلة ما بعد انهيار الدولة العثمانية لم يتوقعوا أن ينتهي الوطن العربي إلى قيام كل هذه الأقطار المتنافرة. يقول الدبلوماسي العراقي نجدة فتحي صفوة، في ضوء الوثائق البريطانية، انه في الوقت الذي تعهّدت بريطانيا بتأييد «استقلال العرب» في حال إعلانهم الحرب على الدولة العثمانية، كانت المفاوضات تجري سراً بين ممثلي الدول الأوروبية الكبرى لاقتسام المشرق العربي، فتوصّلت إلى اتفاقية سايكس ـ بيكو التي قضت بتقسيمه مناطق لفرنسا ومناطق لبريطانيا تتصرفان فيها كما تشاءان. وكان موقف بريطانيا كما نصّت عليه الوثائق البريطانية «ان أي حديث عن الوحدة السياسية العربية... لا بد أن يكون وهماً من الأوهام... فإن سياسة حكومة جلالته هي الحفاظ على التوازن بصورة متساوية بين الهاشميين من جهة، والسعوديين من جهة أخرى. وفي الوقت الذي تقوم فيه بكل ما في وسعها من أجل تنمية العلاقات الودية بين الجهتين، عليها أن تمتنع عن القيام بأي عمل قد يؤدي إلى سيطرة أحد البيتين في الجزيرة العربية على حساب الآخر... إن حكومة جلالته ملزمة، بواسطة سلسلة من المعاهدات، بمنح هذه الدول درجات مختلفة من الحماية ضد العدوان الخارجي، وبمساعدتها في الحفاظ على استقلالها. وإلى جانب هذه الالتزامات بموجب المعاهدات فإن المبدأ الأساسي في سياسة حكومة جلالته في الشرق الأوسط هو أن هذه الدول يجب أن لا يمتصها أي من جيرانها، بل انها يجب أن تبقى بقدر الإمكان وحدات منفصلة تحت السيطرة البريطانية... وفي حالة الكويت، أظهر ملك العراق فيصل، وملك المملكة العربية السعودية ابن سعود... علائم الرغبة في وضع يدهما على هذه المنطقة التي ستكون كسباً مفيداً لأي منهما. ومن المهم بالنسبة لنا على أساس المعاهدة، وكذلك على أساس مقتضيات سياسة الامبراطورية، أن لا يتم امتصاص الكويت سواء من قبل السعودية أو العراق. وكذلك الأمر في ما يتعلق بالبحرين»[57].

وللتدليل على طبيعة مقولات قيام الوحدات الإقليمية التي أشرنا إليها (المغرب، وادي النيل، الهلال الخصيب، الجزيرة العربية) يمكن الرجوع إلى كتابات انطون سعادة وعلال الفاسي والمهدي بن بركة والأحزاب التي أسّسوها أو انتموا إليها.

---

(٥٧) نجدة فتحي صفوة، من نافذة السفارة: العرب في ضوء الوثائق البريطانية (لندن، قبرص: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٢)، ص ٣٤ ـ ٣٥.

ولكن بما أننا سنتعرض إلى هذه الكتابات في فصل لاحق حول السياسة والمجتمع، نكتفي هنا بالإشارة إلى فكرتي الوحدة السورية ووحدة المغرب العربي في إطار إقامة جبهة عربية لمجرد التدليل على نوعية هذه الوحدة القومية.

ربما كان انطون سعادة أول من عني في الخطاب السياسي العربي عناية منهجية بتقديم نظرية حول مفاهيم الأمة والقومية وارتباطهما بمفهوم المجتمع ـ الدولة الحديث، وذلك في كتابه نشوء الأمم (١٩٣٦)، ومقالاته وخطبه التي تلت ذلك. اعتبر سعادة أن الأمة هي مجتمع واحد، وعرّف المجتمع بأنه «المتحد الإنساني الأتم»، نتيجة لتفاعل العوامل الإنسانية والجغرافية والتاريخية والاقتصادية والثقافية عبر تاريخ طويل في بيئة محدّدة وحياة مشتركة خاصة. بكلام آخر، تشمل عناصر نشوء الأمة جماعة، وبيئة طبيعية معينة تسهّل تفاعل سكانها ومشاركتهم في حياة واحدة متكاملة، ووعي قومي بوحدة اجتماعية تكوّن عند أعضائها قناعة راسخة بأن لهم مصالح واحدة في حياة عمومية مشتركة، واستمرارية التفاعل وارتباط المصالح عبر تاريخ طويل. وقد توصّل سعادة بناءً على هذا التعريف إلى أن سورية الطبيعية تشكّل أمة تامة، وباعتبارها أمة عربية يكون من الضروري أن تشكّل مع الأمم العربية الأخرى جبهة واحدة متراصة.

وكما سادت في مطلع هذا القرن فكرة الوحدة في المشرق العربي من خلال الصراع في سبيل الاستقلال أو التحرّر من الاستبداد العثماني، سادت كذلك فكرة وحدة المغرب العربي في إطار الانتماء للحضارة العربية الإسلامية من خلال حروب الاستقلال والتحرير من الاستعمار الفرنسي. كان المغرب الأقصى دولة مستقلة عن الخلافة العثمانية ولم يخضع لسلطانها في أي وقت من الأوقات، ولم يفقد استقلاله إلا حين فرضت فرنسا عليه الحماية عام ١٩١٢. وكانت قد انقطعت علاقة الجزائر مع الخلافة العثمانية حين احتلتها فرنسا عام ١٨٣٠، وهذا ما حدث عام ١٨٨١ لتونس. من هنا الاختلاف في تجارب كل من المغرب والمشرق، فطرح مفهوم الوحدة العربية في المشرق «في أفق التحرر من الحكم التركي والانفصال عن الخلافة العثمانية»، بينما طرح مفهوم وحدة المغرب العربي «في نهاية العقد الأول من هذا القرن في أفق الارتباط بالأتراك والخلافة العثمانية من أجل التحرر من السيطرة الاستعمارية الفرنسية»[٥٨].

---

(٥٨) محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ص ٩٠؛ انظر أيضاً مقالة الجابري في الكتاب الذي حررته حول قضايا التنمية والاندماج في المغرب العربي: Halim Barakat, ed., *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration* (London: Croom Helm, 1985).

لذلك يقال إن فكرة وحدة المغرب العربي تبلورت أول ما تبلورت في مطلع هذا القرن، من خلال حركة الاستقلال التي تزعمها القائد التونسي علي باش حانبه، الذي تعاون مع المجاهدين الجزائريين والمغاربة ومع الخلافة العثمانية. وكان أن شكّلت فكرة الوحدة المغربية هدفاً من أهداف جمعية «نجم شمال افريقيا» ـ التي تأسست في باريس عام ١٩٢٣ ونشرت صحيفة بالفرنسية بعنوان الأمة ـ وتجمعات أخرى من الطلبة المغاربة في أوروبا الذين أدركوا أنهم يعيدون الوحدة ولا يخلقون وحدة خيالية مصطنعة.

وسادت فكرة الوحدة المغربية الخطاب السياسي خلال الثلاثينيات في مختلف بلدان شمال افريقيا، كما يظهر جلياً في أدبيات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وغيرها من حركات الاستقلال والتحرير. ومن الواضح أن أدبيات الوحدة المغربية لم تطرح هذه الفكرة الوحدوية كبديل للقومية العربية. من هنا، مثلاً، أن علال الفاسي يتحدّث حتى في المقالة الواحدة وفي آن معاً عن «الأمة المغربية» و«الأمة العربية»، ليس على أنهما بديلان بل متكاملان. يؤكّد في كتابه النقد الذاتي على «وجود الأمة المغربية وخلود القيم الفكرية والروحية التي كوّنتها»، وعلى المحافظة على «كيانها كأمة مغربية لها مقوّماتها الخاصة ومميزاتها عن غيرها»، ثم يضيف: «إن المغرب لا قيمة له في نظرنا إلا إذا كان وطن الأمة التي جمعت كلمتها حضارة العرب وثقافة الإسلام»[٥٩].

هذه هي إذن بعض جوانب ما نسميه تعدّدية الهوية القومية وازدواجية الوطنية والقومية في المجتمع العربي. ونختم كلامنا هنا بالقول إن هذه التعدّدية أدّت إلى ظهور عدة دراسات حول وجود «شخصية عربية» و«شخصيات إقليمية». وقد ذهبت بعض هذه الدراسات، كما لاحظ عالم الاجتماع المصري عزت حجازي، للقول «بوجود نسق رئيسي للشخصية العربية يبرز فوق كل الأنساق القطرية ويتجاوزها»، بينما ذهبت بعض الدراسات الأخرى إلى القول بوجود «أنساق قطرية عديدة لا يكاد يربط بينها إلا ما يربط بين النماذج المختلفة للشخصية القومية في مناطق العالم المختلفة»[٦٠].

وكمثل آخر لهذه الدراسات، يتساءل السيد يسين: «هل هناك شخصية قومية عربية واحدة بالرغم من تعدد وتباين الأقطار العربية من المحيط إلى الخليج؟ وما هي الأسس التي تستند إليها هذه الشخصية العربية؟ وإن كان ثمة شخصية قومية عربية،

---

(٥٩) علال الفاسي، النقد الذاتي (بيروت: دار الكشاف، ١٩٦٦)، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

(٦٠) محمد عزت حجازي، «الشخصية العربية: وحدة أم تنوع؟،» قضايا عربية، السنة ٦، العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٧٩)، ص ٢٢٣.

فكيف يمكن أن نفسر الفروق النفسية والحضارية والاجتماعية بين الشخصية العراقية والشخصية المصرية، أو بين الشخصية الجزائرية والشخصية التونسية؟». وجواباً عن هذه التساؤلات يستنتج السيد يسين أن النسق الرئيسي هو «الشخصية العربية»، وأن الأنساق الفرعية هي «الشخصيات القطرية»[61].

وقبل ذلك كان جابر عبد الحميد جابر قد أجرى دراسة اختبارية للمقارنة بين «الشخصية المصرية» و«الشخصية العراقية» توصّل على أساسها إلى عكس ما هو متوقع، أي إلى أن «نواحي التشابه في الحاجات النفسية بين العينة العراقية والعينة المصرية [عينات من طلاب كليات المعلمين في كل من القاهرة وبغداد] أكبر من نواحي الاختلاف بينهما. ويشرح ذلك بقوله إن «تكوين الشخصية في العينة العراقية مشابه لتكوين الشخصية في العينة المصرية في ثلاث عشرة حاجة نفسية، [مثل حاجات التحصيل والخضوع والنظام والاستغلال والعدوان] وتختلف في حاجتين هما الحاجة إلى لوم الذات [وهي أكبر بين أفراد العينة العراقية] والحاجة إلى السيطرة [وهي أكبر بين أفراد العينة المصرية]»[62].

هنا يجب أن نؤكد أن التجاذب بين هذه الانتماءات كثيراً ما يحدث في الوعي القومي، فيتم التغيير أو تجري محاولات للتوفيق بين الانتماءات بشكل أو آخر. من ذلك ما ذكره صائب سلام في مقابلة أجرتها معه مجلة الوسط[63]، «نعم وحتى سنة ١٩٤٣ كنا ندعي أننا سوريون ونرفض لبنان الكبير الذي أعلنه الجنرال غورو في ١٩٢٠... كنا سوريين وضمنا غورو قهراً. توفي والدي في ١٩٣٨ وهو سوري». ومن الطريف أن نذكر هنا أنه في سنة ١٩٤٣ كان صائب سلام مرشحاً للنيابة في مجلس النواب اللبناني وكان من المنتظر أن يصبح رئيس الوزراء في الحكومة اللبنانية المقبلة، وقد شغل هذا المنصب عدة مرات منذ ذلك التاريخ.

وفي العدد نفسه من مجلة الوسط، سُئل المطرب اللبناني وديع الصافي لماذا قبل الجنسية المصرية، فأجاب: «مصر حقل طيب، حقل كريم، حقل حضارة، ويعيش على أرضها ملايين الناس. في لبنان ١٧ طائفة، كل يتمسك بطائفته، ومهما غنّيت، لن يسمعك أكثر من ١٠ آلاف شخص، وهؤلاء لا يشفّون غليلي... إذا رغب اللبناني في النجاح لا بدّ أن يسافر. جبران خليل جبران وأمين الريحاني... وكل العظماء ما كانوا لينجحوا لولا سفرهم إلى الخارج. لا يوجد أحد نجح في لبنان

---

(٦١) السيد يسين، «الشخصية العربية: النسق الرئيسي والأنساق الفرعية (ملاحظات أولية)،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨)، ص ١٤٥.

(٦٢) جابر عبد الحميد جابر، «الشخصية المصرية والشخصية العراقية: دراسة مقارنة،» **المجلة الاجتماعية القومية** (مصر)، السنة ٥، العدد ٣ (أيلول/ سبتمبر ١٩٦٨)، ص ٢٣٥ ـ ٢٥٠.

(٦٣) **الوسط** (١٥ نيسان/ ابريل ١٩٩٦).

أبداً. نحن حيتان كبيرة في بحر صغير، بل في بركة، نخبط بعضنا بعضاً».

ويذكر أمثلة حسية مستمدة من تجارب شخصية، أجد من المناسب أيضاً أن أذكر أنني قد دعيت للتحدّث في حفل قامت به جمعية من السوريين المقيمين في مدينة واشنطن عام ١٩٩٣، فأثرت مع الحضور ومع نفسي موضوع «ما معنى أن أكون سورياً؟». وبكل عفوية ذكرت متحرراً من الاعتبارات السياسية أن عائلتي نزحت من قرية الكفرون في سوريا إلى بيروت في طفولتي فنشأتُ في لبنان وعشت كل أهوائه ونزاعاته، فلم أشعر في أي وقت، كما قلت يومها، «أن البلدين مختلفان حقاً. بقدر ما تعرّضت لتلك الأفكار الوهمية أن البلدين يشكلان أمتين منفردتين تفصلهما حدود نعرف جميعاً الظروف التي تم ترسيمها اعتباطاً ومن دون اعتبار لمصالح البلدين، بقدر ما تعرّضت لمثل هذه الأفكار الوهمية بقدر ما شعرت برغبة ملحة لأن أؤكد هويتي السورية [التي تشمل البلدين معاً]. . . إن هويتي كسوري أسهمت في تكونها واحدة من أقدم وأغنى الحضارات في العالم، حضارة اغتنت بتنوعها وليس بالامتثال القسري، بالانفتاح وليس بالانغلاق على الذات، وبتجاوز الذات وليس بالمحافظة على المألوف. وبقدر ما تعمّقت جذورها بالتاريخ، بقدر ما امتدت أغصانها نحو مستقبل لا حدود له. . . أن أكون سورياً لا يمنع أن أكون بالقدر ذاته عربياً أو إنساناً قبل أي شيء آخر. في كتاباتي، أبحث في القضايا من موقع عربي وإنساني. كوني نشرت أعمالاً حول القضايا الفلسطينية أوحي للبعض بأنني فلسطيني. وأنا كذلك باختياري الحر وتماهياً مع القضية الفلسطينية. والشيء نفسه ينطبق على لبنان. الإطار النظري في مختلف هذه الحالات كان وما يزال إنسانياً وسورياً عربياً».

وأنهيت خطابي بقراءة المقطع التالي من روايتي **طائر الحوم**، «أحببتُ شجرة الصفصاف. ليس لأنها تبكي وتهبط دموعها إلى النهر فتُحدث دوائر تتلاشى في بعضها. وليس فقط لأن رؤوس أغصانها المتدلية ترسم أعيناً متتابعة على سطح الماء كلما حرّكها الهواء. أحب شجرة الصفصاف لأنها تنكفئ على ذاتها وجذورها. كلما كبرتُ في العمر، انحنت أغصاني نحو جذوري»[٦٤].

٣ ـ الانتماء القبلي

جاء في كتاب **العقد الفريد** لابن عبد ربه، «ما بعث الله نبياً. . . إلا في ثروة من قومه ومنعة من عشيرته»، وقيل إن «الشعب أكبر من القبيلة» وإن «الشعوب العجم والقبائل العرب»[٦٥]. وجاء في **مقدمة** ابن خلدون قوله حول البدو إنه «لا

---

(٦٤) حليم بركات، **طائر الحوم** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨)، ص ٨٠.

(٦٥) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ١، «فضل العشيرة،» ص ٢٤٧، وج ٢، «تفسير القبائل والعمائر والشعوب،» ص ٥٥.

يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد، لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويُخشى جانبهم... وتعظم رهبة العدو لهم... وأما المتفردون في أنسابهم فقلّ أن تصيب أحداً منهم نعرة على صاحبه، فإذا أظلم الجو بالشر يوم الحرب تسلّل كل واحد منهم يبغي النجاة لنفسه خيفة واستيحاشاً من التخاذل... لما أنهم حينئذٍ طعمة لمن يلتهمهم من الأمم سواهم... ولا بد في القتال من العصبية...»[٦٦].

سنظهر لاحقاً في دراستنا للأسرة وعلاقات القربى أن الولاءات القبلية ـ العشائرية ـ العائلية هي بين أكثر الولاءات التقليدية رسوخاً وتأثيراً في مجمل الحياة العربية المعاصرة. وفي ما يتعلق بدورها بالنسبة لمسألة التعدّد في الهوية العربية فإن القبلية قد تتعارض مع الدين كما قد تتعارض مع القومية. يذكر الشيخ محمد مهدي شمس الدين أن الإسلام «حاول... بطرق كثيرة أن يحطم الوحدة العشائرية في سبيل بناء الأمة القائمة على وحدة المعتقد، وذلك لأن نمو القبلية إنما يكون على حساب الأمة»[٦٧].

ولكن دخول الإسلام في نزاع مع القبلية ورغبته في جمعها في وحدة دينية ـ سياسية ـ اجتماعية لا يعني أنه تمكن فعلاً من التغلب عليها. لم تكتفِ القبائل بمقاومة تذويبها في المجتمع فحسب، بل حاولت بدورها استعمال الإسلام في خدمة مصالحها الخاصة كما استعملها الإسلام في فتوحاته. يقول محمد عمارة إن «أهل العصبية القديمة من قريش الذين أفقدهم ظهور الإسلام وقيام الدولة الجديدة ما كان بيدهم من زمام قيادة المجتمع المكي القديم، أهل العصبية القديمة هؤلاء ـ وبنو أمية نموذج جيد لهم ـ قد اغتنموا فرصة حكم الخليفة الثالث عثمان بن عفان ليعيدوا سيطرتهم، في الثوب الإسلامي، على مقدرات المجتمع من جديد... ولقد حركت هذه السيطرة... عصبية القبائل الأخرى... ولجأت السلطة، وخاصة في العهد الأموي، إلى سلاح القبيلة توازن به صراعات المجتمع.. تضرب قبائل بأخرى...»[٦٨]. من هنا أيضاً استنتاج قسطنطين زريق أن المسلمين لم يكن من السهل عليهم «أن يحرّروا أنفسهم من ولاءاتهم للقبيلة والعشيرة في سبيل الولاء الجديد للأمة»[٦٩].

---

(٦٦) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة: **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ج ١، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٦٧) محمد مهدي شمس الدين، «نظرة الإسلام إلى الأسرة في مجتمع متطور،» **الفكر الإسلامي،** السنة ٦، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٧٥)، ص ٨.

(٦٨) محمد عمارة، «من هنا بدأت مسيرتنا للوحدة العربية،» **قضايا عربية،** السنة ٣، الأعداد ١ ـ ٦ (نيسان/ابريل ـ أيلول/سبتمبر ١٩٧٦)، ص ٦٧ ـ ٦٨.

(٦٩) Constantine K. Zurayk, *Tensions in Islamic Civilization,* Seminar Paper– Contemporary Arab Studies; no. 3 (Washington, DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, [1978]), p. 6.

وما تعرّض له الانتماء الإسلامي في علاقته مع القبلية تتعرض له في الحياة المعاصرة الانتماءات القومية في الكثير من البلدان العربية، إذ يقوم التنظيم الاجتماعي بالدرجة الأولى على أسس علاقات القربي كما سنكتشف في فصل لاحق. ومع أن السلطات المركزية تمكّنت إلى حد ما من احتواء القبائل وتحييدها واستعمالها وإدخالها في النظام العام ومؤسساته، إلا أن ذلك لا يعني أن الولاءات القبلية قد انتهت فأصبح بإمكان السلطات القائمة والحركات الإصلاحية أن تتجاهلها.

استمدت السلطات في الجزيرة العربية شرعيتها تقليدياً من الولاء القبلي، ومن هنا صعوبة الفصم حتى الوقت الحاضر في نهاية القرن العشرين بين سلطة الدولة وسلطة العائلات الحاكمة. إن قوى وأوضاعاً اقتصادية وسياسية جديدة أدّت في هذا القرن إلى نشوء المملكة العربية السعودية، فحدثت تحوّلات من مجتمع «مجموعة من القبائل» باتجاه مجتمع «الدولة العصرية». لقد حاولت العائلة السعودية بالتحالف مع عائلات بارزة أخرى ومن خلال الوهابية احتواء القبائل وإدخالها في النظام، وتوظيفها لصالحها بعد عدة مواجهات مع قوى الإخوان (وهم الجناح المقاتل للقبائل البدوية) انتهت بمعارك حاسمة سنة ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠ لمصلحة الدولة المركزية، فجنّدت القبائل في الجيش والحرس الوطني. لقد انتزعت الدولة من القبائل دور الحماية والدفاع واضطرتها للاعتراف بالأمر الواقع. ولكن من ناحية أخرى، وعلى الرغم من أن بعض القبائل أصبحت تُميّز بين الدولة كإدارة بيروقراطية ومؤسسات وكعائلة، إلا أنها تعتبر نفسها من أنصار العائلة الحاكمة وتتخوّف من توسع الدولة ـ الإدارة البيروقراطية على حسابها كقبائل تتعامل مع الحاكم كشخص منحاز أكثر مما تتعامل معه كدور ومؤسسة محايدة تلتزم بالقوانين وحقوق المواطنية[٧٠].

ما تزال القبيلة، إذن، بين أهم ركائز الحكم في الجزيرة العربية والخليج، فيجري الحديث عن العائلات الحاكمة بالمعنى الذي يشار فيه إلى طبقات حاكمة في مجتمعات أخرى. ومع أن الدولة المعاصرة في الخليج تتقرّب من الشعب، وبخاصة الطبقات البرجوازية الجديدة، «عن طريق الخدمات الاجتماعية»، إلا أن «استمرار العلاقة التقليدية بين سلطة الشيوخ وبين رؤساء القبائل الكبيرة. . . والعائلات التجارية الكبيرة من جهة أخرى قد عوّق التقارب من الشعب»[٧١]. هذا ما جعل

---

(٧٠) Abdulrahman H. Said, «Saudi Arabia: The Transition from a Tribal Society to a Nation-state,» (Ph. D. Dissertation, University of Missouri, 1979), and Donald Powell Cole, *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter* (Arlington Heights, IL: AHM Publishing Co., 1975).

(٧١) محمد غانم الرميحي، **معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة** (الكويت: دار السياسة، ١٩٧٧)، ص ١٣.

صاحب هذه الملاحظة محمد الرميحي يصف إدارة الدولة في مجتمعات الخليج في ذلك الوقت بأنها «إدارة بدوقراطية» بمعنى أنها تستخدم المفاهيم التقليدية في الإدارات الحديثة.

ويرى خلدون النقيب أن العائلات الحاكمة التسلطية تعمل على تحويل المؤسسات الاجتماعية إلى تضامنيات تتسلط من خلالها على المجتمع المدني. وقصد النقيب بفكرة التضامنية أن جماعات (مثل القبيلة) «تعبّر عن نفسها تضامنياً من خلال قادة تعترف بهم الدولة... بحيث تصبح التضامنية امتداداً لأجهزة الدولة ووسيلة فعالة للضبط الاجتماعي... والعلاقات داخل التضامنية هي علاقات غير متكافئة بين القادة من المشايخ وأسرهم وأغنياء القبيلة أو التحالف القبلي، وبين عامة أفراد القبيلة. ولذلك تؤدي التضامنيات إلى تعميق علاقات الزبانة بين المعازيب (جمع معزب أي الرئيس، رب العمل) والزبائن. والذي يريد أن يترقى في هذه البيئة، عليه أن يجد أحد أفراد الأسرة الحاكمة أو أحد كبار التجار ليتبناه... إن التضامنية تضعف الولاء السياسي للدولة، وتضعف الانتماء القومي لعامة السكان... وتنتشر الآن في دول الخليج ظاهرة استعمال الكنية القبلية في الأسماء بشكل لا سابقة له»[(٧٢)].

وتعتبر البنية الاجتماعية في اليمن بين أكثر البنى قبلية، وهي بنى راسخة حتى ان القبائل الرئيسية التي يتألف منها المجتمع اليمني مثل حاشد وبكيل تعتبر نفسها فروعاً من قبيلة همدانية تعود إلى ٥٠٠ سنة قبل الميلاد، وترجع أصولها إلى قحطان الجد الأول لعرب الجنوب. وكانت الدولة في اليمن عبر مراحل التاريخ، ولا تزال، تواجه «مقاومة ومعارضة شديدة من قبل القبائل اليمنية التي كانت ترفض سياسة هذه الدول الهادفة إلى توحيد اليمن والقضاء على استقلال الجماعات القبلية والحد من نفوذها... حيث كان يعز على القبائل اليمنية أن تتنازل عن استقلالها السياسي من أجل الاندماج الكامل في المملكة القومية الواحدة، ولذا فقد عرفت القبائل اليمنية بأنها تمثل جماعات عسكرية محاربة إلى جانب كونها جماعات قبلية مزارعة ومستقرة»[(٧٣)].

وكما أن الثقافة السياسية الطائفية في لبنان تقسم البلد عادة إلى قسمين رئيسيين هما الإسلام والمسيحية، فيشار إليهما بأنهما يمثلان «جناحي» المجتمع ويتفرع عن كل

(٧٢) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١٧٣ ـ ١٧٥.

(٧٣) فضل علي أحمد أبو غانم، **البنية القبلية في اليمن بين الاستمرار والتغير** ([صنعاء؟، اليمن]: المؤلف، ١٩٨٥)، ص ٧.

منهما طوائف مختلفة، كذلك نجد أن التوزيع القبلي في اليمن يتشكّل من قسمين رئيسيين هما حاشد وبكيل، ويشار إليهما أيضاً باسم «الجناحين» اللذين تتفرع عنهما عدة قبائل. كما تتفرع في لبنان عن المسيحية طوائف الموارنة والروم الأرثوذكس والكاثوليك والإنجيليين، وعن الإسلام السنة والشيعة والدروز، كذلك تتفرع في اليمن عن حاشد قبائل أصيلة هي خارف وبنو صريم وعذر والعصيمات وقبائل أخرى متحالفة معها، وعن بكيل قبائل أصيلة مثل أرجب ونهم وشاكر أو بنو غيلان تنضم إليها قبائل أخرى تختلف حجماً وإقامة.

وبين الدراسات الطريفة حول اليمن دراسة قام بها ستيفن كاتون أظهر فيها أن للشعر دوراً مهماً في تحديد الهوية الذكورية للشاب كعضو في قبيلة يمنية معينة. هناك عدة مجالات تستلزم من الشاب الذكر اليمني أن يظهر أمام الجمهور تفوقه وقدرته على القيام بأعمال بطولية للاعتراف به كعضو في القبيلة اليمنية. من ذلك أن يقوم بأعمال بطولية أمام الجمهور إن كان بالسلاح أو ارتجال الشعر[٧٤]. وهذا ربما ما يفسر النظر إلى الشعر الشعبي في كثير من البلدان العربية على أنه مساجلة ومبارزة و«مكاسرة» كما يعبّر عن ذلك في سوريا. وبذلك يكون قول الشعر تعبيراً عن الانتماء لجماعة ضد جماعة أخرى.

وفي المغرب العربي، كانت البلاد تقليدياً تتوزع إلى ثلاث مناطق أو دوائر أساسية هي: دائرة ما يُعرف ببلاد المخزن وهي المدن والمناطق المجاورة لها التي تسيطر عليها الدولة المركزية، ودائرة المناطق الوسيطة التي تقطنها القبائل المتحالفة مع السلطة المركزية أو المخزن، ودائرة ما يُعرف ببلاد السيبة، وهي مناطق القبائل المتمردة على الدولة والمتمسكة باستقلاليتها. ومع أن هذه التقسيمات التقليدية انتهى عهدها على الأقل ظاهرياً وتمّ انتقال البلاد من مجتمع القبائل إلى مجتمع الدولة العصرية، إلا أن «قوة التنظيم القبلي» ما زالت قادرة في النصف الثاني من القرن العشرين على «أن تشكّل عائقاً للتوحيد السياسي في المجتمع»[٧٥].

وقد شبّه إرنست غلنر التنظيم الاجتماعي البنيوي في المجتمع الريفي المغربي بشجرة جذعها المجتمع نفسه، وفروعها الأساسية هي القبائل المهمة، وفروعها الثانوية هي العشائر[٧٦]. ومع أن هذا التشبيه قد يبدو طريفاً ومفيداً في تسمية أنواع التجزئة

---

(٧٤) Steven C. Caton, «*Peaks of Yemen I Summon*»: *Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe* (Berkeley, CA: University of California Press, 1990).

(٧٥) Elbaki Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study* (Berkeley, CA: University of California Press, [1972]), p. 38.

(٧٦) Ernest Gellner, «Tribalism and Social Change in North Africa,» paper presented at: *French-speaking Africa: the Search for Identity*, edited by William H. Lewis (New York: Walker, [1965]), pp. 107-118.

القائمة في المغرب، إلا أنه تشبيه تنقصه الدقة، إذ قد يوحي بأن علاقات القبائل بعضها بالبعض الآخر وبالسلطة المركزية بل بالمجتمع هي علاقات تكامل، على عكس ما هي عليه في الواقع المعيش، لكونها علاقات تقوم على التناقض والصراع الخفي والمعلن في كثير من الحالات.

وما قيل حول المجتمع القبلي في الجزيرة العربية والمغرب العربي يمكن أن يُقال حول المجتمع السوداني الذي يجب أن ندرس تعدّديته في تفرعاتها القبلية (يقال إن هناك حوالى ٥٧٢ قبيلة في السودان) والاقتصادية بدلاً من الاكتفاء بإبراز الخلافات بين الجنوب والشمال على أساس ديني فحسب، كما اعتادت فعله الدراسات الاستشراقية وتقارير وسائل الإعلام الغربية. وبين أهم ما يمكن أن يقال في هذا المجال إن النزعة القبلية جزء لا يتجزّأ من الانقسامات السياسية التقليدية، كما يظهر من التنافس التاريخي بين الختمية المتمثلة بحزب الاتحاد الوطني الديمقراطي، والمهدية (طائفة الأنصار) المتمثلة بحزب الأمة، وكلاهما يجمع بين الانتماءات القبلية والطرق الدينية والحزبية السياسية في آن معاً.

وما يقال عن الشمال السوداني ينطبق على الجنوب، من حيث تعدّدية القبائل والصراع فيما بينها والسعي للانتقال من نظام الاقتصاد القبلي القائم على شبه الاكتفاء الذاتي إلى نظام اقتصادي حديث. ويجدر بنا هنا أن نذكر أن الكاتب السوداني الطيب صالح يعتبر أن التبدلات الأخيرة في ظلّ الحكم العسكري الإسلامي القومي لم تتمكن من تجاوز الخلافات القبلية، بل زادت من تعقيداتها. ذكر الطيب صالح أن السودان كان ينعم بمناخ من الروح التسامحية في السابق، ولكن النظام الشمولي أفسد هذه «الروح المتسامحة والمتحضّرة». لذلك يأسف على ما مضى حين «كانت تُمارس السياسة في السودان بتحضر وبأخلاق عالية. وهؤلاء الكرام كانت ممارساتهم للسياسة راقية ومتسامحة، لذلك استطاعوا تجميع الفسيفساء السودانية وصهرها في بوتقة الوطن من دون عسف ولا إكراه، وقاموا بذلك في صبر وتؤدة وسمو. ومنذ كنا صغاراً تابعنا هذا الأسلوب المثالي، أي محاولة تجميع الناس لا تفرقتهم، حتى وإن تباينت المقاصد والأفكار السياسية. لذا فإن هذا الأسلوب المنفّر الذي اتُبع لاحقاً ضد طبيعتنا»[٧٧].

أما فاروق أبو عيسى، وهو محام سوداني ورئيس نقابة المحامين العرب لزمن طويل، فقد رأى الأمر أكثر تعقيداً من ذلك. في كلام له حول مسألة الهوية في السودان تحدّث عن واقع سوداني يقوم على تمايز قبلي وعرقي وديني وثقافي، وعن شعب سوداني هجين، وذلك في ندوة فكرية عقدت في اريتريا ١٥ ـ ٢٣ حزيران/ يونيو ١٩٩٥ وشاركت فيها ثماني حركات سياسية بينها حزب الأمة، وحزب الاتحاد

---

(٧٧) الحياة، ١٤/٩/١٩٩٦.

الديمقراطي، والحزب الشيوعي السوداني. في هذه الندوة قال فاروق أبو عيسى: «إننا نحن أهل الشمال كنا نرفض وبإلحاح الاعتراف بحقيقة جوهرية تمثل تمايز الخريطة السكانية السودانية من ناحية الاثنيات، والثقافات، والديانات. وهذه الوضعية أدت في نهاية المطاف إلى هيمنة عرق واحد بعينه على بقية الأعراق السودانية بالاستيلاء والانفراد بالسلطة، والاستحواذ على كل ثروات البلاد. وهكذا أضحى المركز يسيطر على كل شيء، في الوقت الذي دخلت فيه سائر الأقاليم الأخرى إلى حيز الهامش والتهميش»[(٧٨)].

وعلى صعيد عربي عام، نقول إن الاستعمار الغربي استفاد، مثله مثل الأنظمة العربية قديمها وحديثها، من استخدام القبلية، كاستخدامه الطائفية والعرقية وغيرها من الانتماءات التقليدية في تعارضها مع الانتماء العربي، مما شكّل تحدياً وعائقاً للوحدة الوطنية والقومية. في هذا السياق تحدث عالم الاجتماع العراقي علي الوردي عن الصراع بين البداوة والحضارة في المجتمع العربي. وبما أننا سنتناول هذا الموضوع بالتفصيل في الفصل الثالث، نكتفي هنا بالإشارة إلى تصنيفات الوردي للأقطار العربية في إطار هذا الصراع إلى ثلاثة أنواع رئيسية هي: الأقطار التي توجد فيها الحضارة والبداوة جنباً إلى جنب كما في العراق، والأقطار التي تكون فيها البداوة أشدّ تأثيراً من الحضارة كما في الجزيرة العربية، والأقطار التي تكون فيها الحضارة أشدّ تأثيراً من البداوة كما في مصر[(٧٩)].

وهنا يمكن أن نشير إلى أن الصراع بين الانتماء القبلي والقومي هو على أشده في الأقطار العربية من النوعين الثاني والأول.

٤ ـ الانتماء العرقي

نحدّد العرقية أو الاثنية (وهما هنا مصطلحان مترادفان) بأنها الولاء لجماعات ثقافية ولغوية تنتسب، بصرف النظر عما إذا كان ذلك مطابقاً أو غير مطابق للحقائق، إلى سلالات وأصول تاريخية وجغرافية واحدة. ومع أنه يمكن اعتبار العرب بحسب هذا التحديد جماعة عرقية، إلا أننا نقصد في هذا السياق تلك الجماعات اللغوية والثقافية الموجودة في عدد من البلدان العربية التي كوّنت لنفسها وعياً باختلافها وتميزها من العرب، وتم التعامل معها على هذا الأساس، فنشأ عن ذلك ميل لرسم حدود في الوعي والزمن والمكان يفصل بينها وبين العرب، ولاتخاذ مواقف معارضة أو متكاملة مع الانتماء العربي. وأبرز هذه الجماعات العرقية الأكراد والبربر وجماعات

---

(٧٨) الحياة، ٢١/٧/١٩٩٥.

(٧٩) علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥).

في جنوب السودان يقدر البعض عددها بـ ٥٦ جماعة عرقية[٨٠]. إلى جانب هؤلاء هناك الأرمن والشركس والسريان والآشوريون والكلدانيون والتركمان وغيرهم. ويجدر بنا أن نلحظ بأن معظم الجماعات القومية تؤكد في أساطيرها على أصول واحدة. لقد شدّد العرب أنفسهم على أنهم ينتسبون إلى قحطان وعدنان، وبذلك يظهرون ميلاً قديماً للتشديد، من حيث لا يدرون، على خلافاتهم وليس على وحدتهم فحسب.

أما على صعيد عام، فهناك عدة تعريفات للعرقية تشدّد على عناصر معينة أو مجموعة منها أكثر من غيرها. عرّفت عالمة الانثروبولوجيا باربره أسود الجماعة العرقية بأنها «مجموعة ضمن مجتمع أوسع لديها سلف عام حقاً كان أو متخيّلاً، وذكريات لماض تاريخي مشترك، ومرتكز ثقافي حول عنصر رمزي أو أكثر... وقد تشمل هذه العناصر الرمزية اللغة، والدين، والسمات السلالية، والانتماء القبلي وضروباً من هذه العناصر مجتمعة»[٨١].

ويخلص بيار فان دن بيرغ منطلقاً من منظور اجتماعي - بيولوجي (Sociobiological Paradigm) فيقول إن «العصبية العرقية هي امتداد لعصبية تستند إلى علاقات القربى، أي التحيز الأسري»، ويضيف أن «اللغة هي المقياس الأسمى للعرقية»، وأن «أفضل وسيلة لإثارة... العصبية العرقية هي خلق وهم (أو استغلال الواقع) بوجود تهديد من قبل جماعة غريبة»[٨٢].

ويشدّد فريدريك بارت في تعريفه للعرقية على وعي الجماعة بالحدود التي تفصلها عن الجماعات الأخرى، وبالسمات التي تصف نفسها بها ويصفها بها الآخرون (أي التمييز بين «نحن» و«هم»)، فيقول إن العرقية «تشير إلى الوعي بالثقافة العرقية»، ويضيف أن الجماعات العرقية وسماتها تنشأ في ظلّ ظروف تفاعلية وتاريخية واقتصادية وسياسية خاصة فترتبط إلى حد بعيد بالأوضاع السائدة وليس بمسألة الأصالة. لذلك يعتبر أن «تعبئة الجماعات العرقية في عمل جماعي هي عملية تتأثر بالقادة الذين يسعون وراء مشروع سياسي، وليست تعبيراً مباشراً عن عقيدة الجماعة الثقافية، أو عن الإرادة الشعبية»[٨٣]. وانطلاقاً من مفهوم بارت هذا، يتم النظر إلى

---

(٨٠) Mohamed Omer Beshir, ed., *Southern Sudan, Regionalism and Religion: Selected Essays* (Khartoum, Sudan: University of Khartoum, Graduate College, 1984).

(٨١) Barbara C. Aswad, «Arab Americans: Those Who Followed Columbus,» *MESA Bulletin*, vol. 27 (July 1993), p. 6.

(٨٢) Pierre L. Van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon* (New York: Elsevier, 1981), pp. 37, 34 and 243.

(٨٣) Fredrik Barth, «Enduring and Emerging Issues in the Analysis of Ethnicity,» in: Hans Vermeulen and Cora Govers, eds., *The Anthropology of Ethnicity: Beyond «Ethnic Groups and Boundaries»* (Amsterdam: Spinhuis, 1994), pp. 11-32.

العرقية على أنها هوية متغيرة في جوهرها، اعتماداً على كيفية رسم حدود جماعة عرقية ما في سياق تاريخي محدد. ومن هنا أهمية حدود الوعي ودوره في بناء الهويات القومية. ومن هنا أيضاً أهمية التمييز بين النظر إلى الثقافة ليس من حيث ما هو مشترك، بل من حيث العمل على تنظيم التنوع.

وفيما قد ينظر الماركسيون إلى العرقية كنوع من الوعي الزائف الذي يخفي التناقضات الطبقية، نجد أن الوظائفيين الغربيين (Functionalists) ينظرون إليها كظاهرة من مظاهر ما قبل الحداثة، أي كإحدى مخلفات التشديد على مقاييس النسب والخصوصية (Ascription and Particularism) بدلاً من مقاييس الإنجاز والعمومية (Achievement and Universalism). من هذا المنطلق يذهب جان ستاك إلى القول بأن بين الفرضيات الأساسية في أدبيات الحداثة الوظائفية أن «عملية التحديث تعزّز التنافس بين الجماعات، مما يجعل أساس النسب العرقي أداة فعالة ووظائفية في خدمة مصالح الجماعة»[٨٤].

ويحدّد إيليا حريق الجماعة الإثنية بأنها «جماعة واعية للسمات المشتركة المتشابهة، كاللغة المتميزة أو الدين أو الثقافة أو تجربتها التاريخية الخاصة بها، وهي أيضاً واعية لاختلافها عن الجماعات العرقية الأخرى نتيجة لهذه السمات ذاتها»، وعلى أساس هذا التحديد، يشير إلى أنه «توجد في الشرق الأوسط مشاكل عرقية مهمة رغم قدرة الإسلام الاندماجية كدين وثقافة»، ويشمل في حديثه عن الجماعات العرقية بعض الجماعات الطائفية كالموارنة والدروز والعلويين[٨٥].

ويذكر سعد الدين ابراهيم ان استخدام مصطلح الجماعة الاثنية «ينطوي على عنصر ذاتي وعلى عنصر موضوعي. العنصر الموضوعي هو وجود الاختلاف أو التباين بالفعل في. . . اللغة، أو الدين، أو الثقافة، أو الأصل القومي والمكاني، أو السمات الفيزيقية. . . أما العنصر الذاتي فهو إدراك أفراد الجماعة وإدراك الجماعات الأخرى القريبة منها هذا التباين والاختلاف. وهو ما يؤدي إلى الشعور بالانتماء إلى جماعة معينة في مواجهة الجماعات الأخرى»، ثم يضيف في مكان آخر أن هذا المفهوم «ينطوي على وجود جماعة أو جماعات إثنية أخرى تعيش معها في نفس المجتمع أو الدولة. وعادة لا يقتصر الاختلاف والتباين بين تلك الجماعات على أحد المتغيرات الإثنية. . .، ولكن أيضاً على الحجم العددي، ومظاهر الغلبة والقوة الاجتماعية في

---

(٨٤) John F. Stack (Jr.), ed., *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World*, Contributions in Political Science; no. 154 (Westport, CT: Greenwood Press, 1986), p. 6.

(٨٥) Iliya F. Harik, «The Ethnic Revolution and Political Integration in the Middle East,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 3 (July 1972), pp. 303-323; reprinted in: Ibrahim and Hopkins, eds., *Arab Society in Transition: A Reader*, pp. 477-499.

أشكالها السياسية والاقتصادية. . . ومن هنا ارتبط البحث والحديث في موضوع الجماعات الإثنية بعلاقات الأقلية مع الأغلبية في نفس المجتمع. . . فنادراً. . . أن تتساوى الجماعات الإثنية في نفس المجتمع من حيث الحجم الكمي، والمكانة الاجتماعية، والقوة السياسية، والمنزلة الثقافية، والوظائف الإنتاجية»[٨٦]. من هنا أيضاً أهمية الحدود الاجتماعية ـ النفسية الفاصلة بين هذه الجماعات واقترانها بتحديد هذا المصطلح كما يتبين من استعراض أوضاع الجماعات العرقية في عدد من البلدان العربية.

يكوّن البربر عنصراً مهماً جداً في تركيب المجتمع الغربي، وهم سكان المغرب الأصليون قبل الفتوحات العربية. ومع أنهم قبلوا الإسلام، إلا أنهم ظلّوا متمسكين بهويتهم الثقافية، وقد عزّز الاستعمار الفرنسي من الانقسامات الداخلية بإعطاء البربر بعض الامتيازات من خلال نظام الظهير البربري، وما زالت فرنسا حتى الوقت الحاضر تتدخل وتحرّض باستعمال ورقة البربر، وفي مخيلتها أن البربر أقل تديناً وأكثر استعداداً للاندماج في الثقافة الفرنسية. ومع هذا لعب البربر دوراً مهماً في الثورة الجزائرية وتحرير البلاد من الهيمنة الخارجية.

وقدّر سعد الدين ابراهيم حجمهم في التسعينيات بقوله انهم ربما أكبر الجماعات اللغوية في الوطن العربي، ويصل عددهم في بلدان المغرب إلى أكثر من خمسة عشر مليون نسمة، أي ما يزيد على خمس السكان، وكانوا يمثلون أغلبية السكان الأصليين[٨٧]. وتذهب التقديرات في منتصف التسعينيات إلى أن البربر يشكّلون ٣٠ بالمئة من سكان المغرب، و٢٠ ـ ٢٥ بالمئة من سكان الجزائر، و٤٠ ـ ٧٥ بالمئة من الجزائريين المقيمين في فرنسا. وكان محمد عبد الباقي الهرماسي في مطلع السبعينيات قد قدّر حجم البربر بقوله انهم كادوا يضمحلون في تونس، غير أنهم يشكّلون حوالى ٣٠ بالمئة من سكان الجزائر (نصفهم في الريف)، وأكثر من ٤٠ بالمئة من سكان المغرب الأقصى (أو حوالى ثلثي سكان المناطق الريفية)[٨٨].

وتسمى اللغة البربرية بالأمازيغية التي تتنوع لهجاتها في المناطق المختلفة (مثل جبال القبائل والأوراس والأطلس) وبتباين الفروقات القبلية والريفية والحضرية والطبقية. وقد أسهم البربر في مقاومة السلطة المركزية، أي المخزن، وفي تكوين ما

(٨٦) سعد الدين ابراهيم، تأملات في مسألة الأقليات (القاهرة: مركز ابن خلدون؛ الكويت: دار سعاد الصباح، [د. ت.])، ص ٢٣ و٢٧.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٨٥ ـ ٨٦.

(٨٨) Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study*, p. 35.

يسمى بلاد السيبة. لذلك استفاد الاستعمار الفرنسي من هذه الانقسامات حتى انه سعى لإنشاء دولة خاصة بهم، كما سعى لإنشاء دول طائفية في المشرق العربي. وقد عمدت فرنسا إلى ترسيخ الدوائر التي أشرنا إليها سابقاً، بعزل المجتمع الريفي البربري عن بقية المجتمع وتحويله إلى واقع شرعي منقسم على نفسه بين «بلاد الحكومة» و«بلاد التمرد»، أي بين العرب والبربر. غير أنه لا بد من الإشارة إلى صعوبة تحديد الحدود الاجتماعية والنفسية، باعتبار أن الكثير ممن يعتبرون عرباً في المدن هم أصلاً من البربر الذين استعربوا.

ومهما كان العدد، فقد انتشرت في المغرب حركات سياسية وثقافية تدعو الى التعدّدية الثقافية والاعتراف باللغة الأمازيغية كلغة رسمية وتعليمها في المدارس. انتشرت بين البربر حركات سياسية ثقافية تقول بالخصوصية البربرية أو الأمازيغية، التي تزامنت حدة الوعي بها خاصة مع قيام حركة التعريب ونهاية حكم بومدين (١٩٧٩)، والدخول في صراعات سياسية للوصول إلى السلطة، وبدايات قيام الحركات الدينية الأصولية. من هذه المنظمات الحركة الثقافية البربرية التي أسسها الكاتب المشهور مولود معمري، وجبهة القوى الاشتراكية التي أنشأها الزعيم القبلي حسين آيت أحمد الذي كان بين أهم زعماء جبهة التحرير، وسعى في ما بعد للمصالحة الوطنية، ورفض جرّ البربر إلى مواقف متطرفة، وحركة التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية التي تزعمها سعيد سعدي، والداعية للدخول في مواجهة مسلحة مع الحركات الإسلامية. وكثيراً ما يؤكد بعض هؤلاء وغيرهم أن الدعوة لتعزيز الثقافة البربرية لا تتعارض مع الأهداف والمثل الوطنية التي تستند إلى مقولة ابن باديس بأن الشخصية الجزائرية تستند إلى مثلث العرقية البربرية واللغة العربية والإسلام.

من هنا ما صرّح به أحد قادة جبهة القوى الاشتراكية، «ان الهوية الجزائرية مركبة من العروبة والإسلام والأمازيغية، وهي في البلاد كلها وليس في ناحية معينة، ولكن الحكم الذي سيّر البلاد منذ ١٩٦٢ لم يعترف بكل مكونات الهوية الجزائرية، فقد اعترف بالعربية والإسلام وبتر الأمازيغية. ويجب أن تكون الشخصية الجزائرية كاملة لكل الجزائريين من دون إقصاء، وبالتالي على الحكم أن يعترف بالأمازيغية كلغة وطنية ورسمية وأن يترجم اعترافه هذا بشكل ملموس»[٨٩].

غير أن هناك حركة بربرية متطرفة كحركة التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية، والتي ترفع بين الحين والآخر شعارات مثل «نحن لسنا عرباً» و«الأمازيغية لغة وطنية ثانية» يراد لها أن تكتب بالحروف اللاتينية. وكانت قد تأسست في باريس عام ١٩٦٧ الأكاديمية البربرية التي تغذي مثل هذه التوجهات التي ترفض

(٨٩) الوسط (١٦ أيار/مايو ١٩٩٤).

الاندماج في المحيط العربي الإسلامي. وقد برزت بعض هذه التوجهات كردة فعل لعملية التعريب، وهو ما يؤشر إلى أنها تشكل نوعاً من الحماية لموقع اللغة الفرنسية كلغة الإدارة والاقتصاد في الجزائر.

ما يهم بالنسبة للمغرب أن مفكرين (مثل مولود معمري) ومنظمات بربرية (مثل جبهة القوى الاشتراكية) رفعت شعارات «الخصوصية البربرية»، فتزايدت المطالبة بالاعتراف بالخصوصية الثقافية لمنطقة القبائل وباللغة الأمازيغية كلغة وطنية جزائرية. كان مولود معمري بين أوائل الذين نشطوا للمطالبة بالخصوصية الثقافية البربرية، والاعتراف بها كمكوّن رئيسي من مكونات المجتمع الجزائري منذ مطلع الثمانينيات، مما أعاد للأذهان قضية «الظهير البربري» ومضاعفات الهوية الجهوية.

ثم إن بعض المغاربة يرون في الدعوة إلى خصوصية البربرية تعارضاً مع التعريب، ويحذرون من أنه قد ينتج منها انقسامات داخلية تهدّد التوجه الوطني والقومي وتطلعات التحرر من هيمنة الثقافة الفرنسية. عقدت في الرباط، المغرب، ندوة حول «الكتابة بالأمازيغية» في ٢٢ ـ ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩١ بدعوة من اتحاد كتّاب المغرب، تكلم فيها محمد الأشعري على أهمية «الحوار الثقافي لإيجاد صيغ ثقافية تحترم تعددنا واختلافنا بالقدر الذي تحرص على وحدتنا»، وتحدث عبد الكريم غلاب عن «أن الثقافة الوطنية لا بد وأن تتبنى لغة وطنية واحدة وتمكينها من أن تصبح لغة علم وثقافة»، معطياً أمثلة لواقع التعدد اللغوي في عدة بلدان أوروبية (سويسرا، بلجيكا) و«التي تسود فيها اللغة الأقوى ثقافياً». مقابل هذا، قال محمد شفيق في هذه الندوة إن «الأمازيغية. . . تراث للجميع مثلما العربية تراث للجميع» ويجب تدريسها، وذكّر «بفصول الدستور المغربي التي تقول بالمغرب الكبير وليس بالمغرب العربي الكبير، وتقول بأن العربية هي اللغة الرسمية للبلاد وليس القومية أو الوطنية».

وفي محاولة توفيقية بين هذين الرأيين، تناول محمد جسوس مسألة «الثقافة الأمازيغية والثقافة الشعبية»، مؤكداً أن للمغرب لغتين (أمازيغية وعربية) ولغة رسمية واحدة، وعلى «ضرورة التمييز بين اللغة الرسمية واللغة الوطنية»، وعلى «أن ما حدث للغة والثقافة الأمازيغية هو نفسه الذي حدث للثقافة الشعبية في بلادنا. والذي حدث هو انحفار فجوة بينهما وبين الثقافة الرسمية. . . وهي النظرة التي كانت ترى للتعدد الطبيعي للغة والثقافة بالمغرب كامتداد السيبة»، وعلى أنه «يجب علينا بالأساس أن ننظر إلى الثقافة الأمازيغية كمسألة تهم كل المغاربة، وأن أي مساس بأحد فروع الثقافة المغربية هو مساس بمستقبل المغرب عامة»، وعلى أن «أكبر خطورة تواجه المغرب حقيقة ليس هو الخلاف بين التعريب والتمزيغ، بل هو هيمنة اللغات والثقافات الأجنبية وبخاصة الفرنسية التي أصبحت تشكل تهديداً حقيقياً لهويتنا»[٩٠].

---

(٩٠) انظر: **الاتحاد الاشتراكي**، ٢٦/١١/١٩٩١.

وفي عام ١٩٩٧ انعقد مؤتمر «الكونغرس العالمي الأمازيغي» الذي تأسس قبل سنتين من هذا التاريخ في سبيل إحياء الثقافة الأمازيغية، وقد جرت في هذه المناسبة مقابلة صحفية مع المحامي والكاتب السياسي المغربي أحمد الدغرني قال فيها إن السبب الذي أدى في هذه المرحلة إلى بروز الدعوة الأمازيغية مرتبط «بالتيارات السياسية القائمة على مفهوم القومية العربية وعلى كل ما هو عربي واستخدام اللغة العربية لتعريب المحيط الاجتماعي. فهذه التيارات مست المكون الأمازيغي للمجتمع، مما اضطرنا إلى تأسيس تنظيمات وجمعيات تستهدف خلق التوازن الضروري في المحيط الاجتماعي قبل ظهور تيار القوميين العرب... وقد اعتبرنا دائماً أن انقراض الأمازيغية هو ثغرة في الثقافة المغربية يجب أن نسدها، والدعوة هذه ليست بديلاً من اللغة العربية، بل هي... عملية توازن ثقافي وحضاري تدعو إليها الضرورة، لأنه إذا صح أن نقول بانقراض الأمازيغية فهذا يعني أيضاً انقراض الشعب الأمازيغي وهو ما لا يمكن تصوره... البرنامج الأمازيغي برنامج وطني ولكن في مغرب يعاني من الناحية الثقافية نوعاً من الاستلاب الثقافي، فهناك استلاب فرنسي واستلاب اسباني، ولا يصح أن نقول إن هناك استلاباً ثقافياً عربياً في المغرب، لأن الثقافة العربية جزء من كياننا الاجتماعي، ولكن هناك الاستلاب السياسي القومي. هذه القومية العربية هي موضوع خلاف بين العرب أنفسهم وليس فقط بين العرب والقوميات غير العربية التي تعيش داخل الخريطة الحالية لما يعرف بالوطن العربي... هناك فرق بين العربية كلغة وأداة تعبير ومعرفة وأداة وجود من جهة، والتعريب الذي يستهدف تعريب غير العربي من جهة ثانية، ولا نعني بمعارضة سياسة التعريب نفي اللغة العربية، لأن المشروع الثقافي الذي ظهر لدى الأمازيغيين في إطار الجمعيات الثقافية مشروع يرتكز أساساً على التعدد الثقافي»[٩١].

وفي ما يتعلّق بالجزائر، حيث تعتبر هذه المسألة أكثر تأزماً، جاء في الميثاق الوطني «ان الجزائر وهي جزء لا يتجزأ من الوطن العربي تربطها به أواصر اللغة والدين والثقافة وذلك التضامن الذي توطد في الماضي وتلك التطلعات المشتركة لتحقيق مصير واحد»، وأن «اللغة العربية عنصر أساسي للهوية الثقافية للشعب الجزائري ولا يمكن فصل شخصيتها عن اللغة الوطنية التي نعبّر عنها.. ان تعميم استعمال اللغة العربية وإتقانها كوسيلة عملية خلاقة يشكل إحدى كبريات مهام المجتمع الجزائري. إن الخيار بين اللغة الوطنية واللغة الأجنبية أمر غير وارد البتة ولا رجعة في ذلك، ولا يمكن النقاش حول التعريب إلا فيما يتعلق بالمحتوى والوسائل والمناهج والمراحل»[٩٢].

---

(٩١) **الوسط** (٢٥ آب/أغسطس ١٩٩٧).

(٩٢) انظر: الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، من نصوص الميثاق: **ملخص للأفكار الرئيسية للمشروع التمهيدي للميثاق الوطني** ([الجزائر]: منشورات جريدة الشعب، ١٩٧٦).

وقد دعت وثيقة الوفاق الوطني التي انعقدت على أساسها ندوة الوفاق في الجزائر في ١٤ ـ ١٥ أيلول/سبتمبر ١٩٩٦ في محاولة للخروج من أزمة مرحلة حاسمة في تاريخ الجزائر لقيام ديمقراطية تعددية على أساس المكونات الأساسية للهوية الوطنية باعتبارها تراثاً مشتركاً لجميع الجزائريين: الإسلام، والعروبة، والأمازيغية. في ما يتعلق بالإسلام، جاء في وثيقة الوفاق هذه أن «الشعب الجزائري شعب مسلم، والإسلام دين الدولة»، وأن الإسلام كان «عاملاً جوهرياً في تعبئة قدرات المقاومة والكفاح لدى الشعب الجزائري ضد كل الاعتداءات الأجنبية وكل المحاولات الرامية إلى المساس بالشخصية الوطنية. وقد استمد الشعب الجزائري قوته المعنوية وطاقته الروحية في كفاحه المظفر ضد الاستعمار من الإسلام، دين العدالة والمساواة والتسامح»، وأن الإسلام قد شكل «اللحمة الأساسية للمجتمع الجزائري وجعل منه شعباً موحداً ومتمسكاً بنفس الأرضية ونفس العقيدة وبنفس اللغة، لغة القرآن والرسالة الإلهية».

وفي ما يتعلق بالأمازيغية، جاء في وثيقة الوفاق هذه أن «كل أمة تجد ذاتها ضمن تاريخها الذي يعكس وحدتها انطلاقاً من أصولها. وضمن هذا المنظور، تدرج الأمة الجزائرية مسار بلورة شخصيتها وهويتها الوطنيتين الذي يشمل الأمازيغية كتراث لجميع الجزائريين. إن البعد الأمازيغي يشكل أحد الأسس للهوية الوطنية. وستسهر الدولة على إعادة الاعتبار للأمازيغية وترقية اللغة الأمازيغية في مختلف القطاعات التربوية والثقافية والإعلامية»[٩٣].

وإذا ما طبقت هذه الوثيقة قد يرضي ذلك القوى الديمقراطية الأمازيغية، كما نستخلص من حوار أجرته مجلة **زوايا**، في عددها الصادر في الشهر ٣/٤ عام ١٩٩٠، مع حسين آيت أحمد حيث قال إن القضية الأمازيغية قضية ثقافية و«مسألة ثقافية أمازيغية تخص سكان المنطقة القبائلية. اللغة الأمازيغية من أقدم لغات العالم. والثقافة الأمازيغية هي الوحيدة المتبقية من الثقافات المتوسطية القديمة... ذات أبجدية هي من أقدم الأبجديات (التيفانا). والحقيقة أنه توجد استمرارية للغة وثقافة بتعبير عربي... هناك استمرارية والأمازيغية تشكل جزءاً من الشخصية الوطنية الجزائرية. لست أفهم لماذا تستثني الجزائر أحد مكونات هويتها... نحن مع العروبة بصفتها الهوية الثقافية للشعب، نحن مع العروبة الحديثة التحررية، العربية هي لغتنا، اللغة الرسمية، اللغة القومية للجزائر. نحن أبناء ثقافة عربية... ليس يوجد قومية بربرية، ليست توجد قومية أمازيغية أو قبائلية ونحن ضد هذا اللون من القومية الاستئثارية... يجب أن يكون للغة القبائلية حظها في التطور. لهذا يجب إعلانها لغة

(٩٣) انظر: **الحياة**: ٩ ـ ١١/٩/١٩٩٦.

وطنية. . . أعتقد أن الاندماج هو نقيض النبذ»[٩٤].

والمهم في المسألة أن البحث عن هوية ثقافية بين الجماعات العرقية قد يهدّد الوحدة الوطنية والقومية، إذا لم تتوفر الأجواء الديمقراطية التي تسمح بالمطالبة بالمساواة في الحقوق والعمل على ممارستها، من دون إحساس بأن عملية التعريب تهدّد هويتها الخاصة. كذلك من المهم أن ندرك أن هناك انقسامات جهوية وعشائرية تهدّد التلاحم الوطني الجزائري وتنمّ عن وجود أزمة في الهوية الجزائرية (وكانت الإحصاءات التي قام بها الاحتلال الفرنسي عام ١٨٣٠ قد توصلت إلى وجود ٥١٦ عشيرة). من هنا رسوخ وقدم الدعوة الوطنية للانتقال من «العشيرة إلى القوم» وبناء الدولة العصرية التي تقتضي تجاوز العصبيات العشائرية والعرقية.

وهناك أيضاً ظاهرة الخصوصية الكردية في المشرق العربي، وبخاصة في العراق حيث يشكّل الأكراد بين ١٥ بالمئة إلى ٢٠ بالمئة من مجموع السكان. تذهب التقديرات إلى أن عدد الأكراد في منتصف العقد الأخير من القرن العشرين بلغ ٢٢ مليوناً موزعين في ستة بلدان (حوالى ١٠ ملايين في تركيا، و٥,٥ مليون في إيران، و٣,٥ مليون في العراق، ومجموعات صغيرة في سوريا وأرمينيا وأذربيجان) تجمعهم لغة مشتركة وغالبيتهم من السنة، وتفصل بينهم انقسامات وصراعات قبلية وطبقية تتمثل بأحزاب وقيادات وحركات سياسية متناحرة، مرتبطة بتحالفاتها الخاصة في الداخل والخارج. وقد شكّلت خصوصيتهم معضلة للحكومات العراقية المتعاقبة، ليس فقط من حيث منحهم حقوقهم فحسب، بل من حيث الدعوة إلى الانفصال.

وكانت آمال الأكراد بإنشاء دولة كردستان كوطن قومي قد ارتفعت بانهيار الخلافة العثمانية، إذ تلقوا وعوداً شتى في هذا السبيل من الخارج والداخل. ولكن الدول المعنية مباشرة (تركيا وإيران والعراق) تصرّ على سيادتها على أراضيها، وترفض فكرة تقسيم بلدانها، كما أن الدول الكبرى حرصت على استعمال الأكراد لمصالحها الخاصة، فتعمل على تحريضهم ثم التخلي عنهم. وكانت ثورة ١٩٥٨ في العراق قد رحبّت بمشاركة الأكراد في المصالحة الوطنية العامة، إلا أن التدخل الخارجي وتفاقم المشاكل السياسية والاقتصادية وتزايد أهمية النفط، وغيرها من العوامل مجتمعة، عرقلت مهمة التوصل إلى حلول مرضية، فحدث التمرد المسلح عام ١٩٦١ واستمر متقطعاً حتى عام ١٩٧٥، حين انهار التمرد الكردي، وتبعته محاولة تنفيذ خطة مدروسة لتحسين أوضاع الأكراد ومنحهم نوعاً من الاستقلال الذاتي في الإطار

---

(٩٤) «حوار مع حسين آيت أحمد،» **زوايا**، السنة ١، العدد ٤ (آذار/مارس ـ نيسان/ابريل ١٩٩٠)، ص ١٤ ـ ١٥.

العراقي[٩٥]. ولكن الأوضاع عادت إلى حالها القديم نتيجة لحربي الخليج الأولى والثانية، وعادت معها سياسة التحريض الغربي من دون التزام بمصيرهم، والاقتتال الداخلي، وعمليات التجاذب بين إيران وتركيا والعراق، وهو ما يترك شعوراً محبطاً لدى الأكراد بتكرار المأساة من دون الاستفادة من التجارب السابقة.

كتب نزار آغري (الذي عرّف نفسه بأنه كاتب كردي) يصف حالة الأكراد بقوله: «إذا عدنا إلى حالة الأكراد، في سائر أجزاء كردستان الخاضعة لسيطرة قوى خارجية لا تمثل إرادة الأكراد، لرأينا نوعاً من «حلف مقدس» إجماعي، يسعى إلى إزاحتهم من مسرح التاريخ والاجتماع والاقتصاد والثقافة ورميهم في زاوية معتمة من الصمت والإهمال. لا يتعلق الأمر بمجرد حكومات استبدادية... بل هناك «إجماع» ضمني على شريعة مصادرة حقوق الأكراد، ونفي مطالبهم، وإلغاء دورهم السياسي والثقافي والاقتصادي، بوصفهم جماعة قومية متميزة عن الجماعات السائدة... إن الكردي الجيد، بنظر الجميع، هو ذاك الذي تخلّى عن كرديته وذاب في بوتقة القومية السائدة... هناك، إذن، خلل في العلاقة السائدة بين الأكراد والبنى التي تحتويهم، وهذا واقع على الصعيدين الرسمي والشعبي. فالبنيان السياسي والاجتماعي والثقافي الذي تم تشييده لم يقم على أساس إدماج جميع عناصر المجتمع في نسيجة الشامل... إن إهمال الأكراد أمر شائع... وفي كل الأحوال فإن الأكراد حين يتلفتون حولهم لا يجدون من هو على استعداد لتحمل تبعات أمرهم، وأن يرى فيهم أعضاء كاملي الحقوق في النطاق الاجتماعي المرسوم. إن كل شيء يشعرهم بأنهم غرباء في موطنهم»[٩٦].

وعما يزيد من تعقيدات الأمور بالنسبة للأكراد تباينهم عن جماعات عرقية أخرى تقاسمهم المكان نفسه، كما هو الحال بالنسبة للعلاقات مع الآشوريين والتركمان والكلدانيين. في هذا المجال، أذكر أنني التقيت بشاعر يكتب بالعربية في باريس اسمه شموئيل شمعون يعرّف نفسه على أنه «وَلَد آشوري» كان دائماً يحلم بالهجرة إلى أمريكا التي يعترف أنه لا يعرف عنها شيئاً سوى من خلال الأفلام السينمائية. وبدلاً من الهجرة إلى أمريكا وجد نفسه يعمل في لبنان لسنوات طويلة مع الثورة الفلسطينية التي كان يصارح قادتها بأنه لا يطيقهم ويطالبهم بثمن بطاقة سفر للهجرة إلى أوروبا. يقول إن «الأكراد» ذبحوا الآشوريين، وأنه ينظر إلى الكلدانيين على أنهم (على عكس الأشوريين) يتكيفون بسهولة مع الأوضاع التي تفرضها عليهم الأغلبية فيتخذون أسماء

---

(٩٥) Edmund Ghareeb, *The Kurdish Question in Iraq*, Contemporary Issues in the Middle East (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1981), pp. 176-181.

(٩٦) نزار آغري، «الأكراد وموقعهم في النسيج الحضاري في المنطقة،» **الحياة**، ١٢/١/١٩٩٣.

عربية. ومع أنه يتهم بعض الجماعات العرقية بالاستبدادية وينفر منهم، إلا أنه من ناحية ثانية يتعاطف مع جماعات عرقية أخرى، فيقول في إحدى قصائده:

لا تحزن يا صديقي البربري

من قدوم الشتاءات العربية، البطيئة

لف جسدك ببخار البحار

ولا تحزن

يا صديقي البربري

ويتوجّه إلى آخر:

قل لي،

أيها الأمازيغي الحالم،

لماذا لا ينتحر هؤلاء

الواقعيون!![٩٧]

وننهي هذا الكلام بالقول إنه في الصراع الدائر في العراق بين الأكراد أنفسهم عام ١٩٩٦، نجد أن الانتماء القبلي يتعارض مع الانتماء العرقي، فللحزب الديمقراطي الكردستاني علمه الأصفر وللاتحاد الوطني الكردستاني علمه الأخضر، وبين الأصفر والأخضر يراق الدم. وحين يهاجم طرف كردي مدينة يخرج منها الفريق الكردي الآخر. يذهب علم، ويأتي علم آخر، وتبقى المأساة. أليس هذا ما هو مشترك بين الأكراد والعرب أو بين الشعوب كافة التي لم تتمكن من المصالحة بين هوياتها المتنافرة؟

* * *

أظهرنا حتى الآن أنه ليس للفرد أو الجماعة أو الأمة هوية واحدة ذات بعد واحد، بل هناك تعدد هويات. من هنا أهمية مسألة الاندماج الاجتماعي السياسي في هوية لا تقصي الهويات الأخرى، بل تشملها وتدمجها كمكوّن أساسي في نسيج المجتمع العام. لا تشملها عن طريق الإلغاء والاضطهاد والقمع والتجاهل والتمييز، بل عن طريق إشراكها على قدم المساواة في مختلف النشاطات الإنسانية والاعتراف بحقوقها وتفردها. صحيح أن هناك تعارضاً وتناقضات بين مختلف هذه الانتماءات،

---

(٩٧) شموئيل شمعون، **مطر فوق رسائل أمي**، شعر (باريس: دار جلقامش، ١٩٩٥)، ص ٤٢ و٥٠.

فقد تتعارض القطرية مع القومية، وقد تتعارض الولاءات الطائفية والعرقية والقبلية معهما معاً، وقد تتعارض كل هذه في ما بينها، فلا تنفصل واحدة منها عن الأخرى ما لم تتكوّن هناك رحابة في الرؤية وتقبُّلٌ للتعدّدية، في مناخ من الديمقراطية الحقيقية التي توازن بين الحرية والعدالة الاجتماعية.

إنها المعضلة الكبرى التي واجهت المجتمع العربي خلال ما يزيد على قرن من الزمن، من دون أن يتمكن من إيجاد مخرج منها. وما يزيد من تفاقم هذه المعضلة حالة التخلف العام التي يعانيها المجتمع العربي بالصميم. لذلك من المتوقع أن تستمر الانتماءات التقليدية، ليس بسبب التربية والتنشئة التي نتلقاها في المنزل والمدرسة والسوق ومكان العمل، أو بسبب عوامل خارجية فحسب، بل أيضاً بسبب استمرار الأوضاع والظروف والبنى والتنظيمات الاجتماعية التي خلقتها في الأساس، وتستمر بالعمل على تعزيزها وترسيخها.

وبين أهم سمات التنظيم الاجتماعي القائم في مختلف المجتمعات العربية أنه يتمحور حول مصلحة الجماعات المتناقضة مع مصالح الجماعات الأخرى. وترافق ذلك أو تنتج منه رؤية تسلطية وغيبية يفقد فيها الإنسان مسؤوليته عن تصرفاته، وترتيبات طبقية هرمية فئوية تتمثل بالطائفة والعشيرة والعرق، فيتمتع بعضها على حساب البعض الآخر في الثروة والنفوذ والجاه. هذا هو ما أشير إليه بالعصبية التقليدية والوعي التقليدي المنبثق منها. من هنا هذا التساؤل حول ما إذا كان المجتمع العربي شعباً أو شعوباً أو قبائل؟

حين نبحث في الهوية نبحث في الحدود أو الدوائر وسيولية الحدود والعلاقات والوعي، والولاء والعصبية، وتلاقي الدوائر أو انفصالها أو تصادمها، والانسجام والتنافر، والاندماج والتنابذ. هناك مَنْ يُعتبرون خارج الدائرة بفعل النزعة الإقصائية، ومَنْ يُعتبرون داخل الدائرة بفعل النزعة الاستيعابية. وهناك الهويات المتنافرة التي تقوم على التنافس والإلغاء لا على التعاون والبحث العقلاني في سبيل تجاوز التناقضات القائمة وحلّ المشكلات المستعصية. كذلك هناك الهويات المصطنعة والمتنافسة والمفروضة والمتزمتة، الضيقة والمرنة، المتسامحة والملتزمة بمصير المجتمع والمغرقة في ذاتيتها على حساب كل ما هو غيرها. كل منا متعدّد الهويات، وبعضنا يعرف كيف يؤالف بينها، ومنا من تتصارع في نفسه بعضها على حساب البعض الآخر. منا من يعطي الأولوية للدائرة الأعم، ومنا من يعيش في دائرة ضيقة فينشغل بذاته ولذاته. هناك المنتمي وهناك اللامنتمي، والمندمج والمهمَّش، والنزوع التساؤلي والنزوع اليقيني. وكثيراً ما نقع في حيرة أمام الأسئلة الكبيرة التي تصعب الإجابة عنها، ولكن كثيراً ما نستغرب الامتثال الكلي. وربما نتمكن من إقامة توازن بين انتماءاتنا مهما تعدّدت وتعارضت، ولكن كثيراً ما نقع ضحية الخلل.

يتساءل أمين معلوف في كتابه **الهويات القاتلة** عن السبب الذي يدفع عدداً كبيراً من الناس إلى ارتكاب الجرائم باسم هوياتهم، ويستخلص أنه المفهوم القبلي لفكرة الهوية الذي لا يزال سائداً في كثير من المجتمعات المتقدمة والمتخلفة. وهو يستنكر بشدة هذا المفهوم، إذ انه «يختزل الهوية إلى انتماء واحد، يصنّف الناس داخل موقف منحاز، متشيّع، غير متسامح، تسلطي وانتحاري أيضاً، فيحوّلهم في أغلب الأحيان إلى قتلة وإلى أنصار للقتلة، وتكون رؤيتهم للعالم منحرفة وملتوية»[٩٨].

إن هذا المفهوم القبلي قد ينطبق على الهويات القومية والدينية والعرقية ومختلف العقائد، وليس من الضروري أن يكون المجتمع قبلياً كي يسوده هذا المفهوم الضيق. إن عنصرية الغرب تسمح له بالتحكم بشعوب العالم وتجريدها من إنسانيتها، بل بالعمل على إبادتها، في زمن العولمة التي تسودها قيم السوق والمصالح الخاصة.

ثانياً: الثقافة المشتركة

نحلّل أيضاً مسألة تعدّدية الثقافة العربية من خلال مدى وجود ثقافة مشتركة يتسم بها المجتمع العربي. ونعرّف الثقافة بمعناها الانثروبولوجي، فنشير بها إلى مجمل أساليب المعيشة في حياة الشعب اليومية، التي تشمل بين عناصرها المترابطة في نسيج متكامل الرؤية العامة والقيم والمبادئ والمفاهيم والتقاليد والعادات والمعتقدات والمقاييس والمعايير والمهارات والأعراف والقوانين والأمثال والمرويات والمناقب الأخلاقية والقواعد السلوكية اليومية، وبمعناها الحضاري مشيرين بشكل خاص إلى مجمل المعارف والإنجازات الإبداعية أو الفنية والفكرية والعلمية والتقنية. وسنتوسّع في تحليل الواقع الثقافي العربي المعاصر في مختلف معانيه في القسم الرابع من هذا الكتاب.

هنا نود أن نشير إلى وجود ثقافة عربية عامة مشتركة ومتنوعة في آن معاً، وذلك في شتى مجالات الحياة اليومية. ونرى أن هذه الثقافة العامة مستمدة في الأساس من البنى والروابط العائلية وأنماط الإنتاج والمعيشة والدين واللغة العربية وآدابها والبيئة الطبيعية والنظام العام السائد وتشابك التجارب التاريخية.

تتنوع الثقافة العربية داخل كل بلد عربي ومن بلد إلى آخر بتنوع هذه المصادر وطبيعة تفاعلها في ما بينها، فلا يجوز التركيز على عنصر دون غيره، أو حتى على مجموعة من هذه العناصر بعضها بمعزل عن البعض الآخر. إضافة إلى كل هذه العناصر المتنوعة، هناك عنصر التفاعل في ما بينها، ما يعمل على تحوّل كل منها وعلى خلق واقع هو أبعد من مجرد تجمع أجزائه كافةً. ما نتكلم عليه، إذن، هو التفاعل الاجتماعي وليس التجمّع التراكمي.

---

(٩٨) أمين معلوف، **الهويات القاتلة** (بيروت: دار النهار، ١٩٩٩)، ص ٢٣.

سنتبين من خلال هذا الكتاب أن هناك من يشدّد على أن المصدر الأهم في تكوُّن الثقافة العربية المشتركة هو الدين الإسلامي، حتى ان بلدان المغرب العربي اعتادت على أن تشير إلى هويتها على أنها إسلامية ـ عربية. وفي مصر، كما في بقية المشرق العربي، كثيراً ما يؤكد بعض غير المسلمين أنهم جزء من الحضارة الإسلامية. وقد ورد في مقالة لغالي شكري حول علاقة المسيحيين بالعروبة أن الزعيم السياسي المصري مكرم عبيد «كان. . . قبطياً أورثوذكسياً، ولكنه يرشّح نفسه للبرلمان في حي السيدة «زينب، فينجح بأغلبية ساحقة». وكان مكرم عبيد مشهوراً بثقافته القرآنية، وكان يقول: «إنني مسيحي ديناً ومسلم وطناً»، و«اللهم اجعلنا نحن المسلمين لك وللوطن أنصاراً»، و«اللهم اجعلنا نحن النصارى لك وللوطن مسلمين»، وأضاف غالي شكري بدوره: «إن الإسلام وطن حضاري ننتمي إليه نحن المسيحيين الشرقيين»[٩٩].

ويرى البعض الآخر أن العائلة وعلاقات القربى الحميمة هي المصدر الأهم، باعتبار أن بنية علاقات القربى والأدوار والقيم والتوجهات المنبثقة منها هي ذاتها في مختلف البلدان العربية، بصرف النظر عن الانتماءات الدينية والعرقية. وقد يضيف أصحاب هذا الرأي أن الكثير مما يعتبر قيماً وتقاليد دينية (كتلك التي تحدّد دور المرأة في المجتمع) هي في الأساس قيم وتقاليد عائلية تبناها الدين، فاستمرت فيه متخذة شكلها الخاص واكتسبت قداسة ساعدت على رسوخها واستمراريتها.

كذلك هناك من يرى أن المصدر الأهم في تكون الثقافة المشتركة هو أنماط أو أساليب المعيشة والبنى الاقتصادية الاجتماعية والبيئة بشكل عام، فنشأت من ذلك ثقافة بدوية رعوية وثقافة ريفية زراعية وثقافة حضرية تجارية. وقد يضيف البعض هنا أن تفاعل هذه الثقافات الثلاث أدى أو، على الأقل، أثّر في الثقافات الأخرى، فأسهم في تكوّن ما نسميه الثقافة المشتركة. وقد يجد البعض أن الثقافة البدوية هي التي طبعت الثقافة المشتركة بطابعها الخاص، كما قد نستنتج من دراسات علي الوردي التي هي استمرار للتراث الخلدوني.

وقد نشدّد على مصادر أخرى غير الدين والعائلة وأنماط المعيشة والبنى الاجتماعية الاقتصادية، أو ننكرها جزئياً أو كلياً. وربما يكون ذلك مقبولاً حين يكون القصد أن نركّز اهتمامنا على جانب معين من الجوانب الثقافية بحد ذاتها. غير أننا حين نحلّل الثقافة العربية المشتركة لا بدّ من تناول مختلف المصادر مجتمعة ومتفاعلة في ما بينها، كما لا بدّ من التأكيد أن هذا التفاعل هو تفاعل معقّد دائم مستمر دائري، فلا يُعتبر أي عنصر من هذه العناصر قائماً بذاته، بل بغيره أيضاً.

---

(٩٩) غالي شكري، «المسيحيون والعروبة: من يدفع الثمن؟،» **الناقد**، السنة ٢، العدد ١٥ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٩)، ص ١٣.

وفي تناولنا للثقافة العربية المشتركة يجدر بنا أن نحذّر من نهج التحليل التبسيطي الواسع الانتشار في النقاشات السياسية العربية الذي كثيراً ما يشدّد على واحدة من المقولتين التاليتين:

ـ تشدّد بعض المقولات على التشابه أو، على العكس، الاختلاف الثقافي بدلاً من التكامل، فيتمّ التوصل على هذا الأساس إلى القول بوجود أو عدم وجود ثقافة عربية مشتركة، بالاستناد إلى تقديرنا لوجود تشابه أو اختلاف بين بلد عربي وآخر. من هذا المنطلق هناك من يتخذ الفروق الثقافية دليلاً على القول بوجود مجتمعات لا مجتمع عربيٍّ واحد. كما أن هناك من يتخذ التشابه الثقافي بحد ذاته دليلاً على القول المعاكس بوحدة الوطن العربي وكونه مجتمعاً واحداً. إن التشديد المفرط في أي من هذين الاتجاهين يشكّل منزلقاً في متاهات الجدل العقيم، فالتنوع الثقافي قائم ليس فقط في المجتمع العربي ككل، بل هو كذلك قائم داخل كل من المجتمعات العربية نفسها. من هنا أننا إذا ما اعتمدنا مقولة التشابه في تحديدنا لما يكوّن مجتمعاً ما فقد نلغي بذلك المجتمعات كافة. إن من يجد في التنوع أو الاختلاف الثقافي العربي مبرراً للقول بوجود مجتمعات لا مجتمع عربيٍّ، يكون من الصعب عليه أن يقول أيضاً بوجود مجتمع لبناني أو عراقي أو سوريّ أو مغربي أو أي مجتمع آخر لشدة التنوع والاختلاف الثقافي داخل كل من هذه البلدان العربية.

لذلك يكون من الأجدى أن يجري التشديد على التكامل الثقافي بدلاً من مجرد المماثلة أو الاختلاف، فنتوجّه إلى البحث في منطلقات الهوية الثقافية وتطلعاتها المتكوّنة من وحدة التجربة التاريخية ومواجهة تحديات العصر ومهامه المشتركة. قد تنتج الوحدة من التنوع المتكامل أكثر مما تصدر عن التشابه، ومن التفاهم في إطار الانتماء العربي ومواجهة التحديات التاريخية أكثر مما تصدر عن الإصرار على الإجماع.

ـ تشدّد بعض المقولات إما على مفهوم حلولي يقول بأن الحضارة العربية حلّت تاريخياً محلّ الحضارات السابقة لها في المنطقة، أو على مفهوم انقراضي يعلن موت الحضارات السابقة واندثارها، أو مفهوم إلغائي يؤكد أن الحضارة العربية ألغت الحضارات السابقة وشكّلت بداية جديدة كلياً، أو حتى على مفهوم تشويهي يعمد من منطلق إسلامي أصولي إلى تحقير الحضارات السابقة فيصفها، سواء استمرت أو لم تستمر، بالجاهلية، وهو ما يستدعي رفضها رفضاً باتاً.

على عكس ما تدعو إليه هذه المقولات، يجدر بنا أن نعتمد المنهج القائم على مقولات التفاعل الحضاري، الذي يعترف بأن الثقافة العربية والإسلامية هي في الواقع حصيلة تفاعل تاريخي بين عدة حضارات ازدهرت في المنطقة في فترات تاريخية مختلفة. إن الواقع الحضاري هو واقع تفاعل وليس واقع حضارة صافية فرضت نفسها أو ألغت الحضارات السابقة لها. ما حدث تاريخياً في واقع الأمر هو أن مختلف

الحضارات التي ظهرت في المنطقة تفاعلت في ما بينها، فنشأت نتيجة لهذا التفاعل حضارة جديدة تمثلت فيها مختلف حضارات المنطقة، وتكون منجزاتها حاضرة في واقعنا اليومي كما في ذاكرتنا ووعينا الجماعي، أدركنا ذلك أم لم ندركه.

وما يستدعي تجاوز المقولتين السابقتين والتشديد بدلاً من ذلك على التكامل والتفاعل الحضاري أن المنطقة العربية كانت، وما تزال، منفتحة على نفسها وغيرها ثقافياً رغم العوائق المصطنعة. إنها صلة وصل وجسر بين القارات الثلاث (آسيا وأوروبا وافريقيا) وجزء لا يتجزأ من حضارات البحر المتوسط. كل ذلك جعلها عرضة لتجارب تاريخية متشابهة بدءاً من قيام عدة حضارات وامبراطوريات (بما فيها الامبراطورية الإسلامية وما قبلها وبعدها) وحصول هجرات سكانية مستمرة في المنطقة كافة قبل الفتح الإسلامي وبعده، الأمر الذي أسهم في تعزيز التفاعل الثقافي ووحّد بين أجزاء المنطقة المترامية الأطراف. بكلام آخر، نقول إن الحضارة العربية الإسلامية حضارة استيعابية (Inclusive)، بمعنى أنها استوعبت غيرها من حضارات، وليست حضارة إقصائية بمعنى أن تكون أقصت أو نبذت أو ألغت الحضارات الأخرى.

ولأن المنطقة العربية متكاملة، نجد أنه ليس مصادفة، مثلاً، أن الفينيقيين أسّسوا قرطاجة في تونس، وكان لهم نفوذهم في سائر ما يعرف اليوم بالمغرب العربي، وكانوا ربما قد قدموا أصلاً إلى الشاطئ السوري من منطقة الخليج العربي. وليس مصادفة، إذن، أن يتم الدمج بين الثقافة العربية والثقافات السابقة لها في الهلال الخصيب ووادي النيل والمغرب. وفي التاريخ الحديث تعرّضت المناطق العربية كلّها للاستعمار الأوروبي وكافحت معاً أو منفردة للتحرّر منه بعد أن رزحت تحت أثقال الحكم العثماني قبل ذلك.

وحديثنا عن التكامل لا ينفي التفرد والخصوصية في تجارب البلدان العربية التاريخية. ضمن هذا الإطار العام الذي يشدّد على مقولات التكامل والتفاعل يمكننا أن نقول بتنوع الثقافة العربية بين بلد وآخر وضمن البلد الواحد. إن الخبرة التاريخية متنوعة في تكاملها حتى في الإقليم الواحد. بهذا نشير مثلاً إلى اختلاف تجارب الجزائر والمغرب الأقصى وتونس مع الاستعمار الفرنسي. كذلك يمكن الإشارة إلى اختلاف التجارب في الجزيرة العربية بين اليمن في جنوبه وشماله والخليج والعربية السعودية، وإلى اختلاف التجربة الفلسطينية عن تجربة الأردن والعراق في ظل الحكم البريطاني، وإلى اختلاف تجارب المغرب عن تجارب سوريا ولبنان في ظل الانتداب الفرنسي.

وقد مارست الامبريالية الغربية استعماراً ثقافياً بالإضافة للاستعمار السياسي والاقتصادي، وذلك باللجوء بخاصة إلى أسلوبين متناقضين في ظاهرهما، فعملت على تشجيع الاقتلاع الثقافي بفرض الثقافات واللغات الغربية من ناحية، وبتشجيع التفكير

السلفي الغيبي من ناحية أخرى. وقد نشأت من هذه السياسة ضمن البلد الواحد ثنائية بين فكر ليبرالي حداثي وفكر سلفي يخوض بعضه في متاهات الغيبية والماضوية.

ونتيجة لهيمنة الاستعمار الغربي نشأت اتجاهات أيديولوجية تختلف من حيث فهمها للحضارة الغربية وأسلوب التعامل معها. يرى محمد عبد الباقي الهرماسي أن ثلاثة أنواع من الاتجاهات الايديولوجية نشأت في المغرب العربي في صراعه مع الاستعمار الفرنسي، هي: الاتجاه القومي السلفي الذي شدّد على هوية البلد التقليدية، وخاصة الهوية الدينية، فحدّد الصراع مع الاستعمار على أنه بالدرجة الأولى صراع ثقافي بين هويتين معاديتين، وقد تمثل هذا الاتجاه بفكر ابن باديس في الجزائر والثعالبي في تونس، والاتجاه التحديثي الليبرالي الذي اتخذ من أوروبا البرجوازية نموذجاً يقتدي به، وقد سلك هذا المسلك مهنيون ومفكرون وتقنيون من أمثال الحبيب بورقيبة ومصالي الحاج وعباس فرحات. والاتجاه الراديكالي الذي عمل على إنهاء التبعية للغرب وتغيير البنى الاجتماعية في ضوء المبادئ الاشتراكية، ويتمثل هذا الاتجاه بمحمد حربي في الجزائر، وأحمد بن صلاح في تونس، والمهدي بن بركة في المغرب[١٠٠].

ونشأت في مصر والمشرق العربي تيارات ايديولوجية مشابهة تمثلت في مراحلها الحديثة الأولى بتيار الإصلاح الديني المتمثل بالأفغاني ومحمد عبدو ومحمد رشيد رضا، وتيار الحداثة الليبرالي المتمثل بيعقوب صروف وأحمد لطفي السيد وطه حسين، والتيار الراديكالي المتمثل بشبلي الشميل وفرح انطون وعبد الرحمن الكواكبي، ما دفع باتجاه تبلور الايديولوجيا الاشتراكية. وكما سنرى في فصل حول الفكر العربي، توالت هذه التيارات في المرحلة الثانية بين الحربين العالميتين، وفي النصف الثاني من القرن العشرين.

وفي سبيل تقديم تحليل أدق لتنوع الثقافة العربية، نشير إلى أنه بالإمكان تصنيفها بحسب مقاييس مختلفة وفقاً لاهتمامات الباحث ومنطلقاته. من ذلك أن الثقافة المشتركة العامة يمكن تصنيفها من حيث موقعها من النظام السائد إلى ثلاثة أنواع محدّدة من الثقافات الخاصة وهي:

١ ـ الثقافة السائدة، وهي الثقافة العامة والأكثر انتشاراً بدعم من الأنظمة الحاكمة، والتي لها جذورها القوية في التقاليد المتوارثة، فتعمل المؤسسات القائمة على دعمها وترسيخها في مجابهاتها مع قوى التغيير. تتصف هذه الثقافة السائدة في المجتمع العربي بالغيبية والماضوية والتشديد على التقليد والامتثال القسري والمماثلة في محاولة لتسويغ مكانة القوى السائدة ومنحها الشرعية الضرورية وتعزيز مواقعها. إنها ثقافة الطبقات والعائلات والمؤسسات الحاكمة.

(١٠٠) Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study*, pp. 92-97.

٢ ـ الثقافات الفرعية، ونشير بها إلى ثقافات خاصة بجماعات وطبقات وأقليات عرقية وطائفية وقبلية وأقاليم متميزة ضمن الثقافة السائدة. وبين أبرز الثقافات الفرعية تقليدياً تلك التي تتصف بها البداوة والفلاحة والمركنتيلية الحضرية. وتتنوع الثقافات الفرعية في المجتمع العربي بتنوع أساليب المعيشة والانتماءات الفئوية والإقليمية والطبقية متمثلة بشكل خاص بالتباين في حياة البادية والقرية والمدينة، وبثقافات الأقليات.

٣ ـ الثقافة المضادة وهي التي تتميز ليس فقط بالتباين عن الثقافة السائدة وتفرعاتها، بل تدخل أيضاً في صراع ومواجهة معهما من أجل إحداث تغيير جذري في الحياة والتوجهات التقليدية. إنها في السياق الثقافي العربي الوعي الجديد البديل للوعي التقليدي، وتتمثل بخاصة بالحركات الثورية سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً. وقبل كل شيء هي مضادة لتلك الثقافة التي تسوّغ النظام السائد وتحدّ من الإبداع في مختلف جوانب الحياة.

إن العلاقات بين هذه الثقافات الثلاث هي علاقات تباين واختلاف أو صراع ومواجهة إلى الحدّ الذي تقوم فيه بينها تناقضات اجتماعية ـ اقتصادية واختلافات في الرؤية والمصالح. في هذا الإطار يمكن أن نفهم الصراعات والخلافات السياسية والفكرية والمعارك بين القديم والجديد كما عبّر عنها طه حسين، وبين الثابت والمتحوّل أو الاتباع والإبداع كما عبّر عنها الشاعر أدونيس، والامتثال القسري والامتثال الطوعي كما ميّزنا بينهما في هذا الكتاب.

وبين تحديات الثقافة المضادة ألا تكون تقليداً للآخر، بل أن تنبثق من الواقع العربي انبثاقاً أصيلاً وتنظر إلى الأمور من موقعه الخاص، فتتعامل معه ومن ضمنه وفي سبيله من دون أن تغرق في متاهات السلفية أو تقليد الآخر، وأن تستفيد من التجارب الإنسانية العالمية، متجنبة التهميش والاغتراب والاقتلاع الثقافي. هذه هي، باختصار، تحديات الثورة الثقافية في مختلف مراحل التطور العربي خلال القرن العشرين.

وإننا نربط بين الثقافة المضادة والثقافة الثورية لما لها من صلة وثيقة بالعلاقات الطبقية. تتنوع الثقافة بتنوع التكونات الطبقية، فتختلف أساليب المعيشة وقيمها بين الطبقات الشعبية عنها بين الطبقات البرجوازية التي تميل للتمسك بالثقافة السائدة، بما فيها تلك التي هي جزء من تراث السيطرة الاستعمارية. من هنا، مثلاً، مشكلة التعريب في المغرب العربي واستمرار الازدواجية في اللغة والثقافة.

تُظهر إحدى الدراسات أن الوضع اللغوي الذي ساد الجزائر بعد الاستقلال «قد خلق ثقافتين غير متجانستين، تتنازعان الأولوية وتتصارعان من أجل البقاء وتهدّدان البناء الاجتماعي بالتصدع. . . لقد نتج من بقاء اللغة الفرنسية كلغة أولى في الإدارة

الجزائرية بعد الاستقلال، تكوين طبقة اجتماعية تتمتع بجميع الامتيازات في الحصول على مختلف المناصب في المؤسسات الرسمية، وتدافع عن مصالحها وامتيازاتها ضد اللغة العربية التي تنافسها في الأولوية والمكانة كلغة وطنية... إن المدافعين [عن اللغة الفرنسية] ضد لغة المجتمع يكوّنون ـ بالضرورة ـ طبقة تحافظ على مصالحها المرتبطة بهذه اللغة على حساب المصلحة الوطنية العليا!»[101].

هنا لا بدّ من القول، تتمة لموضوع أثرناه سابقاً، إن التعريب لا يلغي حق البربر في تعزيز لغتهم على أن يحرص الجميع على وحدة المجتمع والثقافة في إطار من التنوع المتكامل والمتوازن والتعدّدية القائمة على الامتثال الطوعي حرصاً على وحدة النسيج الثقافي والمجتمعي العام.

إن مقولة الثقافة العربية العامة المشتركة لا تلغي مقولة التنوع أو التعدد الثقافي، فهي ثقافة متنوعة تتصارع أو تتباين في إطارها الثقافة السائدة، والثقافات الفرعية، والثقافة المضادة التحرّرية. هناك كذلك مقولات لا تنفصل عن مقولتنا ومنها وجود تمايز بين الثقافة الشعبية أو الثقافة الجماهيرية والثقافة العليا أو النخبوية.

في الواقع أننا في دراستنا للتراث الثقافي أهملنا تاريخياً الثقافة الشعبية بشيء من التعالي. من هنا إهمالنا في التعليم والأبحاث والنقاشات العامة الشعر المكتوب باللغة العامية وغيره من التعبيرات الإبداعية الشعبية كالمرويات في لغة بين الفصحى والعامية، ومنها حتى **ألف ليلة وليلة** الغنية في مخيلتها وتعبيرها عن نوازع النفس البشرية في مختلف أوجهها. ومن المؤسف أننا بدأنا نظهر اهتماماً جاداً بـ **ألف ليلة وليلة** بعد أن أقبلت عليها الثقافات الأخرى وخاصة الثقافة الغربية.

ومما تجدر الإشارة إليه في هذا المجال التفسخ الذي يحصل في مختلف جوانب الحياة العربية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وكان كمال أبو ديب قد تناول مسألة وضع الإبداع الثقافي في مجتمع مفكّك شهد نمو قوة الدولة وتقلّص قوة المجتمع المدني، وانعكاسات الانقسامات السياسية والدينية والطائفية والطبقية على الصراع بين دعاة الحداثة ودعاة التقليد أو بين الرؤية المستقبلية والرؤية الماضوية. وتوقع كمال أبو ديب في منتصف الثمانينيات حدوث مزيد من التفكّك ومن الانقسامات داخل الثقافة العربية.

إن لمثل هذا التفكّك الثقافي المتصل بالتفكك السياسي والاقتصادي والاجتماعي نتائجه السلبية على الحياة العربية، خاصة في مواجهة تحديات تاريخية ومصيرية في ظل

---

(١٠١) أحمد بن نعمان، **التعريب بين المبدأ والتطبيق** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص ٢١٠ ـ ٢١٢.

غياب مشروع عربي جماعي. لذلك لا بد من قيام مشروع عربي متكامل تتجنّد في سبيل إنجازه الطاقات العربية كافة. غير أن كمال أبو ديب يجد أيضاً أن لمثل هذا التفكك إيجابياته كأي ظاهرة تاريخية مهمة. إنه تفكك للمركز والمركزية وربما مقدمة لنشوء مركز جديد في الأطراف المضادة للمركز التقليدي.

لذلك ذكر كمال أبو ديب أن بين النتائج الإيجابية للتفكك الثقافي احتمال قيام مشروع إبداعي اختباري جديد يتصف باحترام حق الاختلاف والتعدّد في الوقت الذي تسود فيه الثقافة العربية الايديولوجية والسلطوية الصارمتان. إن التطورات الأخيرة ستشكّل في رأيه تحدياً ينشأ منه بحث حرّ عن مشروع مشترك جديد. من هذا المنطلق يقول: «بلى إنه لزمن الخلخلة والسقوط. لكن، ليكن أيضاً زمن الاكتناه والإبداع الحر... إن الإبداع العربي ليواجه الآن مرحلة الأسئلة الصعبة التي يحتاج فيها إلى برهنة أهميته وحقّه في احتلال مكانة مرموقة من سلّم المعارف والنشاطات الإنسانية... فكيف ينطلق الإبداع الآن؟... وما الذي يمكن أن يطمح إلى إنجازه؟ إن الأسئلة لتتوالى، وإن كلاً منها ليولّد أسئلة أخرى أكثر صعوبة، وأشدّ إلحاحاً... إن المركز ينفرط؛ ومن انفراطه ينبغي أن تطلع كتابة عربية جديدة تتخلّص من أوهام الشمولية والعقائدية والوحدانية وتستطيع، مع ذلك، أن توجد وأن يكون وجودها فاعلاً، دالاً، وذا قيمة على مستويات جديدة مختلفة...»[١٠٢].

من ناحية أخرى، يرى توفيق الحكيم في مقابلة أجراها معه يوسف القعيد في مجلة **الوسط**[١٠٣] أن «الخلافات بين العرب جميعاً هي أن الخلاف سياسي بحت، مما أكد عندي الاقتناع بأن الوحدة العربية... لن يكتب لها النجاح على الإطلاق ما دامت تعتمد على الفكر السياسي وحده... إن الأساس المتين للتضامن والرباط الوثيق... ليس السياسة بل الثقافة والعقيدة، فالسياسة رمل متحرك لا يصلح للأساس الثابت... الأساس الواحد في كل ذلك هو الأساس الثقافي: اللغة العربية وتراثها، والعقيدة... ولذلك عندما نضع الوحدة العربية على أساس سياسي نفشل». ويذكر الحكيم أن هذا ما جعله يحلم بإنشاء جامعة ثقافية أساسها المتين هو الأدب العربي والثقافة العربية إلى جانب الجامعة العربية. ومما ذكره في حديثه أيضاً أن التضامن العربي «هو السبيل الوحيد المؤدي إلى تقدم العرب جميعاً والفوز بتحقيق أمانيها والتغلب على العقبات والتحديات».

---

(١٠٢) كمال أبو ديب، «افتتاحية العدد،» **مواقف**، العدد ٦٥ (خريف ١٩٩١)، ص ١٢ - ١٥. انظر أيضاً: Kamal Abu Deeb, «Cultural Creation in a Fragmented Society,» in: Hisham Sharabi, ed., *The Next Arab Decade: Alternative Futures* (Boulder, CO: Westview Press; London: Mansell Pub., 1988), pp. 160-181.

(١٠٣) **الوسط** (٦ تموز/يوليو ١٩٩٢).

ولكن التضامن الثقافي لا يلغي التغير أو التعدّد في إطار الثقافة العامة المشتركة. ما نراه هنا أن هناك ثقافة عربية عامة مشتركة، إلا أن هذه الثقافة هي ثقافة متنوعة متغيرة توجد فيها الثقافة الشعبية والثقافة العليا، وتتصارع في إطارها كل من الثقافة السائدة، والثقافات الفرعية، والثقافة المضادة التحررية. المشكلة الأساسية في كل ذلك هي الضياع الثقافي العربي بين هيمنة الواحد بلجوئه لوسائل الامتثال القسري، وفوضوية التعدّد الذي يؤكد على التفرد بمعزل عن المشروع المشترك.

وهناك ما يتهدّد الهوية الثقافية العربية من قبل العولمة، فكثر الحديث عن مخاطر العولمة في هذا المجال من خلال انتشار القيم الاستهلاكية، والترف، والشك، والجرائم المنظمة، والفساد، ووسائل الكسب السريع، على حساب الروابط الإنسانية والتفكك الأسري وتغييب القضايا العامة.

ثالثاً: التواصل والاتصال بين البلدان العربية في زمن العولمة والثورة الإعلامية

نعرف جيداً مدى أهمية الاتصال والتواصل، أي التفاعل، بين العرب في بلدانهم المختلفة، للتغلب على التجزئة والتباعد في سبيل تجاوز المسافات النفسية الاجتماعية الفاصلة بينهم، وللمحافظة على الهوية وتثبيتها وبث روح احترام التعدّد وحق الاختلاف. غير أن ما نجده في واقع الأمر واطراداً بتقدم الزمن أن الحدود والفواصل المصطنعة بين البلدان العربية تزداد رسوخاً وكثافة، كما لو أنها جدران حديدية، في الوقت الذي تتعمّق العلاقات مع أوروبا وأمريكا في زمن العولمة والثورة الإعلامية.

لقد هزلت العلاقات بين العرب في آخر القرن العشرين، الأمر الذي يحدّ من إمكانيات تجاوز المسافات النفسية والاجتماعية التي تفصل بينهم في أقطارهم المختلفة، والتي تدور كل منها في فلكها الخاص متأثرة بمركز الجاذبية في مجتمعات الغرب. لقد أصبح لكل قطر عربي حصونه المغلقة ومؤسساته وفضائياته الإعلامية الخاصة، ونظامه التربوي، وتوجهاته، ومنشوراته، وارتباطاته، بل التزاماته، منفردة مع الخارج. ولا تقتصر الأنظمة العربية على ممارسة الرقابة والمصادرة في الداخل، بل تضاعف منها بين الأقطار العربية، حتى أصبح التبادل الثقافي محدوداً الى درجة شبه الانقطاع والعزلة.

وهناك شكوى عامة من قبل المفكرين العرب في كل بلد عربي، من عدم الاهتمام بإنتاجاتهم خارج بلدانهم، ومن الحصار الداخلي والخارجي. يشكو المفكر في المغرب من عدم اهتمام المشرق بإنتاجه، والعكس صحيح أيضاً، ويشكوان معاً من قلة اهتمام مصر بما هو إنتاج غير مصري. بذلك نلمس ميلاً متعاظماً نحو عزلة ثقافية

رغم محاولات عابرة من خلال المؤتمرات ومعارض الكتب. ومن مظاهر ذلك أننا أصبحنا نتكلم على أدب قطري على حساب القول بالأدب العربي، فتكثر الإشارات ليس الى الأدب المصري فحسب، بل إلى الأدب الأردني واللبناني والكويتي والعماني والسعودي والبحريني والقطري واليمني والتونسي... الخ. ولا بد أن نحترم ذلك، ولكن هذه الظاهرة تعبير عن الجفاء والتباعد العربيين من ناحية، وعن الحاجة لتجاوز التهميش واعتراف الآخر.

ولا تقتصر المشكلة على الثقافة، بل تتعدى ذلك إلى التبادل الاقتصادي والسياحي ومجالات السفر والإقامة والعمل. وحيث تتوفر فرص العمل، كما يتجلى ذلك من خلال هجرة العمال من مصر ولبنان وسوريا والأردن وفلسطين واليمن إلى البلدان العربية المنتجة للنفط، نجد أن مزيداً من الحواجز تمنع من ذلك لوجود سياسة لاستبدال العمال الأجانب من بلدان آسيوية بالعرب. وحين تتم هذه الفرص نجد أن اللقاءات قد تؤدي بسبب ظروف العمل إلى مزيد من التباعد بدلاً من التقارب، بل إلى تثبيت الصور السلبية المتبادلة المسبقة في الأذهان. وقد أصبح السفر بين البلدان العربية أصعب من السفر إلى بلدان أجنبية. ومن المظاهر المقلقة والمذلة أن بعض العرب اكتشفوا أن سفرهم بجوازات أجنبية إلى بلدان عربية أخرى يجنّبهم التأخير وإساءة المعاملة على الحدود وفي المطارات، بل ان السفر بجوازات أجنبية (كالأمريكية والأوروبية) يؤمّن لهم الاحترام والتكريم.

وعلى العكس من ذلك، عندما يلتقي العرب خارج هذه الأطر الرسمية، كثيراً ما يكون اللقاء ودياً وحاراً، كأنما يكتشف كل في الآخر جذوره وانتماءه الأوسع، وهو ما يثبّت من شعورهم بانتمائهم العربي. وبين أهم ما يتم اكتشافه في مثل هذه اللقاءات أن المعاناة واحدة في الكثير من مضامينها وأشكالها ومسبّباتها. وهذا ما يحدث أيضاً في اللقاءات التي تتمُّ بين العرب في أوروبا وأمريكا. وبالفعل، هناك تشوق من قبل العرب، كشعب وجماعات وأفراد، للتعرف بعضهم إلى بعض، ولمواصلة التفاعل والتبادل والحوار، غير أن الأنظمة والأوضاع السائدة تصرّ على الحدّ من ذلك. إن وسائل الاتصال بين العرب في عصر العولمة والثورة الإعلامية محدودة والرقابة راسخة، والحواجز عديدة بتعدّد الأقطار والأنظمة. لذلك تهزل معرفة العرب بعضهم ببعض وتتباعد المسافات النفسية والاجتماعية بينهم، على عكس ما يتمنون لأنفسهم ولغيرهم.

ثم سبق أن أشرنا إلى أن حرب الخليج الثانية وما تبعها من حصار العراق جاءت تعبيراً عن خلافات الأنظمة العربية في ما بينها، وارتباط بعضها بتحالفات خارجية على حساب التقارب العربي. وقد أدت عملية السلم، والتي هي سلم إسرائيل وسلم القوي على الضعيف (لا سلم الشجعان كما يتردّد)، إلى مزيد من

التشرذم والخلل في مفهوم التوحد العربي. ومن نتائج عملية السلم هذه أن مصر المؤهّلة لقيادة العرب والخروج بهم من محنتهم التاريخية مضطرة في ظل تحالفها مع أمريكا واعتمادها على المساعدات الأمريكية أن تلعب دور الوسيط في العملية السلمية على حساب دورها كطرف عضوي في الصراع القائم.

التكامـل الاقتصـادي

لم يلقَ عامل التكامل أو الاندماج الاقتصادي الاهتمام الذي يستحقّه، حتى على صعيد التنظير من حيث تأثره بمسألة الهوية العربية. وما يزال هذا العامل مهملاً في الوقت الحاضر وربما لزمن طويل من قبل منظري القومية العربية، محافظين كانوا أو تقدميين، على عكس ما فعلوا في معالجة عوامل اللغة والثقافة والدين والتاريخ. غير أن قلة من المنظرين أبدت شيئاً من الاهتمام بالعامل الاقتصادي، إما كعامل تفرقة أو كعامل توحيد، من دون اهتمام جدي ومنهجي بتأثيراته المزدوجة. وكما ذكرنا سابقاً، اعتبر ساطع الحصري أن المصالح الاقتصادية تشكّل عامل تفرقة بالدرجة الأولى، فحذفه من وعيه السياسي ظاناً أنه بذلك قد حذفه من الواقع التاريخي.

في تعليق على مقولة عبد العزيز الدوري في كتابه **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي** بوجود مسيرة واحدة في تطور الإنتاج الاقتصادي العربي، قال عزت حجازي: «إذا كان الدوري نفسه يقول إن العرب لم يكونوا في وضع اقتصادي اجتماعي واحد قبل الإسلام، بل كان بعض مجتمعاتهم تجارياً، وبعضها زراعياً اقطاعياً، وبعضها رعوياً، وغير ثابت، فإننا نستطيع ـ حتى من التحليل الذي يقدّمه الدوري نفسه ـ أن نقول إن التغاير بين الأقطار العربية استمر، وربما قوي بعد الإسلام»[(١٠٤)].

ومع هذا، هناك من اهتموا بالعامل الاقتصادي كعامل توحيد، ومنهم قسطنطين زريق الذي قال في كتابه **نحن والمستقبل**: «إن وجهة التطور الإنساني هي إلى مجتمعات أوسع فأوسع، لا إلى مجتمعات ضيقة محدودة عاجزة عن مجابهة الأوضاع الاقتصادية والسياسية المعقّدة ومقتضيات الثورة العلمية والتكنولوجية المتصاعدة. إن الحياة الحديثة بما يجيش فيها من تحفّز وإقبال وتنافس تتطلب التجميع والتركيز: تجمع الموارد الطبيعية، والكفاءات والخبرات البشرية، ورؤوس الأموال والطاقات الإنتاجية والشرائية، وتركيز هذه الإمكانات وسواها مما يمتلكه المجتمع حول الأهداف القومية... ولذا، فالدول الصغيرة والكيانات الضيقة، حتى عندما يكون لها جذور في التاريخ، أصبحت قاصرة عن مجاراة الحياة الحديثة، وغير مؤهلة لتوفير شروطها.

(١٠٤) حجازي، «الشخصية العربية: وحدة أم تنوع؟،» ص ٢٣٦.

فكيف بها، كما هي حال بعض الكيانات العربية، مصطنعة ومخالفة لواقع الأرض والتاريخ والاجتماع»[١٠٥].

هذا ما نصح به قسطنطين زريق من موقع عربي، غير أن وجهة التطور منذ ذلك الوقت جاءت على عكس ذلك تماماً بسبب مزيد من الهيمنة الغربية. ما حدث من موقع القوى المهيمنة والأنظمة القطرية المحلية هو مزيد من التفتت والتمسك بالحدود والمصالح الضيقة القائمة من قبل الطبقات والعائلات الحاكمة. والتوجه الحالي في العقد الأخير من القرن العشرين هو أن القوى الاقتصادية المسيطرة تعمل على استبدال هوية شرق أوسطية بالهوية العربية تلبية لدعوة إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية وباسم عملية السلم الواهية. وقد عقدت أكثر من قمة اقتصادية للشرق الأوسط نظّمها «مجلس العلاقات الخارجية» في نيويورك و«المنتدى الاقتصادي العالمي» في جنيف في سبيل دمج الاقتصاد العربي في النظام الرأسمالي العالمي، وهو ما ينتج منه مزيد من التبعية ويحدّ من قدرة العرب على مجابهة تحديات العصر. وإذا ما نجحت هذه المحاولة لإقامة نظام إقليمي جديد شرق ـ أوسطي مرتبط بالمنظومة العالمية، فإن القدرات والموارد العربية ستوظف في خدمة القوى المهيمنة وليس من أجل الأهداف القومية أو حتى القطرية نفسها.

وكنا قد أشرنا في الفصل الأول إلى مقولات سمير أمين حول أهمية التكامل الاقتصادي في تكوين الأمة العربية تاريخياً، وانهيار مثل هذا التكامل نتيجة لتحول طرق التجارة البعيدة المدى عبر القارات من البحر المتوسط إلى المحيط الأطلسي حول افريقيا، باكتشاف رأس الرجاء الصالح عام ١٤٩٨، وهو ما أدى إلى انهيار التوحد السياسي العربي. وبين أهم ما توصّل إليه تشديده على أهمية التكامل الاقتصادي في تكوين الأمة والمجتمع، باعتبار أن التجارة البعيدة المدى عبر القارات مروراً بالوطن العربي عن طريق البحر المتوسط ساهمت في نشوء المدن والامبراطوريات التي كانت تقتضي مصالحها التوحّد السياسي من أجل تأمين الخطوط التجارية العالمية. من هنا اتصفت المنطقة العربية تاريخياً بالطابع «المركنتيلي» الذي سهّل التنقل بين دمشق وطنجة من دون تخوف من غياب الأمن.

منذ ذلك الوقت نشأ تناقض بين التقدم التجاري والصناعي والتكنولوجي الغربي والاندماج السياسي والاقتصادي العربي، إذ تبيّن أن تقدم الغرب يتمّ على حساب التكامل العربي. لقد تم القضاء على طريق التجارة بين آسيا وأوروبا عبر الخليج والجزيرة العربية والهلال الخصيب والبحر المتوسط. كذلك تأثرت سلباً الطرق التجارية الداخلية. وتبعت ذلك محاولات دمج الوطن العربي بالنظام الاقتصادي الأوروبي، وعرقلة مشاريع التصنيع، والسيطرة عليه وتجزئته سياسياً.

---

(١٠٥) قسطنطين زريق، **نحن والمستقبل** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، ص ٢٢١.

وانطلاقاً من مثل هذه المقولات، كان وليد قزيها قد توصّل إلى «ان القومية العربية وقضية الوحدة العربية كانت في جميع مراحل تطورها تعبيراً عن طموحات بعض القوى الاجتماعية المؤثرة في المجتمعات العربية. وان الانحسار الذي تشهده هذه القضية اليوم... ليس إلا نتيجة لفقدان تلك القوى»[(١٠٦)].

تمكّنت أوروبا من خلال شركاتها التجارية بين عامي ١٦٢٠ و١٦٧٠ من أن تقضي على التجارة العربية البعيدة المدى، وقد نتج من اندماج المشرق العربي في السوق التجارية العالمية في القرن التاسع عشر قيام عملية تنمية غير متوازنة اختصت من خلالها بعض المناطق في إنتاج محصولات تستوردها أوروبا كالقطن في مصر، والحرير في جبل لبنان، والحمضيات في فلسطين، والتمور في العراق. وأدى قيام الدولة الإقليمية إلى خلق حواجز للتبادل الاقتصادي بين البلدان العربية في ما بينها. ومما زاد من عمق هذه الحواجز قيام أنظمة تربوية وقانونية تختلف من بلد عربي إلى آخر. وحين كان سعد زغلول لا يرى فائدة من التقارب العربي، كانت نسبة التجارة المصرية مع بقية الوطن العربي لا تتعدى ٥ بالمئة فحسب. وفي الخمسينيات والستينيات، لم يزد معدل التبادل التجاري بين البلدان العربية على عشر مجموع التبادل التجاري العربي[(١٠٧)]. وبحسب إحصاءات صندوق النقد الدولي[(١٠٨)] إن حوالى ثلثي تجارة بلدان الشرق الأوسط تتمّ مع البلدان الصناعية. أما التجارة بين بلدان الشرق الأوسط فهي أقل من سبعة بالمئة من مجموع الواردات والصادرات.

وكان قد ازداد الاهتمام العربي خلال السبعينيات بعامل التكامل الاقتصادي وبإمكانات تكوّن نظام اقتصادي عربي، وبطبيعة العوامل التي تعيق تطوره. في هذا الوقت رأى حازم الببلاوي أن هناك نظاماً اقتصادياً عربياً قيد التكوين، غير أنه من ناحية أخرى أشار إلى بعض العوائق التي كانت تعمل على تأخر تكوّن هذا النظام الجديد، ومنها انقسام الأقطار العربية إلى مجموعة من الأقطار النفطية التي تتمتّع بموارد مالية هائلة ومجموعة الأقطار غير النفطية التي تعاني مشاكل الفقر[(١٠٩)].

---

(١٠٦) وليد قزيها، «فكرة الوحدة العربية في مطلع القرن العشرين،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٤ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٨)، ص ١٢.

(١٠٧) Yusif A. Sayigh, *The Economies of the Arab World: Development since 1945* (London: Croom Helm, 1977).

(١٠٨) International Monetary Fund [IMF], *The Direction of Trade Statistics Yearbook, 1991* (Washington, DC: IMF, 1991).

(١٠٩) حازم الببلاوي، «نحو نظام اقتصادي عربي جديد،» **قضايا عربية**، السنة ٦، العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٧٩)، ص ٥٣ ـ ٨٢؛ انظر أيضاً: عبد الحميد براهيمي، **أبعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

كذلك أشارت ناديا الشيشيني في ذلك الوقت إلى أن محاولات تحقيق التكامل الاقتصادي في ظل الانقسام إلى «دول اليسر والفائض» و«دول العسر والعجز» تعترضها ظروف قد تزيد من الاختلال في التوازن. ومع تقدم الوقت يؤدي اختلال التوازن إلى مزيد من الاستقطاب الذي أدى في السبعينيات إلى ظهور ثلاث مجموعات عربية: الأقطار التي تملك قدرات تمويلية ضخمة ولكنها تفتقر إلى الموارد البشرية، والأقطار التي تملك طاقات بشرية كبيرة ولكنها تعاني قلة الموارد المالية، والأقطار التي تفتقر إلى الموارد الطبيعية والمالية والبشرية[(١١٠)].

وتناول عبد العال الصكبان مقولة عدم اتفاق النظام الاقتصادي العربي القائم مع تطلعات الوحدة العربية، إذ يقوم على التجزئة والتخلف والتبعية ويتصف بتفاوت مراحل التنمية في الأقطار العربية. ولكنه رأى أيضاً «أن العمل الاقتصادي المشترك يمكن أن يرسي أساساً حقيقياً لبناء وحدة عربية، تبدأ من المجال الاقتصادي»[(١١١)]. وهو أيضاً أشار إلى التفاوت بين الأقطار العربية، فقد تراوح متوسط الدخل العربي في مطلع الثمانينيات بين أعلى متوسط (بلغ ١٨٩١٩ دولاراً) وأدنى متوسط (بلغ ٧١ دولاراً)، فتكون نسبة التفاوت بينهما واحد إلى ٢٦٦ مرة.

وما حدث منذ ذلك الحين هو مزيد من الاستقطاب والتركيز على المصالح الخاصة، نتيجة لعدم رغبة الأقطار الغنية في مشاركة الأقطار الفقيرة ثرواتها، وهو ما عرقل عملية التكامل الاقتصادي العربي، على عكس ما توصّل إليه الالتزام الرسمي في قمة عمان عام ١٩٨٠ من إقرار استراتيجية للعمل الاقتصادي المشترك تغطي فترة القرن العشرين.

وكان من الطبيعي أن يخفق مشروع التكامل الاقتصادي بسبب التبعية والارتباط بالسوق العالمية الرأسمالية والتركيز على الأهداف القطرية في المدى الآني، وفي خدمة الطبقات والأسر الحاكمة على حساب الأهداف القومية. هذا ما أصبح واضحاً كلياً في العقد الأخير من القرن العشرين، فتجد النخب الاقتصادية والسياسية لكل بلد عربي نفسها منفردة وأكثر ارتباطاً عضوياً بالنظام العالمي منها بالبلدان العربية الأخرى القريبة منها والبعيدة. وباندماجها العضوي في النظام العالمي تجد المجتمعات العربية نفسها أيضاً تتحوّل في زمن العولمة من بلدان مستقلة إلى بلدان خاضعة لحماية جديدة. وأخطر ما يواجهها حالياً نتيجة لذلك تفاقم في الخلافات الداخلية ضمن كل بلد

---

(١١٠) ناديا الشيشيني، «معالجة اختلال التوازن الإقليمي في الوطن العربي،» **قضايا عربية**، السنة ٦، العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٧٩)، ص ٩٩ ـ ١١٢.

(١١١) عبد العال الصكبان، **نحو نظام اقتصادي عربي جديد**، أوراق عربية؛ رقم ٩ (لندن: مركز الدراسات العربية، ١٩٨١)، ص ٥٠.

عربي. بكلام آخر، لا يبدو أن النخب السياسية والاقتصادية تعي كلياً مسألة مهمة وهي أن هناك علاقة عضوية بين الخلافات العربية والخلافات ضمن كل بلد عربي بحد ذاته. لذلك نعتبر هذا الزمن هو زمن التفتت القطري والقومي معاً، وليس مجرد رسوخ القطرية على حساب القومية. ومما يزيد من خطورة الأمر أننا لا ندرك حتى الآن طبيعة هذه العلاقة العضوية.

والخلاصة الأخيرة في هذا المجال، أنه كما تحققت الوحدة في السابق بسبب وجود قوى اقتصادية كانت تهمها الوحدة وترى فيها ضماناً للازدهار والأمن والاستقرار، كذلك تنهار الوحدة في الزمن الحاضر بسبب وجود قوى اقتصادية منشغلة بمصالحها الخاصة على حساب شعوبها والمجتمع قاطبة، فتتمسك بكياناتها القطرية وارتباطاتها بمركز الاقتصاد العالمي. إن القوى الاقتصادية والطبقات والعائلات الحاكمة في الأقطار العربية تعمل على تأمين مصالحها الخاصة بالإبقاء على التجزئة وليس بإقامة الوحدة الضرورية لنهوض العرب من كبوتهم التي طال أمدها. ويأتي كل ذلك على حساب الدولة القطرية كما على حساب الأمة.

التحدي الخارجي: عامل توحّد أم تجزئة؟

إن لموقع العرب في التاريخ الحديث تأثيره الخاص من حيث توحّد الهوية أو تجزئتها. كان يمكن لانهيار الخلافة العثمانية في مطلع القرن أن يشكّل فرصة تاريخية أمام العرب لبدء مسيرة الوحدة القومية وبناء المجتمع الجديد وتحقيق النهضة المرجوة. وهذا ما توقّعه عرب المشرق بخاصة، غير أن الامبريالية الأوروبية التي كانت تهيمن على المغرب العربي تمكّنت إثر الحرب العالمية الأولى من فرض هيمنتها على الوطن العربي كافة، ومن تجزئته إلى كيانات مصطنعة تخضع للانتداب الفرنسي أو الانكليزي، الأمر الذي سبق أن أشرنا إليه وما نزال نعاني نتائجه حتى الوقت الحاضر، وربما لزمن طويل في المستقبل، في ظل الهيمنة الأمريكية منذ بدايات منتصف القرن.

أمام هذا الوضع العسير، وبعد حوالى قرن من التجارب، يمكننا أن نطرح الكثير من الأسئلة المهمة في ما يتعلّق بموضوعنا، ومنها: هل حصلت التجزئة واستمرت حتى الوقت الحاضر نتيجة لعوامل داخلية، أم لعوامل خارجية، أم لكليهما مجتمعين متفاعلين؟ هل شكّل التحدي الخارجي (أي الامبريالية الأوروبية ومن ثم الأمريكية عقب الحرب العالمية الثانية) حافزاً للتضامن أم سبباً لمزيد من التجزئة؟ ما هي الأوضاع والظروف التي ساعدت في تغلّب العوامل الخارجية؟ من المسؤول عن المصير الذي وصل إليه العرب: هم أم غيرهم؟ هل العرب ظاهرة أم ظواهر؟ وهل الظواهر في حال ثبوتها منفردة تدور كل منها في فلك خاص بها دون غيرها أم هي متنافرة متصادمة تُدار من الخارج ومن قبل المركز بواسطة «الريموت كونترول»

(Remote Control)؟ لماذا الاستقطاب العربي بين هيمنة الواحد وفوضوية التعدّد، وغياب احتمالات قيام الواحد المتعدّد؟

كان الجزء الافريقي من الوطن العربي خاضعاً مباشرة للسيطرة الأوروبية حتى منتصف القرن، فاقتصرت احتمالات قيام وحدة ما على المشرق، غير أنه هو أيضاً ما لبث أن سقط فريسة سهلة. وبذلك تكون التجزئة السياسية قد فرضت على الوطن العربي كافة بعد انهيار الخلافة العثمانية. ومع أن هناك عوامل داخلية أثرت في فرض التجزئة واستمرارها إلا أن الامبريالية الغربية هي التي شكّلت تاريخياً وفي تلك المرحلة العامل الحاسم في معادلة شديدة التعقيد، وكان للتخلّف وللاستبداد العثماني دورهما الكبير في ذلك، فقد هيأ للهيمنة الأوروبية على الأقل بإضعاف المجتمع وتجريده من مناعته في مقاومة التفكّك الاجتماعي.

احتل نابوليون مصر عام ١٧٩٨ ممهّداً للاستعمار الغربي الذي لم تتحرّر منه المنطقة حتى الآن. وكان أن شكّل إنجاز فتح قناة السويس عام ١٨٦٩ عذراً للاحتلال البريطاني لمصر الذي تمّ بالقضاء على ثورة عرابي عام ١٨٨٢، وقد تمّت الهيمنة البريطانية الفعلية رغم الانتفاضات العديدة وثورة ١٩١٩، حتى قيام ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢. وقبل ذلك، بحسب ما يقول لنا خلدون النقيب، كانت الهيمنة البرتغالية على منطقة الخليج ما بين عامي ١٥٠٩ ـ ١٦٢٢، تبعتها فترة تاريخية ثانية من الصراع الامبريالي الأوروبي والمقاومة الوطنية المحلية له، ما بين عامي ١٦٣٠ و١٨٣٩. وتلت ذلك فترة تاريخية ثالثة تميّزت بالهيمنة البريطانية على عدن والخليج عام ١٨٣٩ ـ ١٩٢٠، حتى نالت عدن الاستقلال ١٩٦٧[١١٢].

ودام الاحتلال الفرنسي للجزائر ١٣٢ سنة (١٨٣٠ ـ ١٩٦٢)، ولتونس ٧٥ سنة (١٨٨١ ـ ١٩٥٦)، وللمغرب الأقصى ٤٤ سنة (١٩١٢ ـ ١٩٥٦). وفُرض الانتداب الفرنسي والبريطاني على الهلال الخصيب بعد الحرب العالمية الأولى بتجزئة المنطقة بموجب اتفاقية سايكس ـ بيكو إلى مناطق انتداب فرنسية (لبنان وسوريا ومنطقة الموصل) وإنكليزية (العراق والأردن وفلسطين)، كما سبق وذكرنا. ومهّد الاستعمار هذا لإنشاء إسرائيل بدءاً من وعد بلفور من قبل الحكومة البريطانية في ٢ تشرين الثاني/نوفمبر عام ١٩١٧، والذي قال بإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. وقد تمّ تنفيذ هذا الوعد عام ١٩٤٨ بإنشاء دولة إسرائيل، بدعم كبير من قبل الولايات المتحدة التي بدأت تنافس أوروبا في الهيمنة على ما أسموه الشرق الأوسط. منذ ذلك الوقت أصبحت الولايات المتحدة الأمريكية المسؤولة الأولى عن استمرار الهيمنة الإسرائيلية على أنقاض المجتمع الفلسطيني وتهديدها لأمن بقية البلدان العربية

(١١٢) النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، ص ٥٨ ـ ٥٩.

ومصالحها. وقبل خسارة فلسطين كانت فرنسا قد اقتطعت لواء الاسكندرون ومنحته لتركيا عام ١٩٣٧.

ثم لجأت الامبريالية الغربية إلى استعمال عدة وسائل في صنع التجزئة وترسيخها، ومنها: صنع كيانات جديدة، واستخدام التفرقة بين الجماعات الطائفية والقبلية والعرقية، خاصة في المجتمعات التعدّدية الشديدة التنوع، وإنشاء قواعد عسكرية ومستوطنات وكيانات خاصة ببعض الجماعات، واستغلال الولاءات التقليدية، واستعمال الإرساليات التبشيرية الدينية، وحماية الطبقات والأسر الحاكمة، وممارسة الاستعمار الثقافي بالإضافة إلى السياسي والاقتصادي منه، وفرض التبعية بدمج الاقتصاد الوطني بالسوق العالمية الرأسمالية، ومحاربة جميع مشاريع الوحدة، والتحريض على عدد من الانقلابات العسكرية وعلى النزاعات المسلحة، والإسهام في إنشاء أحزاب وتشكلات معادية للقوى الوطنية والتقدمية، ومحاربة الانتفاضات والثورات التحررية.

وحين نشدّد على العوامل الخارجية، لا نقلّل من أهمية العوامل الداخلية. بين أهم مقولات نظرية التبعية أن الاندماج الاقتصادي في النظام الرأسمالي العالمي أفضى إلى نشوء نُخَب سياسية واقتصادية ترتبط مصالحها ارتباطاً عضوياً بمراكز هذا النظام، فتنشأ فجوات بين هذه النُخَب والطبقات الشعبية داخل المجتمع الواحد. ويهمنا هنا بشكل خاص أن نشير إلى الدور التي لعبته الطبقات والأسر الحاكمة التي تشكّل واحداً من أهم عوائق الوحدة في الوقت الحاضر. لقد ارتكزت الاستراتيجية الامبريالية، في ما ارتكزت عليه، على قاعدة تقول: «هناك في كل مجتمع طبقة حاكمة [تتمثل فيها مختلف قوى النفوذ من أصحاب المصالح الخاصة]... وهناك طبقة محكومة. يجب أن نستعمل الطبقة الحاكمة لمصلحتنا»(١١٣). وبهذا استفادت بعض الطبقات والجماعات من ارتباط المنطقة بالنظام العالمي، كما نشأت قوى اجتماعية جديدة نتيجة «لمتطلبات الإدارة الاستعمارية والنوع الاقتصادي التابع الذي فرضته السوق الرأسمالية العالمية»، فارتضت بالكيانات القطرية القائمة «وبأشكال ضعيفة من العلاقات العربية في إطار الجامعة العربية»(١١٤).

نتيجة لهذه التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية نشأت فجوات بين

---

(١١٣) هذه هي اللغة التي حددت بها السياسة الفرنسية في المغرب الكبير وفي فيتنام، وذلك كما وردت عند: Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study*, p. 70.

(١١٤) وليد قزيها، «الأسس الاجتماعية ـ السياسية لنمو الحركة القومية المعاصرة في المشرق العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٦ (آذار/مارس ١٩٧٩)، ص ٧١.

الطبقات وبين الجماعات، وكثيراً ما أدّت هذه الفجوات إلى صراعات داخلية منذ بدايات العلاقات مع الغرب واستمرت باستمرار هيمنته، مباشرة أو غير مباشرة. من هنا ما ذكره المؤرخ فيليب خوري من أنه خلال السنوات العشرين قبل حوادث مذابح عام ١٨٦٠ في لبنان وسوريا، كانت قد برزت تأثيرات أوروبا الاقتصادية، بحيث ان بعض الجماعات «اغتنت من خلال عملها كوكلاء للمصالح الأوروبية» على حساب غيرها[١١٥]. وما قيل عن لبنان وسوريا ينطبق أيضاً في هذا الشأن على كل بلد عربي تعرّض للهيمنة الغربية.

وبذلك تكون قد تكوّنت طبقات وأسر حاكمة ونخب اقتصادية واجتماعية ذات مصالح وامتيازات وارتباطات وطموحات وأساليب حياة متميّزة وتطلعات خاصة، جعلتها تتمسّك بالكيانات القائمة وتصارع للبقاء عليها. حلّت القطرية لفائدة القوى الحاكمة والمستفيدة من النظام السائد، وازدادت رسوخاً في غياب الديمقراطية والحدّ من وجود مجتمع مدني ناشط. من هنا خطأ تلك المقولات التي تدعو لعدم إقحام الخلافات الطبقية في الصراع القومي ولتأجيل البحث في موضوعات الصراع الطبقي، أو حتى تأجيل الاهتمام بموضوع العدالة الاجتماعية في سبيل الإبقاء على الوحدة الوطنية. إنها مقولات تتجاهل أهمية ارتباط الطبقات الحاكمة والجماعات المستفيدة ارتباطاً عضوياً بالقوى الخارجية المهيمنة، وميلها للمساومة على حساب المصلحة العامة والقضية القومية والقطرية نفسها. شئنا أو أبينا أن نعترف، إن القهر القومي والقهر الطبقي وجهان لحقيقة واحدة راسخة في الواقع العربي خلال القرن العشرين، كما في الكثير من بلدان، ومناطق، العالم الثالث.

صحيح أن ما حلّ بالعرب مسؤولية عربية، وهي مسؤولية جميع العرب بلا استثناء على اختلاف التيارات والاتجاهات، وأنه «لا مفرّ من الاعتراف الجماعي بالمسؤولية المشتركة عما آلت إليه الكتلة العربية»، كما قال لطفي الخولي في مقالة له في صحيفة **الحياة**[١١٦]. ولكنه ليس من الصحيح أيضاً ما قاله في مقالة ثانية نشرتها الصحيفة نفسها[١١٧] من أن «المشكلة في الأساس، ليست في الخارج المستغل، بقدر ما هي في الداخل الغافل الكسول المتقوقع على نفسه». وكان قد كرّر هذه المقولة في مقالة تالية نُشرت أيضاً في **الحياة**[١١٨]، وذلك بعنوان تبسيطي يتجاهل تعقيدات الواقع

---

(١١٥) Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920*, Cambridge Middle East Library (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983), p. 23.

(١١٦) **الحياة**، ١٦/٤/١٩٩٦.

(١١٧) **الحياة**، ٢٣/٤/١٩٩٦.

(١١٨) **الحياة**، ٣٠/٤/١٩٩٦.

العربي، «المشكلة ليست في الخارج المستغل بل في الداخل الكسول».

حين نشدّد على أهمية بعض العوامل، كالعوامل الداخلية في هذه الحالة، ليس من الضروري أو من المفيد، كما أنه ليس من الواقعية العقلانية أن نقلّل من أهمية العوامل الأخرى الموضوعية. هذه هي بالذات مشكلة الأطروحة التي قدّمها لطفي الخولي رغم خبرته الطويلة في مجال التحليل السياسي. وهناك مشكلة تجاهله للعلاقات العضوية بين العوامل الداخلية والعوامل الخارجية التي لا يمكن فهم بعضها بمعزل عن البعض الآخر، حين نرغب في تشريح الوضع العربي والبحث عن مخرج من هذا الوضع. أما إذا أردنا أن نعرف لماذا قلّل الخولي من أهمية العوامل الخارجية وتجاهل العلاقات العضوية بينها وبين العوامل الداخلية، فربما يعود ذلك لأسباب سياسية وليس لأسباب موضوعية. وأقصد بالأسباب السياسية هنا دعوته للعرب في مقالته الأخيرة «أن نعيد النظر في علاقاتنا بالغرب المعاصر، فالغرب القديم مات أو على الأقل تغيّر»، بعد أن بات العالم «قرية صغيرة تضمنا مع هذا الغرب، شئنا أو لم نشأ».

لم يقل لنا لطفي الخولي ما إذا كانت مقولة تحوُّل العالم إلى قرية صغيرة تضمنا مع الغرب تفترض انتهاء التناقض بين الأمم والشعوب. وفي الوقت الذي يقال إن العالم تحوّل إلى قرية صغيرة متضامنة، يصرّ الغرب على الاستمرار في التشكيك بالهوية العربية والنظر إلى فكرة العروبة أو الدعوة للتضامن العربي على أنها «وهم»، لأسباب تتعلّق باتساع رقعة الوطن العربي وكثرة التنوع بين أقاليمه وجماعاته وتزايد التناقضات بين كياناته. كيف، إذن، نوفّق بين القول بتحوّل العالم بأسره إلى قرية صغيرة متضامنة والقول الآخر بأن الوطن العربي شاسع الاتساع وشديد التنوع والتناقض إلى درجة الانفصام في شخصيته وهويته؟ هل يعني هذا أننا نعيش خارج العالم والتاريخ وهذه العولمة؟

على عكس ذلك تماماً، يستنتج محمد عابد الجابري أن «الوحدة العربية بقيت مشروعاً معاقاً بسبب استمرار النفوذ الخارجي الامبريالي»، ويصرّ على القول: «إن الوجود العربي قائم وحيّ»[119]. هنا أيضاً نقول بضرورة عدم تجاهل العوامل الداخلية وطبيعة علاقتها العضوية بالعوامل الخارجية، والتي كثيراً ما تكون حاسمة في الأزمات، بسبب التفاوت الكبير في ميزان القوى.

إن الغرب، الذي عمل بالتعاون مع قوى داخلية، بوعي منها أو من دون وعي، على تفسيخ الوطن العربي، لأنه يرى في التوحّد قوة تحرّرية من التبعية وتهديداً

(١١٩) الجابري، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**، ص ١٣ و١٦.

لهيمنته، لن يقبل بأي نزوع نحو التضامن العربي إن لم يكن تضامناً في الاستسلام. من هنا القول بأن حكومات الولايات المتحدة الأمريكية المتعاقبة لعبت دورها وما تزال في تجزئة الوطن العربي. بهذا الخصوص، قال أحد المعلّقين الصحفيين الكبار جيم هوغلند (Jim Hoagland) في مقالة نشرتها صحيفة **واشنطن بوست**[١٢٠]: «كان تفسيخ السياسات العربية (Atomizing Arab Politics) هدفاً أساسياً من أهداف كبار مخططي وزارة الخارجية لعملية عاصفة الصحراء، الأمر الذي لم يكن بإمكانهم الاعتراف به علناً». ما تسعى إليه أمريكا في زمن العولمة هو فرض هيمنتها في خدمة مصالحها القومية، وقد تقتضي هذه الهيمنة اتباع سياسة تفتيت المجتمعات بالتدخل وشن الحروب مباشرة، أو خلق أوضاع وظروف لحصول نزاعات داخلية.

هناك حقاً أزمة كبرى في علاقة العرب بالغرب كما بالذات، ومن الخطأ أن نفصل بين أزمتي العلاقة بالذات والآخر. إن العربي يعاني في علاقته بنفسه وتراثه وهويته كما يعاني في علاقته بالغرب والحداثة. من هذا المنطلق كنت قد كتبت مقالة في ثلاثة أجزاء حول هذا الموضوع في صحيفة **الحياة**[١٢١]، قلت فيها إن العرب يعانون في علاقتهم بالغرب «من إحباطات الفشل في تحديث المجتمع وتجاوز الأوضاع السائدة منذ مطلع القرن العشرين الذي يشرف على الانتهاء. وبين أهم الأسباب الخارجية لهذا الفشل أن علاقتهم بالغرب راوحت بين التقليد أو الاتباع ومحاولة القطيعة بالانطواء على الذات والعودة إلى الماضي كردة فعل على الهيمنة الغربية. إن هذا الانشطار بين التقليد والقطيعة لم يسمح بتطور البديل الثالث، أي بديل التعامل المتكافئ الحر والمواجهة... وقد شوّهت العلاقة التصادمية مع الغرب الصناعي طبيعة علاقة العرب بالحداثة نفسها فلم نتمكّن من التمييز بين الغرب كقوة استعمارية كانت، ولا تزال، تهدّدنا في صميم وجودنا، والغرب كحضارة انصهرت فيها إنجازات الحضارات السابقة وتطورت بفعل الثورة الصناعية والتكنولوجيا الحديثة وتوجهها العلمي العام. ولأن علاقة العرب بالحداثة كادت تقتصر على التقليد أو القطيعة ولم تتجاوزهما إلى الصراع والمواجهة والتفاعل الحر [معاً]، ظلّت الثقافة العربية في حالة مخاض دائم بين الموت البطيء والولادة العسيرة. لذلك يرفض الماضي أن يموت كما يرفض المستقبل أن يولد... وأخيراً لا بدّ أن ندرك أن مواجهة الآخر لا تنفصل عن مواجهة الذات».

انطلاقاً من مبدأ كلاسيكي في علم الاجتماع السياسي، يمكننا أن نقول بوجود علاقة إيجابية بين التحديات والمخاطر الخارجية من ناحية، ومدى التوحد الداخلي من

(١٢٠) *Washington Post*, 10/9/1992.

(١٢١) الحياة: ٢٢ ـ ٢٤/١٢/١٩٩٠.

ناحية أخرى[١٢٢]. وقد توسّع نديم البيطار في وصف هذه العملية مظهراً أهمية المخاطر الخارجية في توحّد فرنسا وإنكلترا وروسيا وكندا والصين والمانيا (التي «حققت وحدتها عبر مقاومة الاحتلال الفرنسي» وإيطاليا (التي أقامت «وحدتها. . . في صراعها ضد السيطرة النمساوية»). ومن ناحية أخرى، يذهب نديم البيطار إلى أن بعض المجتمعات المتجانسة من حيث الثقافة واللغة والأصل العرقي والتركيب الاجتماعي مثل البلدان الاسكندينافية وبلدان أمريكا اللاتينية لم تشعر بضرورة الاتحاد، «وذلك لأنه ليس هناك من خطر يتهدّدها». وفي ما يتعلّق بالواقع العربي، شدّد البيطار على الجانب الإيجابي الذي تلعبه المخاطر والتحديات الخارجية في «دفع مجتمعات مجزأة أو كيانات مستقلة إلى الاتحاد السياسي»، مشيراً إلى دور معركة فلسطين في «الدفاع والتحرك نحو دولة الوحدة العربية الثورية»[١٢٣].

ربما كان من الممكن أن يعيد نديم البيطار النظر بتعميماته هذه في ضوء التطورات التاريخية بعد نشر مؤلفاته هذه. عند التعمق في دراسة العلاقة بين المخاطر والتحديات الخارجية والتوحد السياسي وتطبيق هذه النظرية على الوضع العربي بالذات، قد نجد أن هذا المبدأ هو في الواقع ذو حدين، لأن التحديات الخارجية قد تعمل أحياناً باتجاه مزيد من التجزئة بدل الوحدة. يبدو واضحاً حتى الآن أن المسألة الفلسطينية عملت باتجاه الوحدة من ناحية، ولكنها عملت أيضاً باتجاه تزايد الانقسامات الداخلية (كما حصل مثلاً في الأردن ولبنان)، وإلى قيام خلافات فلسطينية ـ عربية، مما عزّز قيام نزعة التشديد على الهوية الفلسطينية المستقلة متعارضة مع شعور الفلسطينيين القوي بهويتهم العربية. ولقد سلكت الأقطار العربية سبلاً مختلفة، وحتى متناقضة متضادة أحياناً، في كيفية التعامل مع التحدي الإسرائيلي. تمّ ذلك في حالات الاصطدام كما حدث بالنسبة لمنهج الحل السلمي. في الحالتين جرت انقسامات حادة وتفرّد وحتى عدم تنسيق بين الأطراف العربية، دولاً كانت أو جماعات واتجاهات.

وهنا يجدر بنا أن نلفت النظر إلى تأثيرات التحدي الخارجي على طبيعة الصراعات الداخلية ومدى احترام حق الاختلاف. عندما تشتد هيمنة القوى الخارجية، كثيراً ما يحيد الصراع الداخلي عن قواعد احترام التعدّدية وحق الاختلاف، فتميل كل فئة أو حركة إلى اعتبار كل موقف غير موقفها خيانة. وقد تصرّ السلطة القائمة أو الحركة الأكثر قوة وانتشاراً على مقولة أن لا صوت يعلو على صوتها. ما

---

(١٢٢) Lewis A. Coser, *The Functions of Social Conflict* (Glencoe, IL: Free Press, [1956]).

(١٢٣) نديم البيطار: «دور المخاطر الخارجية في تجارب التاريخ الوحدوية،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٧٨)، ص ١٢١ ـ ١٣٠، ومن **التجزئة. . . إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩).

يجري في مثل هذه الحالات أن يتم اللجوء إلى الامتثال القسري، عن قناعة أو خوفاً، فيتكوّن نظام البعد الواحد باسم التحدي الخارجي.

وقد ينشأ صراع داخلي حقيقي تتمثل فيه مختلف الاتجاهات في حال غياب تهديد خارجي، وينصبّ الاهتمام على الإصلاح الداخلي. بذلك قد تضعف لغة التكفير والتخوين وتسود مكانها لغة حق الصراع والاختلاف والتعدّد، وتترسخ قواعد ديمقراطية حقيقية في إطار التوفيق بين مصالح الجماعات والطبقات من ناحية، ومصالح المجتمع أو الأمة من ناحية أخرى.

وكي يلعب التحدي الخارجي دوراً إيجابياً من حيث الدفع باتجاه الوحدة (فالمبدأ ليس مبدأً حتمياً مطلقاً)، لا بد أن تتوفّر له بعض الشروط، ومنها في ما يتعلق بموضوعنا: التحرّر من التبعية، وفكّ الارتباط العضوي بين الطبقات والأسر الحاكمة والجماعات المستفيدة، من جهة، والاستعمار الغربي، من جهة ثانية، وتحرير المجتمع من هيمنة الدولة بتنشيط ما أصبح يُعرف بالمجتمع المدني، وضمان حرية العمل الوطني وحقوق الإنسان، وحدوث انتصارات فعلية بمشاركة الشعب، واحترام حق الاختلاف والتعدّد أو قيام النظام الديمقراطي، وغيرها (كما سيتبين لنا في أقسام لاحقة من هذا الكتاب). وطالما أن مثل هذه الشروط غير متوفرة في المجتمع العربي في واقعه الحاضر، فإن التحدي الخارجي سيقود على الأغلب إلى حصول مزيد من التجزئة الداخلية ضمن مختلف الأقطار العربية، وليس في ما بينها فحسب. إننا حقاً نعيش في نهاية القرن العشرين زمن التفتت في زمن العولمة ذات الطابع غير الإنساني.

خلاصة

تبين لنا من هذا الاستعراض لمختلف جوانب التنوع والتجانس في المجتمع العربي ومدلولات ذلك بالنسبة لقوى التوحد والتجزئة ومن ثم لمسألة الهوية القومية، أن فجوة عميقة فسيحة تفصل بين الواقع والحلم في الحياة العربية الحديثة. فيما تحلم غالبية العرب بتحقيق وحدة عربية شاملة متقدمة منيعة فعالة في التاريخ وفي تنمية الإمكانات الإنسانية والموارد المادية، يستمر واقع التجزئة والتشتت والنزاع الداخلي والقمع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي. وفي الوقت الذي ينزع فيه الشعب نحو التوحد محلياً كان أو إقليمياً، أو على صعيد عربي شامل، وتعلن الطبقات الحاكمة عن تمسكها بالهوية العربية في تصريحاتها وخطبها العامة ودساتيرها التي نادراً ما تتقيد بها، نجد أن المجتمع العربي يزداد معاناة من التشتت والتنافر والعجز والتراجع والتنازل وفقدان السيطرة على المصير وتفاقم الولاءات التقليدية وارتباط الكيانات العربية بالخارج أكثر من ارتباطها بنفسها. ولذلك تضاف إلى الفجوة بين الواقع والحلم فجوات عدة بين الجزء ونفسه، وبين الجزء والجزء، وبين الأجزاء

والكل، وبين الواقع الاجتماعي المتكامل والواقع السياسي المتعاكس، وبين الأمة والدولة، وبين الدعوة والممارسة وحتى لتزداد صعوبة التمييز بين الواقع واللاواقع.

في هذا الوقت تتفاقم أسباب العلة ويتعمّق ارتباط الأنظمة العربية بقوى خارجية متصارعة، فيتحوّل الصراع الخارجي إلى صراع داخلي ضمن البلد الواحد وبين البلدان العربية في ما بينها وبخاصة البلدان المتجاورة، وتصر الطبقات الحاكمة والجماعات على امتيازاتها واحتكاراتها وضمان أمنها على حساب أمن الأمة. وعلى صعيد الرؤية الحضارية، نُواجه بتصور يشدّد إما على فرض التجانس أو على التعدّد الذي ينقصه الإحساس المسؤول بضرورات التقيد بمبادئ وقواعد الهوية المشتركة. من هنا ما نشهده من نشوء الهويات المتنافرة.

في ما يتعلّق بمسألة الرؤية الحضارية هذه، نشهد ضياعاً عربياً بين هيمنة الواحد وفوضوية التعدد. لقد شهد المجتمع العربي طيلة القرن العشرين نزوعاً استقطابياً بين نقيضين متطرفين لا ثالث لهما: هناك أولاً نزعة هيمنة الصوت الواحد كما تتجلّى في مقولة الوحدة بزعامة بلد واحد وقائد واحد وحزب واحد ومفهوم واحد من دون أي اعتبار لطبيعة التعدّد والخصوصيات التي يتسم بها الواقع العربي المعقّد. مقابل هذا هناك نزعة استقلالية الأقطار أو الجماعات وتمسكها الكلي بهوياتها الخاصة ورفضها لأي شكل من أشكال الاندماج والعمل المشترك. انطلاقاً من مقولات التفرد والخصوصية والمصلحة الذاتية، ينشغل كل طرف بمشاريعه من دون أي اعتبار للمشاريع المشتركة.

بين هذين النقيضين لم ينشأ نزوع جدي ثالث للعمل المشترك في إطار الاحترام المتبادل، وانطلاقاً من مبادئ التعدّدية الديمقراطية والتسامح وحقوق التباين والاختلاف والتنوع في المصالح. وللعمل المشترك ضروراته الأخرى، ومنها اتخاذ الآخر بعين الاعتبار والاستعداد للتنازل والمصالحة وتغليب الأهداف الأولية على الأهداف الثانوية والكلية على الجزئية وأسباب التضامن على أسباب الخلاف. إن في هذا النزوع الثالث التقاءً بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، وإثراء الكل بإثراء الجزء، أو على العكس إثراء الجزء بإثراء الكل. هذا هو النزوع الذي نادراً ما تمّت أية محاولات جادة لتطويره في الاتجاه الصحيح.

يقوم النزوع الثالث للعمل المشترك على رؤية حضارية تفهم الهوية على أنها دائرة منفتحة على التاريخ والواقع والحضارات الأخرى، ولكنها تؤكد في الوقت ذاته على حقوقها بقدر ما تحترم حقوق غيرها. هذا هو النزوع الذي لم يترسّخ بعد في الثقافة العربية.

ليس من الغريب إذن أن يستمر المجتمع العربي في موقعه الهامشي ساعياً بإحساس مأساوي لتجاوز حاضره. إن مثل هذا الإحساس العميق بالاغتراب عن الذات والمجتمع والدولة يعمل بدوره على توحيد الشعب العربي في نقمته ورفضه

للواقع الهزيل الذي يعيشه. إنها معاناة في صلب البحث العربي للخروج من حالة التجزئة وفي سبل تحقيق الاندماج الاجتماعي والسياسي والثقافي. وبين أهم ما يجب أن يدركه العرب أن فقدان الكل سينتج منه أيضاً فقدان الجزء، وما لم تتم الوحدة بشكل من الأشكال المتعدّدة، سيفقد الوطن العربي سيادته بلداً بعد بلد، فيكون من المتوقع حلول مزيد من النكبات العربية. ليس هذا تعبيراً تشاؤمياً، بل هو تحذير، ولذلك نستمر في بحث أحوال ومستلزمات الاندماج الاجتماعي والسياسي في الفصل الثالث.

الفصل الثالث

مصير الاندماج الاجتماعي والسياسي

مقدمة

استخلصنا في الفصلين السابقين أن فجوة عميقة تفصل بين الحلم والواقع وأنه لا بد من السعي للخروج من حالة الضياع العربي والانتماءات المتنافرة التي هي في صلب هيمنة الجماعات الوسيطة على المجتمع والفرد. وإننا نطرح في هذا الفصل فكرة الاندماج الاجتماعي كبديل لهيمنة الواحد وفوضوية التعدّد. ليس الاندماج الذي نقول به هنا دعوة لفرض الذوبان والحد من التنوع في بوتقةٍ ما مهما كان نوعها، إلا أنه تجاوز للفسيفسائية التي تغلّب الانتماء للجماعة على حساب الانتماء للمجتمع.

إذا كان المجتمع العربي يعاني غياب الاندماج الاجتماعي والسياسي، وهذا ما أظهرناه حتى الآن، كيف يمكن تجاوز مشكلة التفتيت هذه؟ هل يمكن تحقيق الاندماج والإبقاء في الوقت ذاته على التعدّد الذي يعترف بالتنوع ويرى فيه مصدر غنى لا مصدر تناحر، مما يسمح للقوى المعادية بأن تتسلل الى الداخل وتفرض هيمنتها على المجتمع وتسلبه استقلاليته؟ وما الأوضاع والأحوال التي تشجّع على نمو التفرد والابداع؟ وما هي العلاقات المثلى التي يمكن ان تحلّ محل علاقات القوة والاستغلال؟

بعد أن تناولنا مختلف إشكاليات السمات الأساسية والهوية في المجتمع العربي، يجدر بنا ان نختم القسم الأول من الكتاب بإثارة بعض الاسئلة المهمة حول مصير الاندماج الاجتماعي والسياسي، على ان نتعمّق بالإجابة عنها في الأقسام اللاحقة، بعد ان نتتبع جذور هذه الانتماءات الى أصولها الراسخة في البنى الاجتماعية السائدة، اي في الطبقات الاجتماعية والعائلة والدين والدولة.

إنه أمر بغاية الخطورة أن نبحث بمسألة الاندماج الاجتماعي، ومن ثم في نوعية الوحدة السياسية، في وقت نشهد فيه حصول نزوع نحو التسليم بالواقع السائد

والتخلي عن الأحلام والمشاريع التي كافح العرب في سبيل تحقيقها، خلال ما يزيد على قرن من الزمن. وتقتضي مهمة تجاوز هذا الواقع السائد العمل على تغييره، بعد إعادة النظر بمحاولاتنا السابقة، فنعمد الى فهم أسباب فشلنا حتى الآن ونحدّد الشروط الاساسية والادوات الضرورية لحصول اندماج اجتماعي سياسي طوعي.

أول ما تجب اعادة النظر فيه ما صوّرته لنا الثقافة السياسية، التي تنطلق من منظور سياسي أكثر مما تنطلق من منظور اجتماعي تحليلي، من أن المجتمع العربي مجتمع تام مكوَّن مسبقاً، فرضت عليه التجزئة من خارجه فرضاً من قبل قوى معادية له. بذلك تكون التجزئة القائمة التي تزداد بمرور الوقت رسوخاً قد حصلت ليس نتيجة للسلوك العربي، بل نتيجة لعامل واحد حاسم هو الإمبريالية الغربية، التي عملت على تمزيق الوطن العربي، على الأقل منذ الحرب العالمية الاولى. وبما ان ما حصل هو مصطنع ومفروض من الخارج، فإن الوحدة بحسب هذه النظرية الثبوتية لا بد أن تتحقق في المدى البعيد من تلقاء نفسها، لكونها مسألة حتمية ومفروغاً منها، باعتبار ان الوضع الحالي غير طبيعي وأن الإمبريالية الغربية لا بدّ ستندحر عاجلاً أو آجلاً.

تبيّن لنا في الفصلين الأولين، من دون تقليل أهمية دور الامبريالية الغربية في تفتيت الوطن العربي واقامة اوطان وكيانات مصطنعة، ان الواقع الاجتماعي العربي اكثر تعقيداً وتناقضاً من ذلك. مع اقرارنا بالاهمية الحاسمة لدور الامبريالية الغربية، لا بد من الاعتراف بأن المجتمع العربي مجتمع متكون دائماً وفي حالة صيرورة وليس في حالة ثبات، فقد ينزع في ظل بعض الانظمة وبفعل العوامل والاوضاع التاريخية نحو استكمال اندماجه، كما قد ينزع في ظل عوامل وأوضاع مغايرة او مضادة نحو مزيد من رسوخ التمسك بالهويات الجزئية، وربما نحو مزيد من التجزئة الداخلية ضمن كل من الكيانات القائمة.

بعد سلسلة من الانهزامات والاحباطات العربية، تتبلور قناعات لدى الكثيرين من العرب في نهاية القرن العشرين، وخاصة النخب السياسية والاقتصادية، ان الفكرة القطرية تمكّنت خلال العقدين الأخيرين من ان تحلّ مكان الفكرة القومية، باعتبار ان كل قطر عربي أصبح منشغلاً بمشكلاته الخاصة بمعزل عن محيطه العربي العام. ويرى بعض هؤلاء ان هذا التحوّل اعتراف بتعدّدية الواقع العربي وتنافر مصالحه وتفرّد خصوصياته، وان الدعوة للوحدة ما هي سوى وهم وخداع للنفس لا يقرّه الفكر الواقعي.

ومما يشجّع على الاسترسال في بلورة هذه القناعات الكسوف الذي أصاب الحركات القومية والتقدمية، وما تبع ذلك من هيمنة النظام الاقتصادي ـ السياسي الواحد المسلّح بمقولات العولمة والخصخصة والسوق الحر وبالثورة الاعلامية وقيم

السوق التجارية التي تمكّنت من غزو أدمغة الناس في اقاصي المعمورة. واذا كان ذلك يخدم مصالح الدول الكبرى المتقدمة في عصر ما بعد الحداثة، فانه يخدم ايضاً على ما يبدو مصالح النخب الاقتصادية والسياسية داخل البلدان الصغرى التابعة.

في ظلّ الاوضاع، نطرح جملة من الاسئلة حول مصير القطرية نفسها في البلدان التي تنزع نحو العزلة عن محيطها القومي: هل ستتمكّن القطرية من النجاح في تحقيق الاندماج الاجتماعي السياسي ضمن كياناتها حيث فشلت القومية؟ هل ستتمكّن هذه الاقطار من المحافظة على سيادتها وتماسكها الداخلي أم ستكون هي كذلك مهدّدة داخلياً بفعل الهيمنة الخارجية وتناقضاتها الخاصة؟ هل ستتمكّن من التحكم بمصيرها؟ بل هل تملك ارادة تنبع من تصورها لمصالحها ودورها في التاريخ؟ هل تسيطر عملياً على مواردها ومقدراتها وتوظفها لمصالح شعوبها وفي خدمة عمرانها؟ وهل تصبح الطبقات الحاكمة أكثر حاجة في ظل هذه الاوضاع المستجدة الى الحماية من شعوبها كما هي بحاجة للحماية من جاراتها والقوى الاقليمية؟

نعرف جيداً ان للقطرية أسساً تاريخية، وأن هذه الأسس تتوفّر في حال بعضها أكثر من غيرها. ثم ان لبعضها المقومات الخاصة التي تشكّل منها أمة ـ دولة، وإن لم يكن بالإمكان أن تنأى عن محيطها. وتقع مصر في الطليعة بين الدول العربية من هذه الناحية، ولكن مصر كانت في تاريخها الحديث على الأقل، وما تزال، تدرك ان أية عزلة طويلة عن بقية الأقطار العربية ستضرّ بمصالحها ومكانتها التاريخية. ونعرف من ناحية اخرى ان العديد من الاقطار العربية لا تملك مقومات الكيان المستقل، فهي بحكم تكونها شديدة التبعية والحاجة الى الحماية والدعم الخارجي، الأمر الذي يقلّل من مدى تحكمها بمصيرها ويجعلها عرضة للتقلبات الداخلية والخارجية. لقد صُنعت هذه الكيانات أساساً بارادة اجنبية بالتفاهم مع قلة من اصحاب المصالح الخاصة، فقامت فيها طبقات حاكمة مرتبطة بقوى خارجية تجعلها بالضرورة، وبرغبتها او من دون رغبتها، معادية للمطامح العربية. لقد وُجدت هذه الاقطار وقد تستمر ليس بارادة شعوبها، بل ربما وعلى الأغلب بتعطيل هذه الإرادة.

توصّلنا في الفصلين الأولين من هذا الكتاب، وسنتوسّع في ذلك عندما ندرس البنى الاجتماعية والثقافية في الاقسام اللاحقة، الى ان بين أهم خصوصيات المجتمع العربي وجود جماعات قوية وسيطة بين الافراد والمجتمع والدولة، وهي جماعات شديدة الرسوخ في الواقع الاجتماعي، ولها فيه ما يعزّزها ويمدّها بالقوة والمناعة والاستمرار. ويجدر بنا ان نذكر هنا خاصة لتلك الجماعات القبلية والطائفية والعرقية والمحلية التي ساهمت في عملية التفسخ في الوطن والأمة ككل، والتي تتفاوت من حيث مواقعها في البنى الاقتصادية والاجتماعية، خاصة حين يقوم النظام العام على اساس التمايز في ما بينها، فيتمتّع بعضها بالثروة والجاه والنفوذ على حساب بعضها الآخر ضمن البلد الواحد.

لذلك أرى ان القطرية مهدّدة بدورها من الداخل، كما يمكن ان نستدل مما شاهدناه من تجزئة واقتتال داخلي في لبنان والسودان والجزائر واليمن، وحتى في مصر التي نعتبرها كما تعتبر نفسها سيدة التماسك والحلول الوسط. ومما يزيد من حدة هذه الانقسامات تفاعل التناقضات الداخلية مع التناقضات الخارجية، وغياب الالتزام بقضية كبرى. ليس هناك ما هو أكثر تهديداً للتماسك الداخلي من غياب قضية عادلة وأحلام كبرى تحفز الشعب للعمل المشترك. ما حدث من تطورات خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين هو تعزيز الولاء للجماعة على حساب الولاء للمجتمع والوطن والامة. وأي مستقبل غير التفتّت يمكن ان نتوقّعه لمجتمع تسوده الجماعات والطبقات الحاكمة أكان ذلك على صعيد الامة او صعيد الوطن؟

نستنتج من كل ذلك أن هناك قوى وأوضاعاً داخلية وخارجية متفاعلة تعمل باتجاهات متعاكسة، فقد يؤدي بعضها لقيام الوحدة كما قد يؤدي بعضها الآخر، على العكس، إلى مزيد من التجزئة. إن المجتمع العربي يشهد صراعاً حاداً داخلياً وخارجياً فلا تكون الوحدة كما لا تكون التجزئة بالضرورة أمراً نهائياً وحتمياً. أياً كانت النتيجة، فإنها تظل مرهونة بنوعية الصراع وفعاليته. إن عملية التوحّد، كما عملية التفسّخ، عملية «ديالكتية» تاريخية طويلة الأمد وليست ظاهرة آلية حتمية قدرية مطلقة غيبية تتمّ بمجرد التفاعل التاريخي.

يعيش المجتمع في حالة تحوّل دائم، وخاصة في هذه المرحلة الانتقالية من القرن العشرين، وإن كان قد بدأ بالتكوّن قبل الفتح الاسلامي وازدهر بازدهار الإسلام وافتقر بتخلفه (والعكس صحيح ايضاً إذ ان الاسلام بدوره يزدهر بازدهار المجتمع ويتخلّف بتخلفه). وقد اختبر المجتمع العربي المعاصر نهوضاً بطيئاً من تحت ركامات التاريخ ومن خلال مواجهات حادة في الداخل والخارج معاً. المهم في هذا الأمر ان هذه المواجهات قد تؤدي الى مزيد من الاندماج او الى مزيد من التفسخ الى الدرجة التي يستعيد فيها العرب سيطرتهم النسبية على مصيرهم وحسبما يفعلون بالتاريخ او ينفعلون به.

إن هذا التساؤل حول ما اذا كان المجتمع العربي مكوَّناً (ما يستتبع القول انه سيستعيد وحدته حتماً مهما حدث) او (متكوِّناً ما يعني انه معرّض لمختلف احتمالات التوحّد او التفسّخ فيتحمّل العرب المعاصرون والاجيال التالية مسؤولية المسلك الذي يختارونه لأنفسهم او يُفرض عليهم فرضاً)، هذا التساؤل ليس جدلاً حول وجود او عدم وجود مجتمع عربي وأمه عربية، بل هو بالدرجة الأولى محاولة منهجية في التنظير والعمل للتمييز بين منهجين بديلين: منهج مثالي غيبي مطلق ينظر إلى المجتمع خارج التاريخ والواقع المعيشي ويتجاهل تناقضاته في توجهاته الداخلية والخارجية، معتبراً بممارسة سحرية غير مسؤولة أن الأمة كائن مكوَّن ثابت وحتمي، ومنهج تحليلي نقدي

«ديالكتيكي» ينظر الى المجتمع في سياقه التاريخي مشدّداً على تحوّله باستمرار وتعرضه الى مختلف الاحتمالات، فيكون على الانسان أن يمارس دوره المطلوب ويتحمّل مسؤولية تصرفاته.

إن هذا المنهج الأخير الذي نتبناه في هذا الكتاب يدعو إلى مزيد من المشاركة الانسانية في الكفاح، ويمنح الفعل الانساني دوراً اهم في صنع التاريخ والتحرر من الفكر الحتمي. المهم في كل ذلك مسألة نظرتنا إلى الهوية: هل هي نظرة ثابتة خارج التاريخ وبمعزل عن إرادة الانسان، ام هي متحركة متحوّلة في التاريخ وبه؟ نقول انها متحولة وقد يتم التحول برغبة الشعب او رغم ارادته، كما ان الوعي بالهوية قد يتغيّر تغيّراً جذرياً خلال وقت قد نفاجأ بقصره.

ثم يجدر بنا ان نوضح ان الفشل، حتى الآن، في تحقيق الوحدة، أكانت إقليمية (كوحدة المغرب العربي الكبير، أو وحدة وادي النيل، أو وحدة الجزيرة العربية، أو وحدة الهلال الخصيب) أم وحدة عربية شاملة، لا يعني ان الدعوة بحد ذاتها دعوة مثالية خرافية وهمية رومنطيقية، كما يحلو للفكر الاستشراقي أن يقول. يعود الفشل على الأغلب لعدم تمكن الفكر القومي من وضع الاستراتيجيا الضرورية لتحقيق الوحدة. من هنا التقصير في قيام محاولات جادة ومنهجية لتحديد الهدف او الاهداف (وحدة مركزية، او فدرالية، او كونفدرالية، او جبهوية)، والوسائل والادوات الكفيلة بتحقيق هذا الهدف (وحدة تدريجية عن طريق الدمج الاقتصادي والانفتاح، او الاقناع بالوسائل الديمقراطية، او هيمنة قطر على الاقطار المجاورة، او الغزو العسكري... الخ.)، والمراحل التي يجب ان تمر فيها ومتى يكون ذلك، والقوى التي يمكن ان تعمل للوحدة والصعوبات التي قد تعترضها، ومن هم اصدقاؤها ومن هم أعداؤها، وكيف يمكن اعادة النظر بهذه التحديدات في ضوء التطورات التاريخية المتوقعة وغير المتوقعة.

بدلاً من رسم استراتيجيا شاملة ومرنة من هذا النوع، كاد ان ينشغل الفكر القومي في النقاشات المتوترة حول مفاهيم الأمة والقومية بمنهج صارم وحرفي ومطلق، ما ادخله في دوامة من الخلافات الجزئية المكلفة، وانشغلت الأحزاب والحركات السياسية القومية بالوصول الى الحكم عن طريق الانقلابات العسكرية بدلاً من الممارسة الديمقراطية والمشاركة الشعبية، فدخلت في صراعات ثانوية ليس بعضها مع بعض فحسب، بل مع نفسها ايضاً، وخضعت لسطوة الحاكم الفرد والمؤسسة العسكرية والمخابراتية، ما ادى لقيام انظمة استبدادية مارست القمع على الشعب باسم القومية والوطنية والمصلحة العامة.

بعد هذه الملاحظات، نلفت النظر الى ضرورة إثارة اسئلة مهمة ومحرجة اعتدنا على تجنبها واهمالها والتقليل من أهميتها في الماضي، ولا يجوز الاستمرار في إهمالها

خاصة في العقد الأخير من القرن العشرين الذي شهد ما أسماه لطفي الخولي «عاصفة المتغيرات التي قلبت، على نحو مباغت للجميع، ما كان يعتقد انه بات مستقراً وثابتاً وحاكماً للفكر والعلم والسياسة والاقتصاد والاجتماع والعلاقات العدائية وغير العدائية، سواء بين الطبقات داخل كل مجتمع ودولة او صراع الدول والحضارات والأديان على امتداد العالم كله»[1]. ولا يكفي ان نثير هذه الأسئلة، بل لا بد من محاولة الاجابة عنها من دون وجل وبشكل يسمح بالتوصل الى حلول عملية تساعد على تجاوز واقع التناقضات القائمة، في سبيل تحقيق الاندماج الاجتماعي والسياسي. ونكتفي هنا بطرح نوعين من الأسئلة، آملين ان نتمكن من الإجابة عن بعضها في هذا الفصل وأقسام الكتاب اللاحقة.

يتعلق النوع **الأول** من الأسئلة بطبيعة الانقسامات العربية داخل الأقطار المختلفة وفي ما بينها، ويشمل أسئلة من النوع التالي: ما التغيرات التي حدثت على صعيد البنى الاجتماعية الداخلية؟ ما هي الاوضاع والأحوال العامة القديمة منها، والمستجدة، التي تسهم في استمرار الولاءات التقليدية التي تتعارض مع الانتماء القومي؟ كيف تتكامل الانقسامات التقليدية ويعمل بعضها على ترسيخ البعض الآخر؟ الى اي حد تشكل الولاءات الطائفية والقبلية والإثنية أشكالاً مقنّعة من التمييز الطبقي وأدوات للإبقاء على الأنظمة السائدة او استبدالها بما هو أكثر تخلّفاً؟ كيف تمكّنت الحركات الدينية الاصولية من الحلول مكان الحركات القومية العلمانية التقدمية في معارضة الأنظمة السائدة ومواجهة الهيمنة الغربية، وهل ستنجح حيث فشلت التجارب السابقة؟ كيف يمكن تعزيز الوعي القومي والوعي الطبقي في الأوساط الشعبية فنتجاوز الانتماءات التقليدية والخلافات المصطنعة؟ ما هي طبيعة التناقضات الاجتماعية في المجتمع العربي وهل تبدّلت في ظلّ المتغيرات الجديدة؟

ويتعلق النوع **الثاني** من الأسئلة بطبيعة عملية التغيير والتحرّر والتحرير، ويشمل أسئلة من النوع التالي: ما العمل في سبيل تحقيق الاندماج الاجتماعي؟ وباتجاه ماذا؟ وما هي غاياته الأخيرة؟ مَنْ يتحمّل مسؤولية هذه المهمة التاريخية؟ لماذا فشلت الحركات الوطنية حتى الآن في اظهار اهتمام حقيقي بقضايا التحرر الاجتماعي، وبخاصة ما يتعلق منه بتحرّر المرأة؟ أين يبدأ التغيير؟ وعلى اية مستويات ومن أجل ماذا؟ ومن قبل مَنْ؟ هل تسمح المتغيرات المستجدة بالعمل الثوري أم تتطلب اسلوباً جديداً بالعمل والتعامل مع الطبقات الحاكمة والقوى الخارجية المهيمنة؟ كيف يمكن ترسيخ قيم الديمقراطية واحترام التعدّد وحقوق الإنسان بما فيها حق الاختلاف؟ هل يمكن إقامة تحالفات جبهوية مستمرة بين القوى التي تعمل في سبيل التوحد والتحرّر

(١) لطفي الخولي، «في عاصفة المتغيرات،» **الحياة**، ٢/٨/١٩٩٦.

ومناهضة القوى الخارجية المهيمنة؟ كيف يمكن تنشيط المجتمع المدني ومشاركة الشعب في صنع القرار والنشاطات العامة عن طريق إنشاء منظماته التي تعبّر عن مصالحه وطموحاته لنفسه ومجتمعه والإنسانية؟

لن يكون بالإمكان الإجابة عن هذه الأسئلة قبل تحليل أنماط المعيشة التقليدية في القسم الثاني من هذا الكتاب، والبنى الاجتماعية في القسم الثالث، والواقع الثقافي في القسم الرابع. بعد ذلك نفرد فصلاً ختامياً لمسألة التغيير. هنا سنتناول رؤى ومستلزمات التغيير فقط، من حيث معالجة قضية الاندماج الاجتماعي والسياسي، على ان نتوسّع في ذلك في الفصل الأخير.

أولاً: رؤى بديلة للمستقبل العربي

في ظل المتغيرات العالمية والقومية والمحلية، يتضح لنا تدريجياً اننا كعرب نُواجه في ما يتعلّق بمسألة مهمة تحقيق الاندماج الاجتماعي والسياسي بأربع رؤى او تصوّرات بديلة للواقع العربي: رؤية تنطلق من مفهوم الانتماءات الخاصة، ورؤية توفيقية مهادنة للأنظمة السائدة، ورؤية دينية أصولية، ورؤية قومية علمانية تقدمية.

١ ـ رؤية الانتماءات الخاصة

بين الرؤى التي تزداد رسوخاً في المجتمع العربي ذلك التصور الذي ينطلق من مفهوم الانتماءات الخاصة ذات الأصول التقليدية، والمستند الى مقولات المحافظة على الوضع القائم، باعتبار ان لكل بلد او قطر عربي خصوصياته وطابعه المتفرد المتميز من غيره، كما أن له بالتالي مصالحه وارتباطاته وأوضاعه وحاجاته وتطلعاته وأنظمته الخاصة، فيكون عليه ان يتمسك بسيادته واستقلاله وحقه بتقرير مصيره بمعزل عن الأقطار العربية الأخرى. بكلام آخر، ترتكز هذه الرؤية على اعتبار الوضع القائم واقعاً شرعياً مستمداً من طبيعة التكوّن الاجتماعي التعدّدي والاتساع الجغرافي والمصالح المتنافرة للوطن العربي. وقد هدف أصحاب هذه الرؤية منذ مطلع القرن الى ترسيخ هذا الواقع وإعطائه مزيداً من الشرعية والمناعة الضرورية لاستمراره. وفي ظل العولمة الاقتصادية المتفاقمة في نهاية القرن، لا يرى أصحاب هذه الرؤية من مانع لسلوك حتى تلك المسالك التي تسيء لمصالح البلدان العربية الأخرى في خدمة مصالحهم الخاصة. وتظهر النخبة السياسية والنخبة الاقتصادية وبعض النخبة الثقافية تأييدها لمثل هذا التوجّه.

يتشكل أصحاب هذه الرؤية عادة من الطبقات والأسر الحاكمة والنخب الاقتصادية التي انبثقت في الأصل من التبعية الاقتصادية للغرب، وبعض الجماعات القبلية والعرقية والطائفية التي تختلف مواقعها من حيث مدى الاستفادة من الواقع

السائد. وقد ارتبطت هذه الجماعات والطبقات والقبائل بالغرب ارتباطاً عضوياً، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً. وكان الغرب هو الذي اغتال أحلام ومشاريع الوحدة، بتجزئة الوطن وخلق كيانات ودول ورسم حدود مصطنعة، كما يتجلى ذلك في معاهدة سايكس ـ بيكو، مما ساعد أيضاً، وبدوره، على خلق اسرائيل على أنها جزء طبيعي من فسيفسائية الشرق الأوسط. وما يزال هذا الغرب مشغولاً بمهمة إعادة رسم خرائط البلدان والشعوب، ويعمل على مشاريع التقسيم ومقاومة الوحدة، بل حتى التقارب والتنسيق بين الأقطار العربية.

وعلى صعيد خارجي يتمثل هذا التصوّر بالإمبريالية الغربية (الأوروبية أولاً وحتى الستينيات، ثم الامريكية منذ منتصف القرن). وقد ساعد اكتشاف النفط في استفحال الامبريالية وتمسكها بمهمة تثبيت التجزئة العربية بمختلف الوسائل. وعلى صعيد الواقع الاقليمي والمحلي، يتمثل هذا التصور خاصة بالصهيونية والاتجاهات الطائفية والقبلية المرتبطة بالغرب والملتزمة بإقامة وتثبيت كيانات وأنظمة تؤمن بنيوياً تفوق فئة واحدة او قلة من الفئات في مختلف المجالات على حساب الفئات الأخرى. في الوقت الذي اصطنعت كيانات عربية تحكمها قبائل وعائلات وطوائف، اقيمت اسرائيل، الأمر الذي كان يمكن ان يتم فقط بتشريد الشعب الفلسطيني واقتلاعه من أرضه وإلغاء التعدّدية التي كانت تمتاز بها فلسطين في مختلف العهود، قبل، وخلال، ظهور اليهودية التي استمدت الكثير من معتقداتها وقيمها وطقوسها من الديانات السابقة لها في المنطقة.

أقامت الحركة الصهيونية اسرائيل بمساعدة غربية وجعلتها قاعدة عسكرية ونموذجاً في المنطقة. أنشئت كقاعدة وامتداد للاستعمار الغربي، ففرضت نفسها وتوسّعت بالحروب وهدّدت اي نشاط وحدوي تحرري في المنطقة كلها، بحجة أنه يشكل تهديداً لأمن اسرائيل والمصالح الغربية. وبين الأسباب التي جعلت الغرب يعمل على خلق اسرائيل والاستمرار بدعمها من دون تحفظ، انها قاعدة ضد الوحدة القومية والتحرر العربي. إن أي نهوض عربي في نظر الغرب، كما في نظر اسرائيل، يشكّل تهديداً لمصالحه وهيمنته على الموارد العربية وفي طليعتها النفط. لذلك أصبح من الضروري للغرب ولاسرائيل ان يظل المجتمع العربي متخلّفاً ضعيفاً منقسماً على نفسه ومنشغلاً بخلافاته الجزئية.

أما كنموذج، فقد عملت اسرائيل كما عمل الغرب، على خلق أوضاع تشجّع او تضطر بعض العائلات الحاكمة والقبائل والطوائف والأقليات لإقامة او ترسيخ كياناتها ومصالحها الخاصة على حساب المجتمع والوطن والأمة، بل هي، وبشكل غير مباشر على الأقل، التي شجعت في الأصل التيار الديني الأصولي، الأمر الذي بدوره، وكردة فعل، شجّع التيارات الطائفية، فاستوحى بعضها التجربة الصهيونية

واقتدى بها وعمد الى استعمال أدواتها وأساليبها.

وقد عمدت الدراسات الصهيونية كما عمدت الدراسات الاستشراقية الى التشكيك بوجود هوية او قومية عربية او إقليمية خارج ما هو قائم، وصوّرتها على انها أوهام وخرافات وأحلام لا صلة لها بالواقع. وفي الوقت الذي استفضنا في مناقشة الدراسات الاستشراقية، وخير من فعل ذلك ادوارد سعيد في كتابه **الاستشراق**، أهملنا الدراسات الصهيونية. ولمجرد الاطلاع على عدد من مقولات الصهيونية في هذا المجال نشير باختصار الى أمثلة قليلة من هذه الدراسات.

حرّر مناحيم ميلسون (Menahem Milson) (أستاذ الأدب العربي في الجامعة العبرية وحاكم الضفة الغربية لمدة) كتاباً حول المجتمع والبنية السياسية في الوطن العربي صوّر فيه المنطقة على أنها أوطان لجماعات طائفية وعرقية تعيش في حالة نزاع أو عزلة بعضها عن البعض الآخر، ولا تعترف بسلطة خارج سلطتها الذاتية، وتنعدم فيها مشاعر التعاطف مع الوطن القطري او القومي. بين دراسات هذا الكتاب مقالة حول التمايز والاستقطاب الطائفيين داخل سوريا لموشي معوز الذي يُعتبر خبيراً في الشؤون السورية. تشدّد هذه الدراسة على سيطرة المنازعات والمنافسات لمئات من السنين بين الأقليات الدينية، وتستنتج أن «كل المسلمين كانوا منافسين للمسيحيين وكل المسلمين والمسيحيين كانوا ضد اليهود»[٢].

بين مقولات ميلسون وغيره من المساهمين في هذا الكتاب أن هناك موقفاً من «القوة والحكم عميق الجذور في التقليد الاسلامي، يميل الى عدم تشجيع مقاومة الحكومة القائمة، بصرف النظر عن كيفية وصولها الى الحكم. ان مجرد امتلاك قوة إكراهية يشكّل مصدراً للشرعية السياسية»[٣]. وانطلاقاً من هذه المقولة التبسيطية التشويهية للإسلام، يستخرج مقولة أخرى أكثر تبسيطاً وتشويهاً تعتبر ان السياسة العربية المعاصرة تتجاذبها قوتان مستمدتان من التقاليد الإسلامية: قوة رسولية ذات إطار نظري ألفيّ (Millenarian) يتم التشديد فيه على الوحدة والمجد العربيين، وقوة الخضوع لأحكام الضرورة.

واستعان مارتن كريمر (Martin Kramer)، الذي عمل مديراً مشاركاً في مركز موشي ديان للدراسات الشرق أوسطية في جامعة تل ابيب، خاصة بمقولات فؤاد عجمي حول «نهاية القومية العربية»[٤] ليكتب بدوره مقالة بعنوان «القومية العربية:

(٢) Menahem Milson, ed., *Society and Political Structure in the Arab World*, Van Leer Jerusalem Foundation Series (New York: Humanities Press, [1973]), p. 42.

(٣) المصدر نفسه، ص xiv.

(٤) Fouad Ajami, «The End of Arab Nationalism,» *New Republic*, vol. 12 (August 1991).

هوية خاطئة»[٥] أكّد فيها «ان العديد من العرب تخلّوا عن ايمانهم بالأمة العربية... وأولئك الذين جرفهم حديثاً النشاط الاسلامي يفضّلون ان يفكّروا بأنفسهم قبل كل شيء كمسلمين، ويفعلون ذلك من دون اعتذار... ويفضّل العرب الآخرون ببساطة ان يُعْرفوا كمصريين وسوريين وأردنيين ومغاربة - اي كمواطنين في ما يزيد على عشرين دولة مستقلة، لكل إعلامها ومصالحها الخاصة. وبعضهم اعتادوا الإشارة الى أنفسهم كشرق اوسطيين، متوقعين قيام سلم عربي - اسرائيلي ونظام تعاون اقليمي جديد شبيه بالنموذج الاوروبي»[٦].

تلك هي ببساطة قصة القومية العربية في رأي كريمر، ويستغرب «كيف ان ملايين من الناس تخيلوا أنفسهم على أنهم عرب ومن ثم عاشوا، كما لو في حالة هوية خاطئة، مدعين أنهم كانوا طيلة هذا الوقت شخصية أخرى» غير شخصيتهم المحلية الحقيقية[٧].

لم يكن هذا تصور الأدبيات الصهيونية فقط بعد حرب الخامس من حزيران/يونيو عام ١٩٦٧ وحرب الخليج الثانية عام ١٩٩١، بل كان هذا موقفها منذ بدء الصراع العربي - الاسرائيلي. ومن الأمثلة على نوع الممارسات التي استمدتها اسرائيل من هذه النظرية ما جاء في مذكرات موشي شاريت حول رغبة بن غوريون في «دفع لبنان، اي الموارنة في هذا البلد، لأن يعلنوا دولة مسيحية... وعندما يحدث هذا سيجري تحول حاسم في الشرق الأوسط، وسيبدأ عهد جديد... من الواضح ان لبنان هو الحلقة الأضعف في جامعة الدول العربية... لذلك تكون مهمة خلق دولة مسيحية عملية طبيعية... ولكن ذلك سيكون شبه مستحيل في الأوقات العادية بسبب غياب المبادرة والشجاعة لدى المسيحيين. غير أنه في أوقات الفوضى، او الثورة والحرب الأهلية، تأخذ الأمور بعداً آخر، حين يصبح بإمكان حتى الضعيف أن يعلن نفسه بطلاً. ربما يكون هذا الوقت المناسب لخلق دولة مسيحية الى جوارنا. بدون مبادرتنا ومساعدتنا الناشطة لن يتم ذلك»[٨].

ولذلك نتساءل، من دون ان نقلّل من أهمية الخلافات الداخلية، وهي خلافات

---

(٥) Martin Kramer, «Arab Nationalism: Mistaken Identity,» *Daedalus* (Summer 1993).

(٦) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

(٨) Livia Rokach, *Israel's Sacred Terrorism: A Study Based on Moshe Sharett's Personal Diary and Other Documents*, with an introduction by Noam Chomsky, AAUG Information Paper Series; no. 23 (Belmont, MA: Association of Arab-American University Graduates, 1980), pp. 24-25.

موجودة وحقيقية، ماذا كان دور اسرائيل في الحرب الأهلية في لبنان؟ في اثناء الحرب الأهلية اللبنانية واحتلال اسرائيل جنوب لبنان، اكتشف مراسل صحيفة **واشنطن بوست** جوناثان راندل من خلال حديثه مع رهبان جامعة الكسليك في لبنان وجود علاقة مع الاسرائيليين تعود الى زمن طويل، وهي كما يقول علاقة بين اتجاهين يؤمنان بنظرية «الدولة الفسيفسائية». وقد شرح إسرائيلي متخصّص بالشؤون العربية لهذا الصحافي هذه النظرية بقوله: «فقط عندما تريد اسرائيل مالاً من اليهود الاميركان نقول نحن الاسرائيليين ان سائر العالم العربي موحّد في رغبته ومصمم على أن يرمي بنا الى البحر. في الواقع ان الشرق الأوسط هو مجموعة من الشعوب والثقافات. حكومتان أقليتان تديران سوريا والعراق. الملك حسين وجماعته من البدو أقلية في الأردن، يفوقهم الفلسطينيون عدداً. ولدى السودان أقلية من عبدة الأرواح والمسيحيين. وفي الجزائر والمغرب أقليتان كبيرتان من البربر. إذا نجحت اسرائيل في الاتصال بجميع هذه الأقليات التي تقاوم العروبة والإسلام، فإنها عندئذ تستطيع ان تمزّق العالم الاسلامي»[٩].

ومع أن هذه الأقليات قد تكون غير مستعدة للتعامل مع اسرائيل في الأحوال العادية إلا أن الاتصالات قد تمت فعلاً بين بعض هذه الأقليات واسرائيل أثناء الاضطرابات [هذا ما فعله المتمردون في جنوب السودان، والقوات اللبنانية، وربما غيرها]. من هذا القبيل نستطيع أن نفهم تحذيرات بيار الجميل المتكرّرة منذ الخمسينيات ان جماعته مستعدة «للتعاون مع الشيطان عند الاقتضاء». من ذلك أنه حذر عام ١٩٥٤ اللجنة التحضيرية للمؤتمر الإسلامي العام في لبنان التي تقدّمت ببعض المطالب الإصلاحية بقوله: «مستعدون عند الاقتضاء، للتعاون والشيطان نفسه في سبيل تحطيم اطماع الطماعين وإحباط مؤامرات المتآمرين والمحافظة على لبنان واحة حريات ومدنية في هذا الشرق الشديد الافتقار الى واحة كهذه الواحة»[١٠]. وقد تم هذا التحذير في زمن عادي ولمجرد المطالبة بإصلاحات طفيفة.

وقد أضاف بيار الجميل في ذلك الوقت، أي قبل ٢٨ سنة من الغزو الاسرائيلي للبنان صيف ١٩٨٢: «لنفترض ان الصراع الطائفي . . . أسفر عن تغلب جبهة اسلامية على جبهة مسيحية. . . فهل يحسب المريدون بالمسيحيين بغياً وطغياناً ان أولئك المسيحيين سينامون على ضيم. . . ولا يثيرونها مقاومة صاخبة، لاهبة تتيح للأجنبي ان

(٩) Jonathan C. Randal, *Going All the Way: Christian Warlords, Israeli Adventurers, and the War in Lebanon* (New York: Viking Press, 1983), p. 188.

(١٠) بيار الجميل، **لبنان: واقع ومرتجى**، الكتاب الأول (بيروت: منشورات الكتائب اللبنانية، ١٩٧٠)، ص ٣٢.

يدخل من الأبواب والنوافذ، وأن يستتبع دخوله ما يألم له لبنان نفسه والبلدان العربية جميعها»[١١].

ثم ردّد الجميل الإنذار نفسه عام ١٩٧٠، اي قبل سنوات قليلة من الحرب الأهلية التي ما زال لبنان يعيش تحت وطأتها الأليمة في نهاية القرن العشرين، ولا نعرف متى يمكن ان يخرج منها معافى صحيحاً، حين قال: «إن كان أعداء لبنان والديمقراطية اللبنانية يتصورون. . . بأننا وحدنا في النزال فهم في وهم وضلال، فنحن حتى الآن، نحاول تدبر الأمور بامكاناتنا، ولكن متى فرض علينا الخيار بين الذل وأية طريقة اخرى، فسنلجأ حتماً الى هذه الطريقة الأخرى»[١٢]. والمؤلم في نظر هذا الرجل انه يعتبر المطالبة بالاصلاح (التي هي جزء أصيل من الممارسة الديمقراطية) هي إذلال لشعبه، وربما هذه هي أزمة الذين يتمتعون بالامتيازات في كل مجتمع، فهم حريصون على امتيازاتهم أكثر من حرصهم على القيم الديمقراطية.

إن عدة أمور تختلط في ذهن بيار الجميل، كما يمكن أن نستنتج من كلامه. من ذلك أنه يرى المطالبة بالإصلاح والمساواة في الحقوق مؤامرة وتعبيراً عن أطماع، وتهديداً للبنان وللحرية المدنية وللمسيحيين وليس للنظام الطائفي الذي يميز بين الطوائف واحدة على حساب الأخرى. وفي نظرته هذه لا يبدو ان للمواطن الحق بالمطالبة بالاصلاح فيأتي كلامه مضاداً للديمقراطية والحرية روحاً وشكلاً. وهو ينطلق ليس من موقع لبنان كوطن لجميع فئاته، بل من منطلق الدفاع عن الامتيازات التي خصّ بها النظام السياسي الطائفي الموارنة دون غيرهم. وهو يخلط عمداً بين الطائفة والدين، فيتكلم على المسيحيين في الوقت الذي يقصد طائفته بالذات، والتي تنعم بموجب النظام بما لا تنعم به الطوائف المسيحية الأخرى التي هي أيضاً محرومة من حقها بالرئاسة اللبنانية كبقية المسلمين. وهو أخيراً يرجّح الانتماء الديني على الانتماء الوطني فينظر الى الصراع على أنه صراع بين المسيحيين والمسلمين، بدل ان ينظر اليه كصراع بين جماعات وطبقات تتفاوت مواقعها في البنية الاجتماعية الاقتصادية السياسية، فيسعى بعضها للإصلاح في الوقت الذي يقاومها البعض الآخر.

وأخيراً، لا يبدو أن بيار الجميل فكر ملياً بنتائج التعاون مع الشيطان والترحيب بدخول الاجنبي من الأبواب والنوافذ، فهو يفترض ان ذلك سيلحق الضرر بالآخر وليس بالجماعة التي يتكلم باسمها، وإن كان قد أشار الى ما قد يلحق بلبنان من آلام. وقد تبين إثر نهاية الحرب الأهلية وغزو اسرائيل لبنان عام ١٩٨٢ ان المسيحيين لم يكونوا أقل، إن لم يكن أكثر، تضرراً من غيرهم نتيجة لسياسة الاستعانة بالاجنبي

(١١) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٦٤ ـ ١٦٥.

لمنع الإصلاح الذي يهدف لتحقيق المساواة بين المواطنين، بصرف النظر عن انتماءاتهم الطائفية. وربما كان حزبه وعائلته بالذات وجماعته كما يحدّدها هو بين أكثر المتضررين.

وهنا يجب التنبيه الى أن أصحاب الامتيازات قد يتكلّمون لغة مشابهة، فلا يقتصر الأمر على طائفة او جماعة دينية مخصّصة، وبالإمكان الاستعانة بآراء مشابهة صدرت عن قيادات جماعات تتمتع بامتيازات خاصة في مختلف البلدان العربية، وقد سبق أن تحدثنا في الفصل الثاني عن آراء بعض أهل الحكم في تونس في عهد الرئيس بورقيبة حول تحديد الهوية القومية، كما سنتحدث مطولاً حول هذا الظاهرة بالذات في الفصل المخصص للسياسة والمجتمع.

ويجب أن نذكر هنا أيضاً أن التصوّر المرتكز الى الدين على أنه الأهم في تحديد الهوية في الشرق الأوسط يأتي مطابقاً للتصوّر الإسرائيلي والاستشراق الغربي، كما يتلخّص بكلام عالم الاجتماع مورو بيرغر في كتابه **العالم العربي اليوم** حيث قال: «إن الدين هو السمة المشتركة الأهم للشرق الأدنى»، فـ «التمييز الأساسي في الأوساط الشعبية في الشرق الأدنى هو الدين. إن الإسلام والمسيحية واليهودية هي التي تحدّد هويات الجماعات الرئيسية وثقافاتها. الإسلام... مقصود للعرب، فالمسلمون العرب لم يميزوا بين دينهم وقوميتهم. هذه الوحدة [بين الدين والقومية]... استمرت بين المسلمين العرب حتى اليوم»[١٣].

وتتجاهل بعض الدراسات الاستشراقية والصهيونية عوامل الوحدة ووظائفها تجاهلاً كلياً وتُفرغ الصراعات القائمة من مضمونها الاقتصادي والطبقي، لتركّز بدلاً من ذلك على التجزئة والنزاعات الفئوية الإنفصالية، مصوِّرة الوطن العربي على أنه مجرد مجموعة متنافرة من الشعوب والثقافات المتميزة وخليط من القوميات الطائفية والعرقية التي لا تجد ما يجمع بينها غير العداء بعضها لبعضها الآخر[١٤].

ماذا تعني إذن مسألة الاندماج الاجتماعي السياسي لأصحاب رؤية الانتماءات

---

(١٣) Morroe Berger, *The Arab World Today* (London: Weidenfeld; New York: Doubleday, 1962), p. 23.

(١٤) كمثل لهذه الدراسات التحريضية التشوهية، انظر: *Middle East Review:* vol. 9, no. 1 (Fall 1976), and vol. 9, no. 2 (Winter 1976 - 1977).

وهما عددان حول الأقليات في المنطقة يتضمنان مقالات عن المسيحيين في لبنان، الموارنة والحرب الأهلية، الشيعة في لبنان، الأقلية المسيحية في مصر، الآشوريين، الجاليات المسيحية في القدس، كفاح الأكراد في سبيل الاستقلال، الدروز، الأقليات الدينية في سوريا والعراق والأردن، يهود العراق، دور الأقليات في مجتمعات الشرق الأوسط. ليست المشكلة هي دراسة الأقليات، بل في المعالجة التحريضية والتشويهية لهذه المسألة.

الخاصة هؤلاء؟ ليسوا هم ممن يعنون بمهمة قيام وعي حديث وتصور يقوم على الولاء للوطن والمجتمع او الأمة عن طريق تجاوز الولاءات التقليدية. إنهم يدعون للتعايش والاستقرار ليس عن طريق العمل في سبيل الاندماج الاجتماعي والسياسي، بل بالاعتماد على إدارة النزاعات (Conflict Management)، كما يتضح من الدراسات التي تبحث في طبيعة وسائل احتواء المنازعات في المجتمعات التعددية، صارفة النظر عن الاندماج او تحول الانتماءات الخاصة الضيقة الى انتماءات عامة واسعة.

أشير بهذا الى الدراسات التي صدرت عن مركز الشؤون العالمية في جامعة هارفرد التي أظهرت أن همها الأساسي هو تحديد الوسائل التي تحافظ على استقرار الأوضاع والأنظمة السائدة. من هذه الوسائل المقترحة تأليف حكومات ائتلافية، واعتماد مبدأ التمثيل النسبي، والتخفيف من تسيُّس الشعب، وتجنب إثارة الموضوعات السجالية، وامتلاك حق الفيتو المتبادل (Mutual Veto)، والاكتفاء بتنازل الجماعة المسيطرة رمزياً عن بعض امتيازاتها... الخ[١٥]. والغريب في الأمر أن تُسمى هذه النظرية ديمقراطية في الوقت الذي تتناقض بعض عناصرها الأساسية مع مفهوم الديمقراطية كالقول بالتخفيف من تسيُّس الشعب، في الوقت الذي تستوجب فيه الديمقراطية مشاركة شعبية ناشطة.

ومرة أخرى أكرّر أنه كي لا نستنتج من هذا الاستعراض ان الانتماءات الخاصة هي مجرد تصوّر صهيوني استشراقي، او انها مقتصرة على لبنان او طائفة واحدة بالذات من دون غيرها، يجب أن اذكّر هنا بما ركّزنا عليه في الفصل الثاني من وجود نزاعات داخل الوطن العربي قاطبة بين الانتماء القومي والانتماء القطري، وبين الانتماءات الفئوية من دينية وطائفية وقبلية وعرقية. قلنا ان هناك طبقات حاكمة وجماعات متنوعة تعمل للمحافظة على الوضع القائم، وتكتفي بالحلول الجزئية والترتيبات التوفيقية بالتنكر للأزمات او العمل على احتوائها بدلاً من مواجهتها ومعالجتها بجرأة وجذرياً على المستوى الذي تقتضيه. ما ذكرناه حول لبنان ينطبق أيضاً على ما نجده في مصر والأردن وتونس والسودان واليمن وبلدان الخليج وغيرها. أصبح لكل بلد عربي طبقة حاكمة وجماعات مرتبطة بها تعمل على ترسيخ الأمر الواقع، وتغلب مصالحها الخاصة على مصلحة الوطن كما على المصالح العربية العامة. ومما يساعد في تعزيز هذا التصور ارتباط الطبقات الحاكمة بالنظام العالمي الغربي الرأسمالي وتبعيتها العضوية له في زمن العولمة.

---

(١٥) Eric A. Nordlinger, ed., *Conflict Regulation in Divided Societies*, with foreword by Samuel P. Huntington, Occasional Papers in International Affairs; no. 29 ([Cambridge, MA]: Harvard University, Center for International Affairs, 1972); Arend Lijphart, «Consociational Democracy,» *World Politics*, vol. 21, no. 2 (January 1969), pp. 207-225, and Milton J. Esman, «The Management of Communal Conflict,» *Public Policy*, vol. 21, no. 1 (Winter 1973).

وفي ما يتعلق بموضوعنا الأساسي نجد أن أصحاب هذه الرؤية غير معنيين أساساً بمسألة الاندماج الاجتماعي والسياسي. ان شأنهم الأساسي هو شأن أمني، اي المحافظة على مكاسبهم كجماعة متميزة داخل الوطن. بكلام آخر، هم معنيون بشؤون جماعاتهم ومواقعها، وليس بشأن بناء وطن ومجتمع او أمة. انهم تعبير عن غياب الوعي الوطني والقومي في أوساط أصحاب هذه الرؤية الضيقة. ولذلك ليس لهم ما يقدّمونه في تعزيز مهمات الاندماج الاجتماعي والسياسي. على العكس من ذلك تماماً، إنهم يشكّلون عوائق تمنع ذلك.

٢ ـ رؤية توفيقية مهادنة للأنظمة السائدة

بعد سلسلة من الهزائم العربية المتلاحقة إثر حرب الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧ وانهيار الاتحاد السوفياتي وحربي الخليج وقيام النظام العالمي الواحد وعولمة الاقتصاد وإخضاعه للسوق الحرة والخصخصة والثورة الإعلامية في عصر ما بعد الحداثة، نشأ تيار مهادن يشدّد على مقولات الاعتدال والواقعية والنقد الذاتي والمساومة والتعاون في البحث عن حلول سلمية للمشكلات المستعصية. وقد تجلت هذه النزعة خاصة في التعامل مع الأنظمة العربية القائمة وتقبل الهيمنة الامريكية، وفي الاعتراف بإسرائيل والبحث عن حلول سلمية للمشكلة العربية ـ الاسرائيلية، من موقع الضعف والإقرار بأسبقية القطرية على القومية في ظل الأوضاع القائمة.

وانني أشير في تحديد طبيعة هذه الرؤية بشكل خاص الى مثل هذه القناعات التي توصّل اليها بعض القوميين والتقدميين الثوريين السابقين. في هذا السياق، ولمجرد تقديم أمثلة حسية في وصف هذه الرؤية، استعرض سلسلة من المقالات نشرها لطفي الخولي في صحيفتي **الأهرام والحياة**. بين آخر ما كتب قبل وفاته مقالة تدور حول ما أسماه «سؤال الوقت: العرب للعرب أو العرب أعداء العرب؟». يبدأ بنقد الأسس الفكرية والبنيوية للايديولوجيا العربية السائدة وتجاربها المختلفة، ثم ينبّه الى عاصفة من المتغيرات التي نواجهها في التسعينيات من القرن العشرين، فنتج من ذلك قيام عالم مختلف عما ألفناه بمعطياته وأوضاعه[١٦].

وفي مقالة أخرى[١٧]، حدّد لطفي الخولي ماذا تعني هذه «الواقعية» في التاريخ الحديث من حيث فهمها للعروبة ليكتشف أن هناك «عروبة معنوية» و«عروبات صغرى». يستخلص ان «العروبة حال حضارية وجدانية وهوية ثقافية معنوية» سابقة على وجود أمة عربية، وذلك لأن «من تتوالد بفعل حصيلة تفاعل تاريخي لعوامل

---

(١٦) انظر: **الحياة**، ١٩٩٦/٧/٢.

(١٧) **الحياة**، ١٩٩٦/٧/٩.

عديدة، معنوية ومادية معاً، في مقدمها المصالح المشتركة، وذلك لمجموعة محددة من البشر، استقروا لفترات طويلة على أرض محدودة ضمن مجتمعات محددة ايضاً».

ويتابع في هذه المقالة أنه بقدر ما كانت العروبة في مراحلها الأولى في الجزيرة العربية «مفجرة للثقافة والأحاسيس والمشاعر»، كانت الأقوام والقبائل العربية تدخل في صراعات مستمرة في ما بينها «من اجل السيطرة المفردة لهذه القبيلة او تلك، على مكان آمن في الصحراء الموحشة، او احتكار وسائل الانتاج، في ذلك الوقت، من أرض خصبة ومراع ومياه، الأمر الذي خلق وضعاً متناقضاً تاريخياً، بين الحالة المعنوية الثقافية الموحدة للعروبة وبين الحالة المادية الاجتماعية السياسية للعروبة، المتشرذمة أقواماً وقبائل. وهذا الوضع المتناقض... ولّد بدوره مصالح عربية متباعدة ومتناقضة... وحال بالتالي دون قيام مركز عربي يشدّ ويجذب اليه، ويصالح ويجمع، الأقوام والقبائل العربية في كينونة ما».

نتج من ذلك حتى بدايات القرن التاسع عشر أن ظلّت «العروبة الكبرى» في الأساس «معنوية ثقافية حضارية شاملة»، كما بقيت «العروبات الصغرى» ظاهرة «مادية»، وبالتالي «عروبات متفرقة متصارعة». ولا تتوقف هذه الحالة عند بدايات القرن التاسع عشر، بل استمرت هذه «السمة التاريخيّة الواقعية» حتى الوقت الحاضر في تقدير لطفي الخولي. ولكن تبقى المشكلة الأساسية في نظره ان الطلائع القومية العربية لم تعر هذه السمة التاريخية اهتماماً يُذكر. بدلاً من ذلك درجت على اعتبارها «شكلاً من أشكال مؤامرات التجزئة المتواصلة التي حاكها ضد العرب، الأعداء من الغزاة والمستعمرين» وتعاملت معها على أنها «عامل خارجي طارىء ومؤقت يمكن عزله وتصفيته في النهاية، وليس عاملاً عضوياً داخلياً في تكوين البنية العربية».

وفي تقدير لطفي الخولي «أن كل صياغة نظرية او أيديولوجيا للقومية العربية تتجاهل هذه الواقعة العميقة الجذور في التاريخ العربي... تتعامى عن حصيلة المعارف الموضوعية وسوسيولوجيا التاريخ العربي وتخاصم المنهج العلمي في التحليل والرؤية وتبقى - على أحسن الفروض - مجرد تجليات ذاتية حماسية رومانسية تبني قصوراً في الفراغ أو أحلام يقظة طوباوية تفتقر الى أقدام راسخة على أرض التاريخ والواقع».

أين المهادنة في هذا التحليل السليم؟ تقع المشكلة في رأيي في سياق التحليل الذي يقدّمه لطفي الخولي وليس في ما توصّل اليه في تشخيصه للواقع التاريخي العربي. مثل هذا التشخيص لا يكتمل من دون الاعتراف بأهمية دور الاستعمار التاريخي الذي عرف كيف يستفيد من هذا الواقع العربي في فرض هيمنته. إن التعامي عن تأثير دمج البلدان العربية في النظام الاقتصادي العالمي الرأسمالي والتبعية الناتجة منه على تجزئة الوطن وبعثرة الجهود والتسبّب في قيام خلافات ومنازعات وحروب محلية، إن هذا التعامي لا يقلّ خطورة عن التعامي عن المسألة التاريخية للوعي العربي.

ليس لطفي الخولي مضطراً في محاولة إبراز أهمية الاعتراف بالواقع العربي لأن يقلّل من أهمية العامل الخارجي الذي لا يمكن فصله، وبخاصة في هذه الحالة، عن العامل الداخلي. لقد نقل لطفي الخولي المعركة من الخارج الى الداخل بدل ان يحلّل العلاقات المتبادلة بينهما، فتوصل في سياق السياسات المتبعة الى اقتناع بأنه ليس من الممكن خوض معركة مع القوى الخارجية، ويكون من الأفضل الدخول في تفاوض معها حتى من موقع الضعف والاعتراف بالأمر الواقع، لعل وعسى نحصل على بعض المكاسب الصغيرة التي يتبيّن لنا تدريجياً ان الجماعات والطبقات الحاكمة والقوى المقرّبة اليها هي التي تستفيد منها على حساب الأمة والوطن، صغيراً كان او كبيراً.

كنا قد أشرنا في الفصل الثاني من هذا الكتاب الى أن ما حل بالعرب مسؤولية عربية، وهي مسؤولية جميع العرب بلا استثناء على اختلاف التيارات والاتجاهات، وأنه «لا مفر من الاعتراف الجماعي بالمسؤولية المشتركة عما آلت إليه الكتلة العربية»، كما قال لطفي الخولي في مقالة له في صحيفة **الحياة** [١٨]. ولكنه ليس من الصحيح أيضاً ما قاله في مقالة ثانية نشرتها الصحيفة نفسها[١٩] من أن «المشكلة في الأساس، ليست في الخارج المستغل، بقدر ما هي في الداخل الغافل الكسول المتقوقع على نفسه»، وكرّر هذه المقولة في مقالة تالية نشرت ايضاً في صحيفة **الحياة** [٢٠] تحت عنوان تبسيطي، «المشكلة ليست في الخارج المستغل بل في الداخل الكسول».

وذكرنا أنه حين نشدّد على أهمية بعض العوامل، كالعوامل الداخلية في هذه الحالة، ليس من الضروري أن نقلّل من أهمية العوامل الأخرى. هذه هي بالذات مشكلة الأطروحة التي يقدّمها لطفي الخولي. وهناك ايضاً مشكلة تجاهله للعلاقات العضوية بين العوامل الداخلية والعوامل الخارجية التي لا يمكن فهمها بعضها بمعزل عن البعض الآخر، حين نرغب في تشريح الوضع العربي والبحث عن مخرج من هذا الوضع. اما اذا أردنا ان نعرف لماذا قلّل لطفي الخولي من أهمية العوامل الخارجية وتجاهل العلاقات العضوية بينها وبين العوامل الداخلية، فربما يعود ذلك لأسباب سياسية وليس لأسباب موضوعية. وأقصد بالأسباب السياسية هنا هو ان لطفي الخولي دعانا كعرب في مقالته الاخيرة «أن نعيد النظر في علاقاتنا بالغرب المعاصر، فالغرب القديم مات او على الأقل تغيّر» بعد أن بات العالم «قرية صغيرة تضمنا مع هذا الغرب، شئنا او لم نشأ».

هذا ما ناقشناه في الفصل الثاني، ونضيف هنا متسائلين: كيف يمكن الفصل

---

(١٨) **الحياة**، ١٦/٤/١٩٩٦.
(١٩) **الحياة**، ٢٣/٤/١٩٩٦.
(٢٠) **الحياة**، ٣٠/٤/١٩٩٦.

بين الحالة المعنوية الثقافية الموحدة للعروبة وبين الحالة المادية الاجتماعية السياسية للعروبة؟ بعض نظريات علم الاجتماع على الأقل تخلص الى استحالة الفصل بين الحالتين. لذلك كان من الضروري ألاّ يكتفي بوصف هذه الظاهرة، وكان عليه ان يتأكد من صحتها ثم أن يشرح لنا أسباب قيامها في المجتمع العربي ربما من دون غيره من المجتمعات. ومن دون أن نفهم حقيقة هذه الظاهرة ونتعرف الى أسبابها، لن يكون بإمكاننا ان نعرف كيف يمكن تحقيق الاندماج الاجتماعي والسياسي. ولا يبدو ان لطفي الخولي في هذه المقالات معني بمسألة الاندماج هذه، فتكون رؤيته كالرؤى التوفيقية المهادنة الأخرى مقصّرة وعاجزة عن تقديم حلول لمشكلات التفسخ التي يعانيها العرب، شأنها في ذلك شأن رؤية أصحاب الانتماءات الخاصة.

لا بدّ من الربط بين ما توصّل اليه لطفي الخولي في العقد الأخير من القرن العشرين وبين انتكاسة الحركة القومية بعد حرب الخامس من حزيران/يونيو عام ١٩٦٧ وما أعقبها من حوار حول عروبة مصر. كانت مجلة **الفكر العربي** قد نشرت عدداً خاصاً بعد مرور عقد من الزمن على تلك الحرب حول عروبة مصر بعد عبد الناصر وما تبقى من التجربة الناصرية. كان توفيق الحكيم قد أطلق في سياق البحث حول عقد اتفاقية سلمية مع اسرائيل دعوة في صحيفة **الأهرام** من أجل حياد مصر (ضمنياً بين العرب من جهة، واسرائيل من جهة أخرى، وهذه دعوة رسمية التزمت بها حكومة السادات). وقد شارك في هذا الحوار سبعة عشر مفكراً منهم حسين فوزي وأحمد بهاء الدين وعبد العظيم رمضان ويوسف ادريس ولويس عوض وبنت الشاطىء ورجاء النقاش وسعد الدين ابراهيم والسيد يسين. وصنّف سعد الدين ابراهيم في تحليله لهذه المداخلات آراء هؤلاء المفكرين الى ثلاثة أطراف: تمثل الطرف **الأول** بتوفيق الحكيم وحسين فوزي، وهو يدعو الى حياد مصر في النزاعات الإقليمية من دون أن ينكر هوية مصر العربية. وتمثل الطرف **الثاني** فقط بلويس عوض الذي دعا إلى الحياد وانكر عروبة مصر. أما الطرف **الثالث**، وهو الأغلبية الساحقة، فرفض فكرة الحياد وأكد على عروبة مصر[٢١].

٣ ـ الرؤية الدينية الأصولية

سنصف في فصول لاحقة من هذا الكتاب ظاهرة صعود الصحوة الإسلامية كحركة سياسية اجتماعية في الربع الاخير من القرن العشرين، ونكتفي هنا بالإشارة الى هذه الحركة كصاحبة رؤية خاصة للهوية وموقف متميز من حيث مسألة الاندماج الاجتماعي والسياسي، طرحت نفسها في الربع الأخير من القرن العشرين كبديل

(٢١) سعد الدين ابراهيم، «الحوار حول عروبة مصر والقومية العربية،» **الفكر العربي** ، العدد ٥ (أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨).

للحركات القومية العلمانية التي أخفقت في تحقيق مشاريعها وقادت العرب الى سلسلة من الانهزامات المحبطة التي لم نتمكن حتى الآن من الخروج منها وتجاوزها والتحرر من آثارها المضنية. والطريف في الأمر ان الحركات القومية العلمانية كانت في مطلع القرن قد طرحت نفسها وقامت بدورها كبديل للحركات الدينية المتمثلة بالخلافة الإسلامية العثمانية التي انهارت في نهاية الحرب العالمية الأولى.

وكما حاولت الحركات القومية العلمانية بطريقتها الخاصة أن تملأ الفراغ الذي أحدثه انهزام الخلافة العثمانية، كذلك تحاول الحركات الدينية في نهاية القرن، وإثر تجارب مريرة، ان تملأ الفراغ الذي أحدثه إخفاق الحركات القومية العلمانية. بذلك يبدو كأننا ندور حول أنفسنا في حلقة مفرغة، بدلاً من أن ننطلق باتجاه آفاق جديدة نتكشف من خلالها معالم حداثة متفردة خاصة بنا كمجتمع وثقافة لهما طابعهما المتميز، كما لهما مصالح تتناقض مع المصالح الغربية.

بدلاً من أن نكتشف أو نصنع حداثتنا الخاصة باستقلال عن الغرب، نجد أننا نستيقظ كأهل الكهف لنجد أنفسنا ليس في عالم وزمن متقدمين، بل في ماض سحيق في القدم نظن أننا ننتمي اليه، ليجدنا هو غرباء عنه بقدر ما نجده غريباً عنا، لكونه ينبثق عن واقع آخر غير الواقع المعاصر الذي نعمل من ضمنه. وقد حدثت نتيجة لذلك انقسامات جديدة حادة لا تقتصر على ما أسماه عادل حسين «الانقسام الحاد بين أصحاب الثقافة الإسلامية من جانب، وأصحاب الثقافة الغربية من جانب آخر»[٢٢]. بين أكثر الانقسامات حدة تلك التي تقوم بين الجماعات الدينية نفسها مجتمعة ومتفرقة وبين الأنظمة السائدة، وبينها وبين مسلمين متنورين ينطلقون من موقع قومي علماني، وبينها وبين الجماعات غير المسلمة، وبينها وبين أنصار المرأة. ثم إن هذه الحركة ليست ذات بعد واحد، بل تتفاوت في ما بينها من حيث الاعتدال ومدى استعدادها لاستعمال العنف ومن بلد الى آخر.

ليس خطأ حركات الصحوة الإسلامية انها تعمل باستقلال عن الحضارة الغربية وتؤكد على هويتها الحضارية الخاصة. إن خطأها الأساسي يتلخص بكونها ردة فعل على التحدي الغربي، فتعمل على فرض نموذج مستعار من الماضي السحيق على الواقع المعاصر، المغاير في بنيته وأوضاعه ومتطلباته ومصادر مشكلاته لواقع الأمس البعيد. ومما يزيد من تعقيدات الأمور، الاختلاف الكبير في فهم نموذج الماضي القابل للكثير من التفسيرات والتأويلات المختلفة، بل المتناقضة في كثير من الأحيان والأحوال.

ترى غالبية اتجاهات الصحوة الإسلامية الحريصة على التمسك بالتراث والتقاليد

---

(٢٢) عادل حسين، **نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، ص ٨.

ان الإبداع انطلاقاً من الواقع المعاصر كفر، وتعلن وصايتها على النموذج السلفي كما تفهمه، رافضة اي تفسير او اجتهاد آخر. لذلك يحذّر إسلاميون آخرون مثل عادل حسين من أن الإبداع ضرورة قصوى لقيام اية نهضة حقيقية فيقول: «وإذا خمدت القدرة على الإبداع المستقل يكون الحديث عن نهضة الأمة وتنميتها المستقلة لغواً. إن الإبداع مطلوب في المجالات كافة»[٢٣]. من هذا المنطلق لا تختلف دعوة استيراد النماذج الغربية جاهزة عن الدعوة السلفية لاستعادة مجتمع الخلفاء الراشدين كنموذج شامل كلي تفرضه قسراً، منتزعاً من سياقيه التاريخي والاجتماعي. كلاهما ـ المشروع الغربي والمشروع السلفي ـ تقليد لا علاقة له بالإبداع المستقل انطلاقاً من الواقع المعاصر.

ربما كان هذا التوجه بالذات هو الذي دفع عادل حسين لأن يعرّف حالة التقليد بأنها «حالة استيراد نماذج كلية جاهزة لاستخدامها المباشر في مجتمعاتنا اليوم. فبالنسبة لأصحاب الثقافة الإسلامية نرى أن أغلب كتاباتهم تقدم مجتمع الراشدين كنموذج تلزم استعادته او يلزم تقليده. ولو كان المقصود هو الروح الإيمانية الجهادية، او المضمون الجوهري لما مثله ذلك العصر، لما اختلفنا، ولكنهم يتكلمون على التفاصيل، وعلى المؤسسات وأساليب العمل، ولا شك في أن هذه محاولة لاستخدام نموذج كلّي منتزع من سياقه الزمني، بل من سياقه الاجتماعي»[٢٤].

ليست الصحوة الإسلامية واحدة، ولا تختلف من حيث حدة التشدّد فحسب، بل من حيث الرؤية والمنهج في تفسير الإسلام ودوره في الحضارة المعاصرة، إن لم نقل الحديثة، ومن حيث علاقتها بالحركات السياسية الأخرى بما فيها القومية والتقدمية. لذلك يصعب التعميم وإطلاق الأحكام على الصحوة الإسلامية على أنها شيء واحد موحد. ولكن هناك قوى عديدة بينها تطالب انطلاقاً من فهمها لنموذج الماضي، بعودة المرأة الى المنزل والحدّ من مشاركتها في الحياة العامة، في وقت يقدّر الكثيرون أهمية تنشيط المجتمع المدني الذي يؤكد على أهمية مشاركة فئات المجتمع وطبقاته من دون تمييز او مفاضلة.

نجد أنه حيث تعززت قوة الحركات الإسلامية ـ أكانت ثورية أم أداة في يد النظام المتسلط ـ توصّلت الى الحكم، كما في السودان، او تمكّنت من ان تشكّل تهديداً للسلطة القائمة كما في الجزائر او مصر، وأن المجتمع تعرّض لمزيد من التفسخ الاجتماعي والسياسي. وقد تكوّنت قناعات لدى الكثير من الفئات أن الدين قد يساء استعماله كسيف فوق رقاب العباد لإجبارهم على الرضوخ لمشيئة خاصة. ومع هذا

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٥.

يكون للحركات الإسلامية تقدير من قبل المسلمين وغير المسلمين، والإسلاميين والقوميين العلمانيين، حين تعمل في خدمة القضايا العامة، كمواجهة الهيمنة الغربية ومقاومة اسرائيل من قبل حماس او حزب الله. ولكنها لا تحظى بهذا التقدير حين تحاول أن تفرض الشريعة او تدعو لإقامة دولة دينية في عصر القوميات التي تعترف بمواطنية ومساواة أعضاء المجتمع كافة في الحقوق والواجبات، من دون تمييز على أساس الدين او العرق او الجنس او اي انتماء آخر.

تنسى غالبية الحركات الإسلامية أن الشعب يقبل عليها في تلك الحالات التي تعاني فيها الأمة أزمة غياب المجتمع المدني، وتنعدم لديها وسائل التعبئة بسبب هيمنة السلطة والحاكم. وهي حين تقبل عليها الجماهير انما تفعل ذلك لأنها ترغب بإزاحة القوى المهيمنة على مصيرها، فيكون من الخطأ الجسيم ان تعتبر الحركات الاسلامية ان الشعب يسعى لاستبدال هيمنة قومية بهيمنة دينية من نوع آخر. ما يحدث فعلاً ان الحركات الإسلامية تحوّل الدين الى عقيدة سياسية، وان هذه العقيدة قد تضطر بالممارسة لأن تفرغ ذاتها من المضمون الروحي. وليس هذا ما قد يحدث في المستقبل فحسب، فقد سبق أن حدث فعلاً في تعاقب السلطات منذ العصر الأموي على الأقل. وليس من الغريب إذن ان تنشأ تيارات وقوى علمانية في التاريخ الاسلامي بشكل من الأشكال، وإن لم تتخذ هذه التسمية بالذات، وذلك قبل الاتصال بالغرب وبعده.

حين تنسى الحركات الدينية ان مهمتها هي معالجة القضايا العامة التي يعانيها الشعب وليس فرض فهمها الديني الخاص على الناس، حين ذاك لا يكون من الغريب أن تتمّ ممارسات مشينة، كاغتيال المثقفين والنساء، والاستفادة من مقولات الحسبة في مصر، للحكم على بعض الأفراد بالردة لمجرد تفسير النصوص الدينية تفسيراً علمياً مغايراً للتفسيرات التقليدية وتعريض حياتهم للقتل. كذلك ليس من الغريب في مثل هذه الحالات أن تصدر تصريحات لا يقبلها العقل كما يوضح فهمي هويدي في حديث له عن الحكم الشرعي في قضية خروج المرأة الى العمل. يقول هويدي تعليقاً على الممارسات والمناقشات المتداولة في هذا المجال: «يبدو ان واقعنا أكثر عبثية مما نتصوّر، ليس فقط في السياسة، وانما في الفكر ايضاً»[٢٥].

يناقش هويدي تحديداً قرار مجلس الأمة الكويتي بمنع الاختلاط في الجامعات والمعاهد، وتصريح أحد كبار فقهاء السلفية المعاصرة أفتى فيه «أن خروج المرأة الى العمل خطر على المجتمع الاسلامي، وأنه سبيل الى مفاسد عدة، من بينها الاختلاط الذي هو من أعظم وسائل الزنا». وأسوأ من كل ذلك، كما ذكر هويدي، ان يضطر

---

(٢٥) **الأهرام الدولي**، ١٩٩٦/٧/٩.

الشيخ محمد الغزالي للتصدي الى «خطيب مشهور» وقف «يصيح بأسى وغضب قائلاً: رحم الله أياماً كانت المرأة فيها لا تخرج إلا ثلاث مرات: من بطن أمها الى العالم - ومن بيت أبيها الى الزوج - ومن بيت زوجها الى القبر».

نقول إنه من المؤلم أن يضطر الاستاذ فهمي هويدي والشيخ محمد الغزالي الى مناقشة هذه الآراء وأن يسعوا للتدليل على براءة الإسلام منها. هل هذه قضايا إسلامية وعربية مهمة تستحق كل هذا الجهد من الاستاذ فهمي هويدي والشيخ محمد الغزالي وغيرهم كثر؟ لذلك ليس من الغريب ان تتشكّل قناعات لدى الكثيرين أن التيار الغالب في الحركات الاسلامية يسير في طريق مسدودة، كما يقول جلال أمين، وبذلك لا يختلف شأنه عن شأن اليمين واليسار التقليدي. في معالجته لـ «الفتنة الطائفية» أو «تهديد الوحدة الوطنية» في مصر منذ السبعينيات، يرى جلال أمين أن هذه المسألة لا يمكن فصلها عن تدشين أنور السادات سياسة التبعية للولايات المتحدة والمهادنة لإسرائيل. وشرح ذلك بقوله: «كان إحداث «الصدع» الخطير بين المسلمين والأقباط. . . إجراء. . . يسهّل مهمة الحكومة المصرية في مهمتها الجديدة. . . ليس مصادفة إذن، أن تكون بداية التصدع الخطير في العلاقة بين المسلمين والأقباط مواكبة تماماً لبداية التحول في اتجاه السياسة الخارجية المصرية نحو الولايات المتحدة وإسرائيل»[٢٦].

ولكن يبقى أن نقول ان بإمكان بعض الحركات والقيادات الاسلامية ان تعبّر عن مواقف معتدلة ومتزنة، وإن كانت معرضة بطبيعة توجهها الديني الى الاحتواء والعزل من قبل المتطرفين. ومن قبيل تقديمها مثلاً محدداً عن الاعتدال، أشير الى ما جاء في مذكرة بعثتها حركة النهضة التونسية في ٧/ ١/ ١٩٩١ الى رئاسة الحكومة التونسية والى الصحافة العربية. مما جاء في هذه المذكرة قولها: «عرفت بلادنا انبعاث تيار إسلامي يطمح الى المساهمة في بلورة المشروع الحضاري والنهضة المنشودة انطلاقاً من هوية البلاد وتراثها العربي الاسلامي، واستهداءً بعناصر الواقع والتاريخ المتطور، واستفادة من مكتسبات وإنجازات العقل البشري في مجالات الفكر والسياسة والتقنية. إن حركة النهضة كأهم تبلور حركي وتنظيمي للتيار الاسلامي بتونس، هي حركة سياسية وثقافية واجتماعية ذات أبعاد تغييرية شاملة، تستند في تحقيق أهدافها الى الشرعية الجماهيرية، وهي ترى في المنهج الديمقراطي سبيلاً قويماً لتنظيم حياة الجماعات البشرية وتنميتها الحضارية تدافع عنه من منطلق مبدئي، مصدرها في ذلك «لا إكراه في الدين». . . وهي إذ تنطلق من الإسلام كمصدر لتصوراتها الفكرية والسياسية، لا تدّعي الوصاية على الآخرين او التكلم باسم الدين نيابة عن المسلمين.

---

(٢٦) جلال أمين، **مصر في مفترق الطرق** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩١)، ص ٨٢ - ٨٣.

فبقدر حرصها على حقها في فهم الدين فهمها الخاص، تحرص كذلك على احترام حرية غيرها في التعامل الجاد والمسؤول مع الإسلام»[٢٧].

ويَعِد حسن الترابي بأن «يستأنف [التيار الاسلامي] دوره التوحيدي للمجتمع الذي مزقته عصبية قبلية أو دينية، وحزبية سياسية، وطبقية اقتصادية»، ولكنه يؤكد من ناحية ثانية وفي الوقت ذاته أن «الدين مثال واحد»، وأنّ أولويات التيار الإسلامي «بسط الدعوة» و «الحرية من الفتنة»، وأن «أول أولويات السياسة للتيار الإسلامي أن يجاهد لتغيير النظم اللادينية الظالمة.. وهو ما انفك قوة معارضة فعالة تهدد استمرار الشرعية اللادينية بل تقف أحياناً كثيرة بديلاً وحيداً لخلافة النظام الراهن»[٢٨].

٤ ـ رؤية قومية تقدمية

لم تنجح الحركات القومية والتقدمية بتحقيق الوحدة وتثوير المجتمع، ولكن الإخفاق لا يقود بالضرورة الى الاضمحلال، وإن كانت هي بالذات مسؤولة الى حد بعيد عن إخفاقها لما تعانيه من ضعف في صلب كياناتها وتوجهاتها ومنهج تعاملها مع التحديات التاريخية. ولكن الحركات التي تحاول ملء الفراغ لم تستفد من التجارب السابقة ولا تقدّم نظرة جديدة تمكّننا من تجاوز الواقع الراهن، وقد يكون الإخفاق القادم أكثر دماراً ومأساوية.

ما شهدناه من أحداث في الثلث الأخير من القرن العشرين يمكن اعتباره هزيمة وكسوفاً، وليس نهاية للحركات القومية والتقدمية، بل من الخطأ الافتراض أنها لم تعد بقادرة على التحوّل، بإعادة النظر وتبني منطلقات أكثر وعياً وفعاليّة، فتجدّد نفسها كطائر «الفينيق» الذي يستعيد شبابه كلما تقدّم به العمر بإحراق نفسه لينبثق من رماده في ولادة جديدة ساطعة ومذهلة. وقد راود هذا الحلم مخيلة العربي حتى في عصر انتشائه، فكتب أدونيس في مطلع النصف الثاني من القرن العشرين:

أحلمُ أن في يديّ جمرةً
آتيةً على جناح طائرِ
من أفق مغامر
. . .يُقال فيه طائر مولّه بموته
وقيل باسم غده الجديد باسم بعثه
يحترق

---

(٢٧) **أنوال** (المغرب) (١٢ آذار/مارس ١٩٩١)، ص ٨.

(٢٨) حسن الترابي، «أولويات التيار الإسلامي لثلاثة عقود قادمات،» **الإنسان** (باريس)، السنة ١، العدد ٢ (آب/أغسطس ١٩٩٠)، ص ١١ ـ ١٥.

والشمس من رماده والأفق[٢٩].

وفي ذلك الزمن نفسه قال شاعر عربي آخر هو بدر شاكر السياب في قصيدة «النهر والموت» من ديوان **أنشودة المطر**:

أودُ لو غرقتُ في دمي إلى القرار،

لأحمل العبء مع البشر

وأبعث الحياة. إن موتي انتصار[٣٠].

لست أدري إذا كان أدونيس يوافق على أن حلمه قد يصبح حلماً عربياً، ولا أعرف ما قد يكون شعور بدر شاكر السياب الذي لم يكن موته انتصاراً. ولا أستبعد أن ينظر البعض الى الشعر على أنه، كبقية الإبداعات التعبيرية، من صنع الخيال، ولكنني أراه تعبيراً عن واقع الانسان وسعيه الدائم لتجاوز أوضاعه، وعن التمخض في طوايا المجتمع والحياة. واذا ما تأملنا في الواقع العربي منذ منتصف القرن الى نهايته، نجد ان الحركات القومية والتقدمية ما تزال مطالبة، كما تطالب نفسها، بإعادة النظر والتجدد، مستفيدة من تجاربها السابقة. ما تزال هناك في نهاية القرن العشرين بذور تصور قومي يقول بامكانية حصول تحوّل ثوري في داخله كما في النظام السائد. ليس التاريخ مغلقاً وثابتاً، بل متحوِّل ومنفتح على مختلف الاحتمالات، وقد نفاجأ بتجدد الحياة. وكي نفاجأ لا بد من ان تكون هناك حركات تملك ثقة بنفسها ومجتمعها فتعمل وسط التشاؤم في سبيل التجدد.

إن رؤية الحركات القومية الجديدة لم تكتمل بعد وربما لم تبدأ بعد، بل كثيراً ما يزال بعضها متعثراً بتراثه الفكري، فيبدو وكأنه يريد أن يتحرر منه من دون أن يتمكّن من ذلك في الوقت ذاته. ومع هذا ما زالت تطمح بتحقيق الوحدة، وإن كانت وحدة من نوع آخر في أساليب عملها وأهدافها البعيدة المدى وتركيزها على الإنسان. إنها تزداد قناعة في زمن التفتت بضرورة التوحد وبأهميته، فتعمل تدريجياً باتجاه بدء تحقيق الاندماج الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، والمشاركة الديمقراطية وتنشيط المجتمع المدني وتأمين حقوق الانسان ومساواة المرأة والاقليات واحترام التعددية، وإقامة العدالة الاجتماعية، والتنمية المستقلة الشاملة، بل التغيير التجاوزي الذي سأتناوله في الفصل الأخير وأحدد بعض معالمه هنا فقط من حيث دوره في تحقيق الاندماج. بكلام آخر، إنها مطالبة بأن تتكوّن لها قناعة مخالفة للقناعات التي ساهمت في إخفاقها.

---

(٢٩) أدونيس [علي أحمد سعيد]، **أوراق في الريح** ([بيروت]: دار مجلة شعر، [١٩٥٩])، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٣٠) بدر شاكر السياب، **أنشودة المطر** (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦٠)، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

ينطلق هذا التصور من تحليل خاص لطبيعة المشكلات الأساسية التي يعانيها المجتمع العربي، والتي كانت، وما تزال، بين أهم أسباب إخفاقه في تحقيق أهدافه. وفي طليعة هذه المشكلات التجزئة القومية، والفقر وتزايد الفجوات بين الطبقات والجماعات والأقطار بفعل العولمة، والسلطوية الاجتماعية والسياسية والثقافية، كما تتجلى في العلاقات الاجتماعية وفي العائلة والمؤسسات والاحزاب والانظمة القائمة، وحالة الاغتراب التي تحيل الانسان الى كائن عاجز مغلوب على أمره، والتخلف الحضاري الشامل مقترناً بالتخلف الاقتصادي والتقني، والتبعية او الهيمنة الغربية، وغيرها من المشكلات المتداخلة، والتي تحول في مجملها المجتمع العربي الى مجتمع هش لا يبدو قادراً في ظل الأوضاع الحالية على مواجهة التحديات التاريخية والدفاع عن حقوقه وتنمية امكانياته الانسانية والمادية.

في صميم هذا التصور دعوة لقيام حركات قومية تقدمية تبدأ بالعمل باتجاه تحوّل المجتمع العربي تحولاً جذرياً من مجتمع مفكك، شبه - اقطاعي في بعض أقطاره التي تسودها العائلات الحاكمة، شبه - برجوازي، شبه - مستقل، مهيمن عليه من الداخل والخارج، سلطوي في ثقافته ومؤسساته السائدة، طبقي في بنيته الاجتماعية، غيبي في تحليله لأوضاعه، متخلف - غني في موارده ومواقعه الجغرافية والتاريخية، إلى مجتمع موحد في تنوعه، قومي في انتمائه، متمسك بهويته ومتحرر متسامح تقدمي ديمقراطي في آن معاً، مستقبلي حديث في تطلعاته، علماني يحترم مختلف الانتماءات الدينية ويتمنى عليها عدم الاكراه، عادل في توزيع ثرواته. الحلم هذا - مهما قيل فيه ومهما كان الخلاف حول معناه ومضامينه وتطلعاته ومصادره وواقعيته واحتمالات تحقيقه في المدى البعيد - هو رفض للواقع الهزيل واللا-انساني الذي نعيشه وحافز للعمل على تغيير الواقع تغييراً تجاوزياً.

أضع المشكلة بهذا الكلام وهذه الصيغة ليس من قبل التعجيز او من موقع منتقديه بقصد التشويه والتيئيس، بل من أجل التأكيد على صعوبة المهمات التاريخية التي يواجهها العرب ولا بدّ لهم من مواجهتها. لذلك يكون من الضروري أن نتوقف لنسأل بكل جدية: هل يمكن الإنسان العاقل ان يكون واقعياً وأن يحلم مثل هذا الحلم الكبير؟ كيف يمكن أن نحقق هذه الأهداف الكبرى وأوضاع المجتمع على ما هي عليه وكما وصفناها؟ هل ينبثق هذا الحلم والتصوّر المرتكز عليه من تفكير مثالي رومنطيقي، أم ينتج من ثقة بشعب ذي تاريخ طويل وحافل بالصراع، يرفض الخضوع للأمر الواقع والقبول بهامشيته وبالظلم الذي يلحق به، ويظهر استعداداً للتعلم من أخطائه فيتكوّن له وعي جديد يفرض عليه مهمات الإبقاء على شعلة التحول في ليل عربي مدلهم؟

أن يكون للحركات الوطنية العربية التقدمية مثل هذا الحلم، وهذه الرؤية

المستقبلية، في مواجهة هذه الأوضاع الهزيلة، لا يعني بالضرورة أنها حركات مثالية رومنطيقية تتمسك بقناعاتها بمعزل عن المعطيات والأوضاع السائدة. في الواقع ان القبول بالوضع السائد الهش اللا-انساني هو بالضرورة نتيجة لنزعة استسلامية يائسة محبطة تقول باستحالة تجاوز الواقع وتحويله. وكما أنه يمكن ان نستخلص ان القناعة بضرورة تحول المجتمع تحولاً جذرياً قد لا تشكل بحد ذاتها نزعة مثالية رومنطيقية واهمة، كذلك يمكن ان نستخلص ان القناعة المعاكسة بضرورة قبول الأمر الواقع لعدم وجود خيارات هي أيضاً لا تشكل من ناحية أخرى وبحد ذاتها نزعة واقعية عقلانية.

ومع هذا، لا يجوز ان تستخفّ الحركات القومية التقدمية بالانتقادات الصادقة التي توجه اليها. في الواقع انها أثبتت الكثير من المثالية ليس بسبب الحلم او الرؤية المستقبلية او الطموحات التي تحملها، بل بسبب ترددها في إعادة تحديد مفاهيمها وعدم التركيز حتى الآن على مهمة وضع استراتيجية تكفل تحقيق الحلم والرؤية. إن الفكر الاستسلامي المحبط، لا الفكر الواقعي المعتدل، هو الذي أوصل الأنظمة الحالية الى القبول بالأمر الواقع والتأقلم معه. وللخروج من هذا المأزق التاريخي يكون على الحركات القومية التقدمية ان تعيد تحديد هويتها ومنطلقاتها، وان تعمل على وضع استراتيجية تستند الى تحليل دقيق للواقع وتربط بين المسبّبات والنتائج، فتستنبط الوسائل الفعالة وتتبين المراحل الضرورية في عملية تحقيق الرؤية المستقبلية. وفي كل ذلك يجب ان تحتفظ بالجرأة على تصحيح أخطائها.

ان الحديث عن العمل الاستراتيجي يؤشر لضرورة قيام منهج واقعي يتطلب منا تحليل الواقع العربي تحليلاً علمياً شاملاً. وهذا ما سنحاول الخوض فيه في الأقسام اللاحقة من هذا الكتاب، وهو ما يزيد من قناعتنا بأن تجاوز الهوة بين الحلم والواقع غاية بعيده المدى تقتضي استمرار المواجهة وإبقاء شعلة الكفاح مضاءة مضيئة. ويبقى أن تستمر الحركات الوطنية العربية بالعمل في مهمة تعميق وعيها عن طريق النقد الذاتي الدائم. وبين ما يجب أن تعيه جيداً طبيعة معوقات الاندماج الاجتماعي والسياسي. ان التفسخ الاجتماعي مستمر باستمرار الوعي التقليدي الذي لا بد من تجاوزه. وبقدر ما تشكل الحركات الوطنية العربية التقدمية البديل للوعي التقليدي في السعي لتحقيق الاندماج الاجتماعي والسياسي، يكون من مهماتها أن تحرر نفسها هي أيضاً من رواسب الوعي الراسخ في المجتمع والثقافة وأن تعيد تحديد طبيعة رؤيتها.

بعد ان خبرت الحركات الوطنية العربية التقدمية تجارب قاسية وأخفقت في تحقيق أهدافها، ينتظر منها ان تصبح أكثر ميلاً لإعادة النظر بالكثير من المفاهيم التي نشأت عليها، بما فيها تلك التي كانت تحدّد سلوكها ومواقفها في السابق وما تزال تفعل ذلك، خاصة في بعض المجالات. ان مهمات الاندماج الاجتماعي والسياسي تقتضي ان تستبدل مفاهيمها السابقة بمفاهيم جديدة لم تكن تعتبرها من صلب عقيدتها

وفي أساس سلوكها وتعاملها مع أفرادها ومع الحركات الاجتماعية والسياسية الأخرى.

ثانياً: شروط الاندماج الاجتماعي والسياسي

ويهمنا في هذا الفصل أن نحدد باختصار تلك الشروط والمعطيات الضرورية لحصول مزيد من الاندماج الاجتماعي والسياسي، على ان نتعمّق في تحليلها في الفصول اللاحقة، وأقصد بها تحديداً ما يلي من عناصر متداخلة يصعب الفصل بينها من دون الإساءة اليها مجتمعة: الديمقراطية، وتعددية الهوية العربية، والعدالة الاجتماعية، والتحرر من التبعية الاقتصادية، وضمان حقوق المرأة بالمساواة والمشاركة في الحياة العامة، والعلمنة، وتنشيط المجتمع المدني في سبيل تجاوز حالة الاغتراب.

١ ـ الديمقراطية

لقد أصبحت الديمقراطية تشكّل مطلباً أساسياً في الربع الأخير من القرن العشرين، ليس فقط كأسلوب في الحكم، بل كمنهج في التفكير والتعامل على مختلف الصعد وفي المؤسسات كافة. وكونها أصبحت مطلباً أساسياً لا يعني انها تحولت الى قاعدة متبعة، ولكنها تؤشر على الأقل الى احتمالات قيام منهج جديد في التفكير والمسلكية. وكما أصبحت الديمقراطية هدفاً أساسياً ومساراً وبرنامجاً لدى الكثير من الحركات الفكرية والسياسية، كذلك اعتمدت كأداة تفسيرية توضح أسباب الهزائم العربية وكأساس لبناء المجتمع المدني الضروري لحدوث نهضة حقيقية. وبقدر ما تتسع دائرة المطالبة بالديمقراطية وتتعمق قناعات العرب بها، ستجد السلطات القائمة نفسها مضطرة للتجاوب مع هذه المطالب والعمل على أساسها.

طبعاً ليس الأخذ بالديمقراطية وتطبيقها بالأمر السهل، وليست هي سلعة تستورد من الخارج ويجري العمل بها من دون إعادة تحديدها في ضوء الواقع العربي، وبغية تنشيط الشعب والمجتمع وتفجير قواه المبدعة. من هذا المنطلق، وكما يبدو من أدبياتها المتزايدة، عنت الديمقراطية للعرب تعبئة الطاقات الشعبية لتحقيق غايات الأمة في إطار سيادة القانون، والتعددية، وتداول السلطة، والتمثيل النيابي السليم عن طريق الانتخابات الحرة، وحق الشعب في المشاركة السياسية وفي انشاء مؤسساته ومنظماته وأحزابه وفي محاسبة السلطة، واحترام حقوق الانسان من دون تمييز على أساس العرق واللغة والدين والجنس أو أي أساس آخر، واحترام تنوع الأقوام في الوطن العربي والاعتناء بثقافاتهم، واحترام حرية الرأي، وتحرر المرأة ومشاركتها في العملية الانتاجية، وغيرها. هذه مطالب بعيدة المنال ولكنها أمنيات سيصبح من الصعب تجاهلها بمرور الوقت.

في ندوة عقدها مركز دراسات الوحدة العربية حول «أزمة الديمقراطية في

الوطن العربي» والتي نشرتها مجلة **المستقبل العربي** في العدد ١٩ عام ١٩٧٩، جرت محاولات عدة لتعريف الديمقراطية من منظور عربي. قال جوزيف مغيزل: «إن الديمقراطية... تأخذ بعين الاعتبار ثلاثة أسس رئيسية: أولها الحرية لي ولغيري. وثانيها، وهو نتيجة للأول، حق غيري في أن يعارضني ويعمل في سبيل فوز نظرته التي يعارضني بها. والأساس الثالث هو أن تكون مصالح الشعب... هي المقياس الذي يتغلب في القرارات المتخذة والمنفذة». ورأى الأخضر الابراهيمي أن «النموذج الديمقراطي العامل في الغرب ليس من شأنه أن يساعدنا على تحقيق أهدافنا في بناء مجتمع عصري ومتقدم» كما شدد جورج قرم على خمس نقاط في تصوّره للديمقراطية هي: أهمية الفرد، وحرية الإبداع الحضاري، وإمكانية التعبير عن رأي الفئات الاجتماعية المختلفة، واستقلال المثقفين تجاه السلطة، وهذه كلها غائبة في المجتمع العربي بحسب رأيه. وتوصل اسماعيل صبري عبد الله إلى أن جوهر الديمقراطية هو أمور ثلاثة، هي تأمين حقوق الانسان السياسية والاجتماعية، وحماية الحريات العامة والضمانات الدستورية، وتعدد الاتجاهات السياسية، وإمكان تداول السلطة، وإلى أن هذه الأمور لن تستقر إلا «بإحداث تغير في البنى الاقتصادية والاجتماعية السائدة لتصفية مراكز السلطة التقليدية»[٣١].

وجاء في بيان المؤتمر القومي العربي الثاني المنعقد في عمان، ربيع ١٩٩١، ما يلي: «لن يقرر المستقبل العربي سوى الشعوب العربية بصراعها المنظم وقدرتها على إقامة المجتمع الديمقراطي. فهذا هو المنطلق الأساسي والقاعدة الاستراتيجية لكل تخطيط وعمل منظم... ويؤكد المؤتمر أن الوحدة العربية من حيث المبدأ لا ينبغي فرضها بالقوة... ان القسر، أياً كانت أشكاله، عمل متعارض مع نموذج الوحدة الديمقراطية المنشودة... إن مطلب التحول إلى نظام ديمقراطي في هذه المرحلة مطلب مصيري... ولا بد لهذا التحول الديمقراطي أن يبدأ أولاً بالانسان... والاعتراف بحقوقه وحرياته الأساسية»[٣٢].

وتوقف المؤتمر القومي الثالث ربيع ١٩٩٢ طويلاً أمام الديمقراطية «كمكوّن أصيل في المشروع النهضوي العربي»، و«شدّد على ضرورة تعزيز العمل الأهلي ومؤسسات المجتمع المدني... كمطلب لا غنى عنه لسلامة المسار الديمقراطي. إن قيام مؤسسات المجتمع الأهلي... يشكل أحد أبرز آليات تدعيم الوحدة الوطنية وتطوير الوعي والممارسة الديمقراطية. وإذا كانت هذه الآليات تؤدي إلى مثل هذه الإسهامات على المستوى القطري، فإنها تسهم أيضاً في إيجاد البنية الضرورية لولادة

---

(٣١) علي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٨٠ ـ ٨٤ و١١٩.

(٣٢) **المؤتمر القومي العربي: الوثائق الأساسية والبيانات السياسية، ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤** (بيروت: المؤتمر، ١٩٩٥)، ص ٦٣ ـ ٦٧.

الحركة العربية الوحدوية الشاملة، فوحدة المجتمع الأهلي العربي مدخل لتحقيق وحدة الأمة العربية، ذلك أن تعزيز قوى المجتمع الأهلي محلياً وقومياً من شأنه أن يحاصر تفشي الروح القطرية على مستوى المواطن العربي، وهكذا يتحقق التعاضد الخلاق بين الديمقراطية والوحدة كعنصرين أصيلين من عناصر المشروع الحضاري العربي»[٣٣].

ودرس المؤتمران القوميان الرابع والخامس المنعقدان في بيروت ربيع ١٩٩٣ وربيع ١٩٩٤ أوضاع حقوق الإنسان والعوائق التي تحول دون حدوث انتقال طبيعي إلى الديمقراطية في البلدان العربية، على الرغم من تصاعد حركة النضال الديمقراطي، وهو ما أجبر حكومات عربية عدة على الإفساح في المجال لاجراء انتخابات نيابية وإن شابها العديد من النواقص والثغرات. ومع هذا استمرت النزعة التسلطية لدى هذه الدول التي ما زالت تشنّ حرباً شرسة ضد الحريات العامة وحقوق الإنسان، غير مكترثة باحترام المواثيق والعهود الدولية التي وقّعت عليها.

في ظل هذه الأوضاع، يتساءل الكثير من المثقفين العرب وغيرهم ممن يعنون بظاهرة انتشار الوعي الديمقراطي: أين هم الديمقراطيون ممن يقبلون التعددية والانتخابات الحرة وسيادة الدستور، والذين يمكن ان يتصدوا لهذه الحكومات التسلطية[٣٤]؟ ولا تقتصر المسألة على ان البلدان العربية لم تختبر الديمقراطية في تاريخها الطويل، إذ لا بد لنا أيضاً من دراسة السلطوية السياسية من حيث علاقتها بالسلطوية الاجتماعية والثقافية التي تتمثل في النظام الأبوي والفكر الغيبي المطلق الثبوتي. من هنا، كما سنرى في ما بعد، أهمية ظهور عدد من الدراسات كتلك التي قام بها هشام شرابي حول البنية الأبوية في المجتمع العربي[٣٥]، وتلك التي قام بها علي أومليل حول شرعية الاختلاف في الرأي داخل المعتقد الواحد، وعلى مستوى التأويل، وخارج دائرة المعتقد المشترك، مثل اختلاف مفكري الإسلام مع الأطراف المناقضة لهم[٣٦]، او تلك التي قامت بها فاطمة المرنيسي حول الخوف من الديمقراطية وحق الاختلاف في ما يتعلق بمسألة المرأة[٣٧].

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٩ ـ ١٠٠.

(٣٤) انظر: **ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الايطالي «فونداسيوني ايني انريكو ماتيي»**، إعداد غسان سلامة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥).

(٣٥) هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧).

(٣٦) علي أومليل، **في شرعية الاختلاف** (الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١).

(٣٧) Fatima Mernissi, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, translated by Mary Jo Lokeland (Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co., [1992]).

ليس الحاكم هو وحده الذي يخاف الديمقراطية في المجتمع العربي. يخافها جميع أصحاب السلطة والمتمرسين في السطوة بمن فيهم الأب في العائلة، ورب العمل، والمعلم في المؤسسات التربوية، وقادة الأحزاب والمنظمات والنقابات، ورجال الدين، والرجل في علاقته بالمرأة. من هنا صعوبة مهمة ممارسة الديمقراطية، ويصدق هذا القول بدرجات متفاوتة على مختلف المجتمعات الأخرى.

وقد لا يكون اهتمام العرب بالديمقراطية، كما أظهرت في كتاب آخر، اهتماماً عابراً تمليه ظروف معينة. ولكن مهما كانت جدية الاهتمام وإمكانات استمراره، فإن مفهوم الديمقراطية ما يزال بحاجة لمزيد من المناقشة في ضوء الواقع العربي، فهو ما يزال مفهوماً مجتزأً ومرهوناً للنموذج الغربي. وقد توصلت في كتابي **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية** الى أن هناك أزمة الديمقراطية في المجتمعات الغربية وخاصة الولايات المتحدة، بسبب تغييبها العدالة الاجتماعية، وصرف النظر عن الفروقات الطبقية، وتركيزها بدلاً من ذلك على الحرية، وخاصة الحرية الاقتصادية وقيم السوق التي تطغى على ما عداها من القيم الانسانية، وان هناك أزمة الديمقراطية في الانظمة الاشتراكية بسبب تغييبها الحرية باسم التركيز على العدالة الاجتماعية، ورغم نشوء برجوازية الدولة التي تدير القطاع العام، وان هناك ازمة الديمقراطية المزدوجة في البلدان العربية لتغييبها كلاً من الحرية والعدالة الاجتماعية. وبذلك يكون من تحديات ممارسة الديمقراطية الحقة في المستقبل ان تقيم هذه المجتمعات وغيرها توازناً خلاقاً في آن معاً بين الحرية والعدالة الاجتماعية، كي يتم الاندماج الاجتماعي والسياسي معاً[٣٨].

٢ ـ تعدّدية الهوية العربية

سبق أن تحدثنا في الفصل الثاني بإسهاب عن مسألة الهوية في مختلف تشعباتها، ولكنه من المهم أن نوضح في هذا السياق أن الاندماج الاجتماعي والسياسي يسعى في ما يسعى اليه لترسيخ الهوية العربية، ولكن ذلك لا يعني في أية صورة إلغاء التعددية والتنوع في الانتماءات الخاصة أو الحد منها. ليس القصد التذويب والصهر في بوتقة واحدة ذات بعد واحد، ولا فرض ثقافة الأكثرية على الأقليات او العكس. إن القصد هو التكامل وتعزيز الهوية المشتركة من دون التعرض للتنوع والتعدد كمصدرين من مصادر إغناء المجتمع والثقافة. إن الحضارة العربية تآلف حضارات

---

(٣٨) حليم بركات، **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية في سبيل إغناء التجربة العربية** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥)؛ وللاطلاع على مزيد من الدراسات العربية حول الديمقراطية، انظر: **أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٤).

متنوعة قديمة وحديثة تداخلت وتفاعلت وتغيّرت كما غيّرت عبر تاريخ طويل، ولكن هذا التآلف ليس واحداً في مختلف المناطق العربية، فهو على الأغلب ثنائي الهوية في المغرب، وتعددي الهوية في المشرق، وأحادي في مصر.

نلحظ ان المغرب العربي ثنائي في منطلقاته، ليس من حيث الوجود العرقي بين عرب وبربر فحسب، بل من حيث انقسامه بين سلفي يتمسك بالأصول والتراث فيميل الى التقليد، وحداثي ينفتح على الغرب الأوروبي ويعبّر عن نفسه بلغته ويتبنى تقاليده ويستورد مقتبساته من دون تحفظ. تحدّث عبد الله العروي عن قيام «تعارض بين ثقافتين: ثقافة أصيلة وثقافة دخيلة»، وعن أن المثقفين في المغرب «يفكرون بحسب منطقين: القسم الأكبر منهم بحسب الفكر التقليدي السلفي، والقسم الباقي بحسب الفكر الانتقائي، وأن الاتجاهين الاثنين يوصّلان الى حذف ونفي العمق التاريخي»، فيتحدث عن «خطر ما يسمى بالاغتراب» وحول الخطر الآخر الذي أسماه «الاغتراب». يقول «إن الاغتراب بمعنى التغريب او التفرنج استلاب، لكن الاغتراب استلاب أكبر... إن السلفي يظن أنه حر في أفكاره، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث، بل إن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره... اما الانتقائي فإنه غالباً ما يفكر في نطاق الثقافة التي استقى منها معلوماته وباللغة التي استعملها لذلك؛ فتغيب عنه تماماً مشكلات اللغة العربية والثقافة التقليدية أو لا يهتم بهما كثيراً»[٣٩].

وهذا أيضاً ما استدعى عبد الكبير الخطيبي أن يقوم بما أسماه النقد المزدوج، ليس فقط باعتبار أن الهوية الأصلية التي تقوم على الأصول اللغوية والدينية والأبوية تجد نفسها مرغمة على التكيف مع مقتضيات الحياة العصرية، بل بمعنى أن مهمة علم الاجتماع في المغرب تقتضي أن يقوم بعمل نقدي مزدوج: أن يعمل على تفكيك المفهومات التي يغلب عليها الطابع الغربي أو المعرفة الغربية، وعلى نقد المعرفة التي أنجزها المغرب حول ذاته أو المعرفة التقليدية[٤٠].

وقد فقدت الثنائية قدرتها على التعايش في الجزائر خلال العقد الأخير من القرن العشرين، فدخل المجتمع في صراع مميت بين السلفية والحداثية، بحيث تتهم الأولى الثانية بالغربنة، وتتهم الثانية الأولى بالظلامية. كل منهما تعتبر نفسها شمعة وترى الأخرى دهليزاً، كما يمكن أن نستعير هذه الصورة من رواية الطاهر وطار **الشمعة والدهليز** التي تصور حدة المواجهة والانفصام في المجتمع الجزائري وصعوبة تحقيق الاندماج. ولكن ما كان لهذا التصادم الانفصامي أن يحدث لولا غياب الديمقراطية

---

(٣٩) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٢٠٢ و٢٢٨.
(٤٠) عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج** ، ترجمة محمد بنيّس (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠).

وتعمق الأزمات الاقتصادية والسياسية في البلاد. قبل هذه الأزمات، تقول الرواية «كانت المساجد فارغة لا يؤمها إلا الشيوخ والمرضى، وفجأة امتلأت بالشباب»[41]. ولذلك سادت لغة استئصال الآخر، الأمر الذي يشكّل في الحل الأخير استئصال الذات.

مقابل ثنائية الهوية في المغرب، نجد أن المشرق مرهق بتعددية لم يتمكن حتى الآن من إيجاد الصيغة المثلى لتوحدها من دون أن تفقد تنوعها الغني. إن مقولة احترام التعددية لا تعني الإبقاء على هذه «الفسيفسائية» الهزيلة القائمة على عصبيات ضيقة متنافرة منشغلة بذاتها، بمعزل عن القضايا والأحداث الكبرى التي تقرّر مصير الأمة وتعطل الإمكانات العربية، وتفسّخ المجتمع على ذاته فيعيش في حالة تناحر منصرفاً الى خلافاته الجزئية الثانوية. من هنا أهمية البحث عن رؤية تجاوزية ترتكز على وعي جديد وتهدف الى صيغة لإقامة علاقات سوية على أسس جديدة. ولذلك نقول إن الحركات القومية يجب أن تتحول بإعادة النظر في الأقليات، وانه على الاقليات أن تتخلى عن فكرتي الانعزال والاستعانة بالخارج ضد مجتمعاتها.

وبين المغرب والمشرق، تقع مصر ليس بالمعنى الجغرافي فحسب، بل بمعنى النزوع نحو الصهر في بوتقة واحدة، كما بيّنا في الفصلين الأولين. أوردنا في حينه ما كتبه جمال حمدان وحسين فوزي وغيرهما عن التجانس الطبيعي والبشري والوحدة السياسية والمركزية والاستمراية التاريخية الكامنة خلف الحضارات المتعاقبة. وبين مصادر الفخر لدى الكثيرين أن وحدة الشعب المصري هي أقدم وحدة معروفة في التاريخ، فليس من الغريب أن تكون ربما أول أمة تقول بفكرة الإله الواحد وأن يردد أن «مصر أم الدنيا». ومع هذا سنرى في فصل قادم أن مصر هي بين أكثر المجتمعات العربية وعياً بانقساماتها الطبقية الواضحة المعالم وبين المدن والأرياف والشمال والجنوب. وهنا نشير إلى أن أدبيات الاندماج الاجتماعي في مصر أهملت الخوض في مسألة التعددية، بإهمال البحث في أوضاع الجنوب المصري.

وحين ننظر الى المجتمع العربي ككل، نجد أنه، خلال القرن العشرين، ما يزال يراوح داخلياً بين مرحلتي النزاع والتعايش بين الجماعات والأقطار والكيانات التي يتكون منها، دونما تفاهم حول صيغة اندماجية مستقبلية تقيم توازناً خلاقاً بين الوحدة والتعدد. ليس المطلوب إلغاء التعدد ولا التعايش المؤقت الذي يبقي على الولاءات للجزء على حساب الانتماء للكل وما هو مشترك على صعيد مصيري. وليس المطلوب الاندماج القسري الذي يلغي الآخر. المطلوب هو الاندماج الاجتماعي الذي يحترم

---

(٤١) الطاهر وطار، **الشمعة والدهليز**، رواية (الجزائر: منشورات التبيين الجاحظية، ١٩٩٥)، ص ١٢١.

التنوع والتعدد والاختلاف، ويوازن بين المصالح والخصوصيات المختلفة في اطار قانوني دستوري يؤكد على المساواة التامة في المواطنية، ويخلو من التمييز على أسس الدين أو العرق أو الجنس أو أي انتماء آخر.

إن التحدي الكبير الذي يواجه العرب في تحقيق الاندماج الاجتماعي والسياسي هو التوصّل الى إقامة تنوع منسجم، لا تنوع متنافر يبقي على التجزئة الحاضرة التي تشل الأمة وتعرّضها للهيمنة الخارجية. ولا يتم الاندماج قسراً، بل بالمشاركة الحرة الطوعية، ويشمل ذلك البحث في تعدد أشكال المحاولات التوحيدية واختيار ما يتناسب مع الواقع العربي.

٣ ـ العدالة الاجتماعية

شدّدنا في تحليلنا لواقع الاندماج الاجتماعي على التشكلات الفئوية او الجماعات التي يتكون منها المجتمع، وأجّلنا الخوض في تحليل الطبقات الاجتماعية الى قسم لاحق من هذا الكتاب. غير أن الاندماج الاجتماعي لا يكتمل طالما توجد فروقات وفجوات طبقية حادة، الأمر الذي يزداد رسوخاً في المجتمع العربي، كما سنبينّ في فصل لاحق حول هذا الموضوع بالذات. وسنظهر لاحقاً أن الحركة الوطنية التقدمية العربية تزداد اهتماماً (وهي مطالبة بتعميق وتأصيل هذا الاهتمام) باعتماد التحليل الطبقي، مقروناً بالتحليل القومي، بحيث يصبح كل منهما جزءاً أصيلاً من نظرة شاملة للواقع الاجتماعي العربي.

إن الدمج بين التحليل الطبقي والتحليل القومي سيسمح بمزيد من الدقة والعمق في تفهم الواقع العربي وفي العمل على تجاوز مشكلاته المستعصية، بما في ذلك خاصة مشكلة الاندماج الاجتماعي والسياسي. إن نزاعات الجماعات الطائفية والعرقية والقبلية تنتج جوهرياً من التفاوت من حيث الثروة والنفوذ والمكانة في المواقع التي تحتلها الجماعات في البنية الهرمية التراتبية الراسخة في المجتمع العربي. وفي ما يتعلق بالقهر القومي، أصبح واضحاً لمزيد من العرب ان الطبقات والعائلات الحاكمة لا يمكن الركون اليها في الصراع من أجل التحرير والوحدة لمجرد أنها تقول بالانتماء العربي. لقد تكوّن لهذه الطبقات والجماعات الحاكمة، خاصة في البلدان التابعة او المندمجة بالنظام الاقتصادي الرأسمالي الغربي، مصالح مكتسبة يصعب جداً ان تتخلى عنها، حتى حين تتم على حساب مصلحة الأمة وقضاياها الكبرى.

ويجدر بنا أن نلفت النظر إلى إهمالنا التحليل الطبقي في دراسة الأقليات، مما سمح بإطلاق تعميمات مجحفة بحقها. تظهر لنا الابحاث الميدانية تفاوتاً كبيراً بين الأغلبية والاقلية وبين الاقليات في ما بينها، من حيث درجة تمسكها بالهوية القومية، بحسب موقعها في البنية الاجتماعية ومدى ارتباطها بالنظام الاقتصادي الرأسمالي

الغربي. إن الطبقات السنية المرتبطة بالغرب، كما في المغرب العربي الكبير وفي بلدان الخليج ، قد لا تقل تنكراً للعروبة على صعيد التصرف الفعلي من الطبقات المشابهة بين الأقليات الطائفية. يتم كل ذلك على رغم ما يقال عن وجود تلاحم بين القومية والإسلام.

كذلك نجد أن الأقليات تختلف في ما بينها بالنسبة لولائها القومي، بحسب موقعها في البنية الداخلية لبلادها ومدى ارتباط البلد بالنظام الاقتصادي الرأسمالي الغربي، فوجدتُ في دراسة ميدانية في مطلع السبعينيات ان المسيحيين في فلسطين والأردن وسوريا أكثر يسارية وتمسكاً بالعروبة من كل من السنيين والمسيحيين في لبنان. كذلك وجدت في هذه الدراسة الميدانية حول الاتجاهات السياسية أن الطلبة الموارنة يتوزعون بين الإحساس بالانتماء القومي اللبناني والقومي العربي والقومي السوري، بحسب انتمائهم الطبقي، مع العلم ان الأكثرية منهم تتمسك بالولاء الأول. لقد وجدتُ أن الطلبة الجامعيين الموارنة من أصول فقيرة أو دون المتوسطة هم أكثر تمسكاً بهويتهم العربية أو السورية من الطلبة الموارنة من أصول طبقية متوسطة وعليا[٤٢].

وإنني أتوقّع التوصل الى نتائج مشابهة اذا ما أجرينا مثل هذا البحث الميداني بين البربر أو الأكراد أو الأقليات المسيحية في العراق. وقد وجدت شخصياً من خلال دراسة تحليل محتوى مجلة **فكر** التونسية اتجاهات مشابهة جداً لتلك المنتشرة بين الموارنة في لبنان، نتيجة للارتباط والانفتاح على اوروبا وخاصة فرنسا مقرونة بمصالح خاصة[٤٣].

إن الطبقات والفئات المرتبطة بالغرب اقتصادياً وحضارياً تظهر نزوعاً للتخلي عن تقاليدها، بما فيها تلك التقاليد المتعلقة بهويتها. وهي حين تميل للتخلي عن هويتها العربية العامة، لا تحرص بالضرورة على التمسك بهويتها الخاصة. ومن الأمثلة على ذلك ان بعض موارنة لبنان الذين تخلوا عن الهوية العربية تخلوا أيضاً عن جوانب من هويتهم المارونية المتوارثة، كما ينعكس في تفضيلهم الأسماء الغربية على الأسماء المسيحية الشرقية، معتبرين الأولى أكثر حضارية من الثانية (فكثيراً ما حلّ اسم بيار مكان بطرس، وبول مكان بولس، وجان مكان حنا، وميشال مكان ميخائيل، وجوزف او جو مكان يوسف. . . الخ).

(٤٢) Halim Barakat, *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War* , Modern Middle East Series; no. 2 (Austin, TX: University of Texas Press, 1977), p. 115.

(٤٣) Halim Barakat, «Arab - Western Polarities: A Content Analysis Study of the Tunisian Journal Al-Fikr,» in: Halim Barakat, ed., *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration* (London: Croom Helm, 1985), pp. 45-59.

يقودنا التحليل الطبقي الى مقولات العدالة الاجتماعية التي تتطلب التخفيف من حدة التفاوت الطبقي الهرمي الصارم، وردم الفجوات العميقة بين أقلية موسرة جشعة وأغلبية فقيرة مسحوقة، والتحرر من القيم والطموحات الاستهلاكية البرجوازية. من هنا ان الحركات القومية وجدت نفسها تهتم تدريجياً منذ مطلع القرن بمبادىء العدالة الاجتماعية ومفاهيمها وصيغها المختلفة، بعد ان كانت اهتماماتها تقتصر على الاستقلال والتحرير وترسيخ الهوية القومية. بدأ هذا التحول يتعمّق ويتخذ صيغة واضحة ومنهجاً متناسقاً منذ مطلع عصر النهضة، بفعل حصول وعي جديد بوجود علاقة وثيقة بين القهر القومي والقهر الاجتماعي، وبين التحرير من النفوذ الأجنبي والتحرر من الفقر والاستبداد الطبقي. من هنا الدعوة لحصول ثورتين: ثورة سياسية وثورة اجتماعية.

ثم إن مقولة العدالة الاجتماعية هي بين أهم مقومات الديمقراطية، وقد سبق أن أظهرت في كتابي **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية** المشار إليه سابقاً ان تجربة الديمقراطية تكون سليمة وشاملة وانسانية بقدر ما تعمل على إقامة توازن خلاق بين الحرية والعدالة الاجتماعية على أنهما عنصران لا يتجزأ الواحد منهما عن الآخر. وحين يعمد النظام إلى الفصل بينهما تنشأ أزمات مستعصية تهدّد نسيج المجتمع. لذلك نجد أن الديمقراطية في الغرب في أزمة كمفهوم وممارسة، إذ إن الطبقات والفئات المقموعة اجتماعياً لا تتمكن من التمتع بالحريات والحقوق الأساسية، ولا تجد من المفيد لها حتى أن تشارك في الانتخابات العامة. وقد توصلت بعض الدراسات الى أن بين أهم أسباب ضعف المؤسسات الديمقراطية في الغرب تحرر الأفراد والجماعات من روابط الالتزام والتعاضد المتبادل في العائلة والمجتمع.

٤ ـ التحرّر من التبعية الاقتصادية

سنصف في فصل لاحق النظام الاقتصادي العربي الذي بين أهم سماته، كما ذكرنا في الفصل الأول، التبعية للنظام الرأسمالي الغربي، ونكتفي هنا بالإشارة الى تأثيرات التبعية في تفسخ المجتمع الى طبقات وفئات متنافرة المصالح. تذهب نظرية التبعية، باختصار، الى أن البلدان العربية ترتبط منفردة بالنظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي، على أساس نوع من توزيع العمل يكون فيه الغرب هو المركز المنتج للصناعة والتكنولوجيا، والبلدان العربية هي الهامش الذي يعتمد على توريد المواد الخام كالنفط مقابل استيراد المنتوجات الغربية، فيخدم كسوق للبضائع الغربية الصناعية والتكنولوجية بما فيها المنتوجات التحويلية كالطعام. وتتحكم بهذه العلاقات غير المتوازنة الشركات المتعددة الجنسيات التي تتعاون من خلالها النخب الاقتصادية لمصلحة المركز على حساب شعوب بلدان الهامش. ونتيجة لهذا التحالف بين النخب الاقتصادية تتسع الفجوات بين الطبقات ضمن المجتمع الواحد، ما يتسبب بعدم الاستقرار السياسي.

وتتشعب التبعية الاقتصادية فترافقها تبعية سياسية وعسكرية، وحتى ثقافية، وتصبح الهيمنة الغربية شاملة في زمن العولمة، إذ تفرض على كل بلد عربي أن يتصرف بمعزل عن البلدان العربية الأخرى. هذا ما يفسر لنا إخفاق مشاريع التنمية وكل الجهود والدعوات لإقامة الاندماج الاقتصادي بين الدول العربية، الأمر الذي ينتج منه إحساس لدى الشعب باستحالة تحقيق التنمية، وهو ما يؤدي الى طريق مسدود. من هنا ان الدعوة لتنمية مستقلة يكون قوامها الاعتماد على الذات، هذه الدعوة التي لا يمكن تحقيقها من دون تنسيق بين مختلف البلدان العربية، فيعتبر هذا التنسيق «مطلباً ضرورياً وطنياً وقومياً معاً. وبهذا المدخل يستقيم معنى إعادة توزيع الثروة العربية داخل كل قطر وعلى اتساع الأمة من المحيط إلى الخليج. والتنمية القومية هي قاعدة الأمن القومي العربي»[٤٤].

٥ ـ ضمان حقوق المرأة بالمساواة والمشاركة في الحياة العامة

إن حرمان المرأة من المشاركة في الحياة العامة هو بين أهم معوقات الاندماج الاجتماعي. ورد في تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية لعام ١٩٩٣ ان نصيب المرأة من مجموع الناشطين اقتصادياً بلغ ٤٢ بالمئة في البلدان الصناعية، بالمقارنة مع ٤٣ بالمئة في شرق آسيا، و ٣٢ بالمئة في أمريكا اللاتينية، و١٣ بالمئة فقط في البلدان العربية. ويذكر التقرير نفسه لعام ١٩٩٦ أن ٢٥ بالمئة فقط من النساء العربيات يشاركن في قوة العمل الرسمية، بالمقارنة مع ٣٩ بالمئة في البلدان النامية الأخرى من العالم الثالث.

ويظل ما تقوم به المرأة من نشاط جهداً غير معترف به، فلا يقدر عملها حق قدره، ما يترك أثراً بالغ الخطورة على مكانتها في المجتمع وفرص مشاركتها في الحياة العامة. وليس تغييب المرأة من الحياة الاقتصادية سوى جزء من تغييبها في شؤون الحياة كافة، وهو ما يحيلها على صعيد الوعي الى كائن من نوع آخر، وهو وضع يسوّغ هيمنة الرجل على مصيرها وحرمانها من حقوقها. ونلحظ غياب المرأة حتى في التنظيمات القومية والتقدمية. ومع أننا لا نستطيع أن نقول إن هذا تغييب متعمّد، إلا أن هذه المنظمات لا تبذل جهداً مدروساً لوضع حد لهذا التغييب.

ولمجرد إعطاء مثل حسي على ما ذهبنا اليه، نذكر ان أعضاء الأمانة العامة للمؤتمر القومي العربي المنتخب لمدة ثلاث سنوات، في ختام اجتماع المؤتمر الخامس الذي عقد في بيروت في ربيع ١٩٩٤ ضم فقط امرأتين من مجموع ٣١ عضواً. أما عدد النساء اللواتي شاركن في واحد أو أكثر من هذه المؤتمرات السنوية بين ١٩٩٠ ـ

(٤٤) **المؤتمر القومي العربي: الوثائق الأساسية والبيانات السياسية، ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤**، ص ٦٧ ـ ٦٨.

١٩٩٤ فقد بلغ ١٦ امرأة من أصل ٢٦٠ مشاركاً، أي حوالى ٦ بالمئة فقط لا غير، هذا في الوقت الذي يسعى فيه المؤتمر لتعبئة الطاقات الشعبية كافة، وعلى الرغم من أن المؤتمر الثاني أكد في بيانه الأخير أن «تحرر المرأة والمشاركة في العملية الانتاجية يشكل جزءاً من عملية التحول الديمقراطي الصحيح. وما لم يتم تحرر المرأة تحرراً كاملاً، فإن النقلة التاريخية الممثلة في بناء المجتمع الديمقراطي الصحيح لن تتم... أضف الى ذلك أن تحرر المرأة يتطلب تحويل حركة تحرير المرأة من حركة نسائية الى حركة سياسية واجتماعية شاملة يتبناها النساء والرجال معاً»[٤٥].

مقابل هذا نقول إن التحوّل الديمقراطي باتجاه مزيد من الاندماج الاجتماعي يتطلب أن يتحرّر الرجل من تقاليد عزل المرأة، وأن تتحول الحركات والتنظيمات القومية التقدمية من حركة رجالية الى حركة سياسية واجتماعية شاملة يشارك فيها الرجال والنساء معاً وعلى حد سواء.

٦ ـ العَلمنة أو العَلمانية

نتناول العلمنة هنا باختصار شديد، وفقط من حيث الإشارة الى أهمية دورها في عملية الاندماج الاجتماعي والسياسي، على أن نفيها حقاً كاملاً في فصل خاص حول الدين والمجتمع في القسم الثالث من هذا الكتاب. إن مفهوم العلمنة هو بين أكثر المفاهيم حساسية وغموضاً في الثقافة العربية، تهاجمه المؤسسات والحركات الدينية، وتتجنّب الخوض فيه غالبية الأحزاب القومية حتى حين تقتنع به. ثم إن هناك من يقبلون بالعلمنة أو يرفضونها على رغم جهلهم بمعناها ومدلولاتها والوظائف التي تؤديها في المجتمعات الحديثة.

وتتجنّب المؤسسات والحركات الدينية مناقشة العلمنة بموضوعية، بغية تبيان سيئاتها وحسناتها او كونها صالحة او غير صالحة للمجتمع العربي. على العكس من ذلك تماماً، تمنع مناقشتها فتصوّب اليها رصاصاتها القاتلة، باتهامها خطأً بأنها مفهوم مستورد من الغرب ولا علاقة له بالواقع العربي، وبأنها دعوة إلى الإلحاد. من هنا عدم الجرأة في المطالبة بالعلمنة من قبل الكثير من دعاتها، على رغم الاقتناع بدورها الإيجابي وضرورات تطبيقها.

نستنتج من مجمل الدراسات التي اطلعنا عليها حول العلمنة أنها نظام عام عقلاني ديمقراطي يهدف الى تنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات والمؤسسات في ما بينها وفي ما بينها والدولة على أسس مبادىء وقوانين عامة مستمدة من الواقع الاجتماعي، وفي إطار العمل على تأمين مساواة أعضاء المجتمع وفئاته كافة من دون

---

(٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٧.

تمييز على أساس الدين والطائفة والجنس وغيرها من الانتماءات والخلفيات. ويوضح الشيخ عبد الله العلايلي ان هذا المصطلح وضع بالعربية في أواسط القرن التاسع عشر مقابل كلمة (Laïcisme) بالفرنسية (Secularism) بالانكليزية، ويظن ان أسبق الواضعين للكلمة العربية اللغوي التركي شمسي، واقتبسها بطرس البستاني في معجمه **محيط المحيط**، كما تبناها خليل سعادة في معجمه الانكليزي ـ العربي. ويرى العلايلي أنه من الأصح ان تلفظ كلمة العلمنة بفتح العين بمعنى العالم الدنيوي وذلك بزيادة الألف والنون (العلمانية) فيقال «عَلْمَنَ السلطة»، أي جعلها بأيدي عامة الشعب بدلاً من فئة رجال الكهنوت[٤٦]. وبهذا ليس لهذا المصطلح علاقة بالإلحاد او بدور الدين في المجتمع، وهو غير معني برفضه او قبوله ولا يقصد به محاربة رجال الدين. وما يقال عكس ذلك عن هذا المصطلح ما هو سوى عملية تشويه مقصودة لمنع النقاش حوله.

وتشمل مقولات العلمنة في ما تشمل ما يلي:

أ ـ فصل الدين عن الدولة وضمان عدم تحيزها، فيتم تحييدها في الشؤون الدينية، على أساس المساواة بين المواطنين والمواطنات كافة، وهذا ما يحد من قدرة الدولة على استعمال الدين في خدمة مصالحها ومصالح الطبقات والعائلات الحاكمة.

ب ـ إلغاء الطائفية السياسية (كما في لبنان).

ج ـ تعزيز المحاكم المدنية العامة لضمان المساواة التامة في الحقوق والواجبات لدى المواطنين والمواطنات، بصرف النظر عن اختلاف الانتماءات مهما كان نوعها.

د ـ إقرار توحيد قانون الأحوال الشخصية، بحيث تتمّ المساواة بين الرجل والمرأة وضمان حق الاختيار الحر بين الزواج المدني أو الديني أو كليهما معاً.

هـ ـ اعتبار الشعب أو المجتمع مصدر القوانين، فيتم تعديلها او إصلاحها أو استبدالها، نتيجة لتبدل الأحكام والظروف والحاجات والمشكلات وانطلاقاً من الواقع المعيشي، فلا يكون بمقدور السلطة الحاكمة ان تدعي الحاكمية بإرادة إلهية فوق المجتمع والشعب.

و ـ ضمان الحرية الدينية وتعزيز تعايش مختلف المذاهب والطوائف.

ز ـ تحرير الدين من سيطرة الدولة، فلا تستغله لأغراض سياسية، وكذلك تحرير الدولة من هيمنة المؤسسات الدينية التي قد تسعى لفرض تفسيراتها الخاصة على المجتمع بوسائل الإكراه والتكفير.

---

(٤٦) **آفاق** (لبنان)، العدد ١٨ (١٩٩٧)، ص ٥.

ولقد شدّد دعاة العلمنة على واحد أو أكثر من هذه المقولات، رآها البعض، وبخاصة في المشرق العربي أو الهلال الخصيب تحديداً، بديلاً للنظم الطائفية وتحولاً من الولاء للجماعات الطائفية الى الولاء للأمة والمجتمع ككل، وتثبيتاً للولاء القومي والاندماج الاجتماعي.

من ناحية أخرى، شدد بعض دعاة العلمنة على المساواة أمام القانون، وخاصة مساواة المرأة والرجل، ولا سيما في ما يتعلق بالزواج والطلاق والإرث والمشاركة في الحياة العامة.

وربط البعض بين العلمنة والمنهج العلمي والعقلانية، فيقول ناصيف نصار إن هناك حاجة ماسة «الى الربط بين الصفة العلمية والصفة العلمانية»، وإن «عملية الخروج من المجتمع الطائفي الى المجتمع العلماني ترافق عملية الخروج من المجتمع الطائفي الى المجتمع العلمي»[٤٧].

واعتبر البعض الآخر أن العلمانية ضرورية من أجل نشوء الديمقراطية. يقول عزمي بشارة: «إن مفهومي العلمانية والديمقراطية الليبرالية هما وليدا العملية التاريخية ذاتها. فالعملية التاريخية التي قادت الى تحييد الدولة في الشؤون الدينية... قادت أيضاً إلى الديمقراطية الليبرالية... من ناحية أخرى، إذا كان مصدر عملية التشريع في الديمقراطية ومصدر شرعية السلطة في الوقت ذاته هو الشعب... تكون عملية العلمنة شرطاً ضرورياً لتوفر الديمقراطية»[٤٨].

وعلى رغم ضرورة العلمنة في نشوء الديمقراطية ودورها الأساسي في الاندماج الاجتماعي والسياسي، تسكت غالبية الحركات القومية والتقدمية عن هذا الموضوع. وقد لا تكتفي بعض هذه الحركات بالسكوت، فيعلن المؤتمر القومي: «إن العروبة ليست انفصالاً عن الإسلام، ولكنها الصيغة السياسية المعاصرة لرسالته الحضارية في المجتمع العربي»، ويضيف ان «التلازم عضوي بين العروبة والإسلام وإن أي ادعاء بوجود تناقض بينهما لا ينبغي الالتفات له بعد ذلك. فالإسلام هو المحتوى الثقافي والحضاري للعروبة، والعرب هم حملة رسالة الإسلام الى العالم قاطبة». ويؤكد أنه أولى «اهتماماً خاصاً بقضية التنسيق بين القوى القومية والإسلامية في الوطن العربي، مجدداً تأكيد الحاجة... إلى إقامة جبهة بين العروبيين والإسلاميين وسائر القوى

---

(٤٧) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٠)، ص ١٨١ ـ ١٨٦.

(٤٨) عزمي بشارة، «مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين،» في: **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**، دراسات وأبحاث (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣)، ص ٧٨.

الليبرالية واليسارية»[٤٩]. ليس غريباً أن يتم التأكيد على هذا التحالف، وقد يكون ضرورياً في مراحل تاريخية محددة. ولكن من الغريب أن يتم ذلك من دون الدخول في ما يجمع بين هذه القوى او يميز بينها، وما يعزز او ينتقص من الشروط الضرورية لقيام الاندماج الاجتماعي والسياسي الذي لا تتم الوحدة من دونه.

٧ ـ تنشيط المجتمع المدني وتجاوز حالة الاغتراب

سنتعرّض في فصول قادمة للحديث عن أزمة المجتمع المدني ومسألة الاغتراب في الحياة العربية المعاصرة، ولكن نريد هنا أن نؤكد أهمية تجاوز الأوضاع في عملية الاندماج الاجتماعي والسياسي. سنظهر في مختلف أقسام الكتاب أن الدولة تفرض نفسها على المجتمع، وتمارس عليه أقسى حالات القمع والاستبداد، وأن النظام العام السائد مغرِّب يحيل الانسان الى كائن عاجز، مغلوب على أمره، هامشي. ليس من المسموح للعربي أن تكون له منظماته وأحزابه التي ينشط من خلالها في تحقيق غاياته وأحلامه الكبرى. كذلك ليس من المسموح للإنسان ان يمارس حرياته ويعمل على تنمية طاقاته الإبداعية. إن الاوضاع السائدة لا تساعد على اندماجه في المجتمع بقدر ما تؤدي الى تهميشه، ولا تغني حياته بقدر ما تفقرها في الصميم، ولا تملأ نفسه بالاعتزاز بهويته وكرامته بقدر ما تذله وتكوِّن عنده صورة سلبية لنفسه وثقافته وهويته، وتسلبه حقوقه، وبخاصة ما يتعلق منها بالمشاركة في صنع مصيره.

طبعاً لا تتساوى جميع فئات الشعب وطبقاته في حالة العجز هذه. إن الطبقات الكادحة (وهي تؤلف غالبية الشعب) والمرأة وأهل الثقافة هي الأكثر عجزاً وهامشية، ولن يتم اندماجها في المجتمع إلا بتنشيط المجتمع المدني وتجاوز اغترابها. ولا يكون تنشيط المجتمع المدني وتجاوز الاغتراب سوى بالديمقراطية كما أوضحنا سابقاً.

* * *

يشير كل ذلك الى ترابط هذه المقولات السبع وإلى أن أياً منها قد لا تتحقق من دون الأخذ بها جميعاً على أنها تمثل حقيقة واحدة لا تنفصم. بها مجتمعة نتجاوز حالة التجزئة، وننتقل من مرحلتي التصادم ومجرد التعايش الى مرحلة الاندماج الاجتماعي، الذي هو في أساس أية وحدة سياسية ناجحة. حول هذه المقولات المتداخلة والمتكاملة تنشأ رؤية مستقبلية تجاوزية تهدف الى إقامة ديمقراطية شاملة توازن بين الحرية والعدالة، وبالتالي بين الفرد والجماعات والطبقات في نسيج اجتماعي متماسك.

---

(٤٩) المؤتمر القومي العربي: **الوثائق الأساسية والبيانات السياسية، ١٩٩٠ ـ ١٩٩٤**، ص ٤٥، ٦٤ ـ ٦٥ و٩٨ ـ ٩٩.

تتجسد الحرية بإقامة نظام سياسي يضمن حقوق جميع المواطنين والمواطنات، وخاصة ما يتعلق منها في التمثيل عن طريق الانتخابات الحرة والمشاركة الشعبية في صنع القرارات وتنفيذها، وفي إيجاد الأطر القانونية والدستورية التي تؤمن حرية الرأي والتعبير والمعتقد والتجمع والتنظيم والتعبئة، وفي عدم التمييز على أي أساس ديني وعرقي وجنسي وعنصري أو غيرها من الانتماءات. لقد أظهرت الأزمات المتتالية والمتراكمة مدى فداحة غياب الديمقراطية في الدولة والعائلة والمدرسة ومؤسسات الدين والعمل والأحزاب والنقابات وغيرها. لقد قامت السلطة في مختلف هذه الأنظمة والمؤسسات وبكل أشكالها على الترهيب والترغيب والوصاية أكثر مما قامت على الإقناع والبحث الحر والتساؤل والتفكير النقدي التحليلي والأخذ والعطاء. وهكذا سيطر الواحد حاكماً وحزباً واتجاهاً، وأصبح كل مجتمع عربي مجتمعاً حكومياً لا مجتمعاً مدنياً.

وتتجسّد العدالة في إطار الديمقراطية بتكافؤ الفرص في مختلف الحقول الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبإقامة نظام اقتصادي يهدف الى رفع مستوى المعيشة لدى مختلف المواطنين والمواطنات، والحد من التفاوت بين الطبقات والجماعات والأقطار والمناطق. تبدأ العدالة بالمساواة وفي الوقت ذاته بالحرية التي لا تلغي حرية الآخر. وكما لا تكون الحرية من دون عدالة، كذلك لا تكون العدالة من دون حرية. من هنا أهمية التوازن الخلاق بينهما.

الى أن تمضي المسيرة باتجاه القيام بمحاولة تحقيق الديمقراطية والعدالة الاجتماعية والاعتراف بتعددية الهوية العربية، والتحرر من التبعية، وضمان حقوق المرأة، وتبني العلمنة، والعمل على تنشيط المجتمع المدني، الى أن تمضي هذه المسيرة قدماً سيكون من الصعب جداً الخروج من حالة الاغتراب التي يعيشها العرب.

عنينا بالاندماج الاجتماعي التماسك المجتمعي، بحيث نقلّل من التعارض بين الانتماءات الخاصة والانتماء العام للأمة، على أن يخدم ذلك الكل كما يخدم الأجزاء. وقد اهتمت العلوم الاجتماعية كما اهتمت الفلسفة بالعلاقة بين الكل والأجزاء وانشغلت بأسئلة مختلفة، منها: هل العلاقة بين الكل والأجزاء هي علاقة تصادم وتنافر وتناقض أم علاقة تكامل وتعاون وانسجام؟ هل تفقد الأجزاء حرياتها وخصوصياتها في هذه العلاقة ام تحقق طموحاتها وتحصل على فوائد لا يمكن الحصول عليها خارج اطار هذا التماسك ومن دون التضامن الضروري؟ ما هي أصول العصبيات المتنافرة وما آثارها؟ ما طبيعة الوحدة التي ينشدها الإنسان، وكيف يمكن تحقيقها من دون ان تلحق ضرراً بحرياته الأساسية؟

تشكّل هذه الأسئلة موضوعات فلسفية، فتتعدد الإجابات وتحتدم الصراعات. اهتمت الفلسفة والعلوم الاجتماعية بقضايا تكوّن المجتمع ونشوء الأمم، كما اهتمت

بالحريات وقيام المجتمع المدني وحصول الوعي الطبقي وطبيعة النظام السائد. قالت نظرية التعاقد (هوبز، لوك، روسو... الخ)، مثلاً، بتخلي الأفراد والجماعات عن حقوقها الطبيعية بالحرية الفردية والاستقلالية وقبول سلطة المجتمع وخدمة المصالح المشتركة. وعني هيغل بمسألة ضرورة التغلب على التنافر في العلاقات الاجتماعية، بالتسليم بسلطة المجتمع والأمة. واهتم رواد علم الاجتماع في أوروبا (من أمثال أوغست كونت وهربرت سبنسر واميل دوركايم) بالنتائج الإيجابية للاندماج الاجتماعي. وقد جرى نقاش حول مصادر الاندماج ومكوّناتها، ومنها الاندماج الثقافي (اي القيم المشتركة)، والاندماج السلوكي بالعمل في سبيل تحقيق الغايات المشتركة، وتأمين قنوات التفاعل والتواصل، والاندماج الوظائفي عن طريق تقسيم العمل. من خلال هذه المكوّنات وغيرها يتم العمل المتواصل في سبيل تحقيق التآلف بين الهويات الخاصة والهوية العامة. هذا هو أحد أهم تحديات قيام المجتمع والأمة، ومن هنا تعدد تصوراتنا للمستقبل العربي، ولا يكون التوفيق بينها بالحلول الجزئية بل بالحلول الشاملة.

بسبب شدة الاختلاف في التصورات المستقبلية، هناك من يرى أن الوضع الحاضر والمستقبل القريب معتمان حقاً، وهما يدفعان باتجاه مزيد من التشاؤم والانحلال والنفور، كما أن هناك من يستنتج أن الحالة العربية لا تدعو إلى اليأس. ومهما يكن، فالكفاح بموجب الأسس والمقولات التي تحدّثنا عنها لا بدّ من أن يتمّ في المدى البعيد. هنا التحدي الأهم والأجدى. وقبل أن نُظهر كيف يمكن أن يتم ذلك، لا بد من مزيد من التحليل في أصول الأزمات التي يعانيها العرب في القسمين اللاحقين من هذا الكتاب.

القسـم الثانـي

البداوة، الفلاحة، الحضارة:

أنماط المعيشة

تمهيد

إن اختلاف الأجيال في أحوالهم انما هو باختلاف نحلتهم من المعاش.
ابن خلدون، المقدمة.

تقتضي مهمة تفهّم طبيعة تعدّد الهوية ورسوخ الانتماءات التقليدية على حساب المجتمع والفرد أن نحلّل البنى الاجتماعية، فنتناول في هذا القسم موضوع الاختلاف في أنماط المعيشة، على ان نتابع بحثنا في القسم الثالث حول المؤسسات وطبيعة بنية التنظيم الاجتماعي.

قبل ستة قرون، أعطى ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (٧٣٢ ـ ٨٠٨ هـ/ ١٣٣٢ ـ ١٤٠٦م)، في مقدمته التاريخية الشهيرة، أهمية كبرى للبحث في أنماط المعيشة من حيث تفسير تقدم العمران والصراع الاجتماعي والسياسي وتبدل الأحكام[١]. وحديثاً، شدّد خلدون النقيب في مراجعته للطبعة الأولى من كتابي **المجتمع العربي المعاصر** على أهمية التفسير البنائي الذي يمكن من خلاله التعرف الى الترابط بين الولاءات والمؤسسات وطبيعة العلاقات في ما بينها، وأثر ذلك في تكوّن المجتمع والأمة والدولة[٢].

إننا في هذا الكتاب لا نقصر همنا على تحليل أنماط المعيشة، كما فعل ابن خلدون، ولا على التفسير البنائي كما اقترح النقيب، بل نتناول في هذا القسم حول أنماط المعيشة، وفي الفصول اللاحقة بالإضافة الى ذلك، البنية الطبقية ومؤسسات

---

(١) انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الاكبر** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤).

(٢) خلدون حسن النقيب، «بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥).

العائلة والدين والسياسة، مشدّدين على طبيعة شبكات العلاقات المتبادلة في ما بينها في السياق التاريخي، وذلك من أجل فهم طبيعة الصراع القائم وأثر ذلك في أزمة تكوّن المجتمع أو الأمة في علاقتها بنفسها والأمم الأخرى.

وإننا نعتمد في تحليلنا هنا نظرية التعارض (Conflict Theory) التي تشدّد على وجود تناقضات اجتماعية في صلب تكون المجتمع، الأمر الذي يفسّر لنا مسبّبات التجزئة والصراعات القائمة، بدلاً من نظرية التوافق (Consensus Theory) التي تؤكد على وجود التكامل والانسجام والتوازن في العلاقات الاجتماعية والسياسية، الأمر الذي يسهم بتشكّل وعي مزيف يسوّغ النظام السائد ويرسّخ شرعيته. وباعتماد نظرية التعارض، مشددين على التناقضات الاجتماعية، نتوصل الى ضرورة حصول تغيير جذري بغية تجاوز الواقع السائد.

في إطار العمل لقيام الاندماج الاجتماعي والسياسي الذي هو أساس تحديد الهوية والوحدة، نركز في هذا القسم من الكتاب على أنماط المعيشة التي ما تزال فاعلة في المجتمع العربي. وإننا نلحظ أن المجتمع العربي في مرحلته الانتقالية في القرن العشرين يشهد مزيداً من تداعي الحدود الفاصلة تقليدياً بين البادية والقرية والمدينة، وهو ما تسبّب الى حد بعيد بحضرنة البادية والريف من ناحية، وبدونة المدن وريفنتها من ناحية أخرى. كما نزح أهل البادية وأهل الريف إلى المدينة فتغيّروا وغيّروا، وهو ما استدعى القول بريفنة المدينة أو حتى بدونتها، كذلك غزت المدينة الريف والبادية وحضرنتهما الى حد بعيد، حتى سرى خوف لدى البعض من زوال حضارتي البادية والريف.

من زاوية أخرى، أدى التفاعل بين مختلف أنماط المعيشة الى التقليل من العزلة ونزعة شبه الاكتفاء الذاتي التي كانت تتصف بها المجتمعات الصغيرة نسبياً، وإلى بدء تكوّن المجتمع الكبير من دون تجاوز الانقسامات المتعددة المصادر والتوجهات. يعود كل ذلك للارتباط الاقتصادي والاجتماعي بين المدن والقرى والبوادي، ولارتباط هذه جميعها بالنظام الاقتصادي العالمي الذي تم فرضه على المنطقة، ولتزايد الهجرة من الريف إلى المدينة بشكل خاص منذ منتصف القرن، ولتوسع شبكات المواصلات والانتقال المستمر، ولسيادة الدولة المركزية على مختلف المناطق، وغير ذلك من العوامل المهمة التي نحددها في سياق البحث.

ذكرنا سابقاً أن الجماعات الوسيطة، القائمة بين الأفراد والمجتمع ككل، لا تزال تحتل مركزاً مرموقاً في حياة العرب الاجتماعية، ولكننا تحفّظنا بذلك، فأشرنا الى توسع المدن والهجرة والتعليم وتزايد الإقبال على الوظائف الخاصة والحكومية (بما في ذلك بين ذوي الأصول الريفية والبدوية)، الأمر الذي أخذ يحد قليلاً من هيمنة دور

الجماعات الوسيطة التقليدية من قبلية وعرقية ومحلية وطائفية. كذلك أشرنا إلى نشوء الوطنية والقومية استجابة للاستبداد العثماني والاستعمار الغربي ومن خلال الصراع في سبيل الاستقلال، وإلى أن السلطات المركزية عملت على احتواء القبائل وتحييدها وإدخالها في النظام العام، فتحول مجتمع «المجموعات القبلية» في الكثير من الحالات الى مجتمع «الدولة العصرية».

ثم تمت تحوّلات في البنى الاجتماعية التقليدية في المدينة والقرية والبادية، وتكونت نتيجة لذلك ولاءات وجماعات وأساليب معيشة جديدة. بين هذه التحولات ما أشار اليه محمود عودة في دراسة له حول الفلاحين والدولة في مصر من «اختفاء الطبيعة الجماعية للعمل التي كانت تميز العائلة القديمة، واتخاذ العمل طابعاً فردياً. . .، كما أن العمل في نطاق الاسرة لم يعد مكتفياً بذاته»، ومن افتقار القوى العاملة الزراعية في مصر «الى مجرد الإحساس الشكلي بالملكية فهي لا تملك في الحقيقة سوى قوة عملها»[٣].

وكذلك أشار محمود عودة الى أن زيادة الاتصال بين القرية والمدينة أدت إلى اختفاء بعض الحرف والصناعات القديمة، كالغزل والنسيج، وظهور صناعات وحرف أخرى كصناعة الطوب[٤]. ونبّه عودة في كتاب آخر الى أن القرية المصرية لم تكن مستقلة أو مكتفية أو منعزلة عن تأثير المجتمع الاكبر في يوم من الايام، فلم تتأثر مثلاً في القرن التاسع عشر «بأحداث قومية فقط وإنما تأثرت بأحداث عالمية»، إذ أدت «الحرب الأهلية الامريكية. . . الى ارتفاع اسعار القطن المصري في السوق العالمية وما ترتب على ذلك من نمو الاستثمارات الرأسمالية في الزراعة. . ومن ثم تكوّن شريحة اجتماعية جديدة من طبقة كبار الملاك ومن ازدياد حدة التباين الاجتماعي داخل القرية المصرية»[٥].

وفي الدراسة التي أشرنا اليها سابقاً، عرّف خلدون النقيب بنموذجين نظريين رئيسيين للمجتمع العربي، من خلال الكتابات في العلوم الاجتماعية (وغالبيتها الساحقة كتابات غربية) بين منتصف القرن الثامن عشر ومنتصف القرن العشرين، هما نموذج الجمود الآسيوي، ونموذج التنظيم المفصلي. وتوصّل النقيب الى أنه من المهم تكوين نموذج نظري بديل يقوم على محاولة الكشف عما هو دينامي وفاعل في المجتمع العربي أطلق عليه تسمية نموذج الفاعليات السياسية ـ الحضارية.

---

(٣) محمود عودة، **الفلاحون والدولة: دراسة في أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعي للقرية المصرية**، سلسلة علم الاجتماع المعاصر؛ الكتاب ٢٨ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٠)، ص ١٧٨ ـ ١٧٩.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٨٨.

(٥) محمود عودة، **القرية المصرية**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٣)، ص ٨٧.

ذكر النقيب أنه يجد أدق وأكمل تعبير عن النموذج النظري الأول في كتابات ماركس وانغلز، ومن ثم كارل فيتفوجل (Karl Wittfogell) الذي أدخل تعديلات حول ما يسمّى بنمط الانتاج الآسيوي. كذلك جرت محاولات عربية لتطوير هذا المفهوم من قبل أحمد صادق سعد. وأوضح خلدون النقيب حديثه حول نموذج الجمود الآسيوي بقوله إن طبيعة البيئة الشرقية تجعل القرى الريفية منكفئة الى ذاتها ومنعزلة سياسياً وجغرافياً، بسبب شيوع الملكية الجماعية للأرض (أو عدم وجود ملكية خاصة) والجمع بين الحرف والزراعة. وقد أدى ذلك الوضع الى ظهور الدولة المركزية المستبدة في المدن، هذه الظاهرة المستندة الى ملكية الدولة للأرض واحتكارها مصادر السلطة والقوة في المجتمع.

بحسب نموذج الجمود الآسيوي، بكلام آخر، الجماعات الرئيسية هي التجمعات الريفية المنعزلة والجماعات الحضرية في المدن التي هي مركز السلطة. أما النشاط الرئيسي فيقوم على الجمع بين الزراعة والحرف في القرى، والتجارة والحرف في المدن، وتكون النشاطات الرعوية هامشية ولكنها تشكل تهديداً مستمراً للمدن. وتتسم العلاقات الرئيسية بعدم وجود ملكية خاصة للأرض وهيمنة العلاقات البيروقراطية بين الطبقات واستيلاء الدولة على الفائض الاجتماعي. أما نوع التنظيم الرئيسي فيتمثل بالدولة المركزية المستبدة، المهيمنة على المجتمع، على أساس ملكية الارض واحتكار مصادر السلطة والقوة. ومما اعطى الدولة مبرر وجودها، الحاجة الى تعبئة السكان في اعمال ضخمة كالري والأشغال العامة.

أما النموذج الثاني، اي نموذج التنظيم المفصلي (Segmentary Theory)، فيجد ادق تعبير له في ما استخلصه النقيب من كتابات اميل دوركايم وغيره من علماء الاجتماع والانثروبولوجيا الوظيفيين، مثل مالينوفكسي وايفانز - برتشادر وإرنست غلنر. وقد توصل بعض الذين استفادوا من هذا التراث الى أن المجتمع العربي مفصلي - رعوي، مستعينين أيضاً بأفكار ابن خلدون ومفترضين أن القبائل لا تقبل بالخضوع للسلطة المركزية إلا شكلياً، وحين تكون قوية متجبرة فقط. وحين تضعف السلطة المركزية تنتفض عليها القبائل وتفرض هيمنتها عليها لحقبة من الزمن.

بحسب هذا النموذج المفصلي، بكلام آخر، تكون المدينة والقرية والبادية في صراع دائم وحاجة متبادلة، وتكون الهيمنة فيها للقبائل في تنظيمات مفصلية، ويتصف النشاط الرئيسي بالتركيز على الرعي والزراعة والتجارة والغزو واحتقار المهن. أما العلاقات الرئيسية فيغلب عليها العنف المتبادل من دون تفويض السلطة المركزية. ويمنع مثل هذا التوزيع المفصلي تبلور طبقات اجتماعية. أما التنظيم الرئيسي فيتسم بعدم وجود دولة مركزية، ويقوم على ثنائية الجمع بين العصبية القبلية والدين.

يرى خلدون النقيب أن هذين النموذجين لم يُصمّما في الأصل لتحليل واقع

المجتمع العربي، وأنهما يرتكزان على دراسة الماضي ولا يصلحان لدراسة الحاضر. لذلك يكون من الضروري في رأيه تكوين نموذج نظري بديل يقوم على محاولة الكشف عما هو دينامي وفاعل في المجتمع العربي، وقد أطلق عليه تسمية نموذج الفاعليات السياسية ـ الحضارية. وفي رأيه أن مثل هذا النموذج يمتلك، في مفهوم التكوينة الخراجية التي بلورها سمير أمين، ومفهوم الجماعات القبلية المنظمة في البادية، أداة أفضل في تصوير المجتمع العربي وبيئته الحضارية والإنسانية مما يقدمه النموذجان السابقان. إن الأساس الخراجي للاقتصاد يسمح بإدخال عنصري التحليل الطبقي والصراع بين الطبقات التي يتألف منها المجتمع، الأمر الذي يجعل هذا النموذج البديل «أكثر مرونة في تحليل أشكال مختلفة معقدة من الملكية والتنظيمات السياسية... وأكثر دقة في تحديد القوى الاجتماعية الفاعلة في المجتمعات الشرقية»[٦].

في ضوء هذا النموذج، يرى خلدون النقيب أن القوى الاجتماعية الفاعلة في المجتمع العربي هي المدينة والقرية والبادية من دون مفاضلة بينها، بسبب التفاعل المستمر في ما بينها. وقد أدى هذا التفاعل المستمر الى امتزاج واستيعاب فئات مختلفة دينياً وعرقياً وقبلياً في «نسيج حضاري واحد ذي امتداد تاريخي بعيد المدى وبناء اجتماعي متكامل. ويستدل على هذا الامتزاج (أ) بانتظام عملية التحضر العربي ـ الإسلامي في الريف والحضر، (ب) وبتبني التنظيم القبلي في كليهما»[٧]. وقد حدّد النقيب التنظيم القبلي ليس بمعناه الضيق الذي هو صلة القرابة والزواج، بل بالمعنى الواسع، بحيث يمكن رصده من خلال عملية الانتساب للمتحد القبلي والعرقي، وللملة او الديانة والمذهب، وللمهنة او الحرفة، وللمحلة او الحي والاقليم. وكون القبيلة مصدراً أساسياً من مصادر تماسك الجماعة يعود الفضل في شرحه الى ابن خلدون من خلال مفهوم العصبية. ما هو اذن مفهوم ابن خلدون للعصبية ولتباين أنماط المعيشة؟

اهتم ابن خلدون في مقدمته بدراسة العمران البشري، وشرح دواعي نشوئه وأسباب انحلاله، مركّزاً على البحث العقلاني في أصول الظواهر الاجتماعية. رأى «أن فحول المؤرخين في الإسلام قد استوعبوا أخبار الأيام وجمعوها... ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والاحوال ولم يراعوها، ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها. فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل، والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل، والتقليد عريق»[٨]. وأضاف أن هؤلاء المؤرخين كثيراً ما أخطأوا في رواية

---

(٦) النقيب، «بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية،» ص ٢٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٨) ابن خلدون، المقدمة: **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ج ١، ص ٣٠.

الحكايات والوقائع لاعتمادهم «على مجرد النقل غثاً او سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضلّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط... ولا بد من ردها الى الأصول وعرضها على القواعد»[٩].

إن علم التاريخ عند ابن خلدون يقوم على منهج يؤكد الحاجة «الى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الاحوال، والاحاطة بالحاضر من ذلك، ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق او بين ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق (منه) والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادىء ظهورها، واسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث، واقفاً على (أصل) كل خبر... ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيام... وذلك إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، انما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال الى حال»[١٠].

وفي صلب الاختلاف والتبدل من حال الى حال في المعاش «الذي هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله»[١١] أن كسب الرزق يكون إما «بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه»، وإما «من الحيوان الوحشي باقتناصه» او الصيد، وإما «من الحيوان الداجن باستخراج فضوله» كاللبن من الأنعام والحرير من الدود، والعسل من النحل، وإما من الفلاحة والزرع، وإما من الصنائع والتجارة.

ويعكس الاختلاف في المعاش اختلاف القوى الاجتماعية الفاعلة في المجتمع، وقد رأى ابن خلدون ان البعض يتعاون على تحصيل ما هو ضروري وبسيط، فمنهم من يستعمل الفلح، ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الإبل والغنم والماعز والبقر، وسمّى هؤلاء جميعاً البدو. ورأى أن البعض الآخر يتعاون في الزائد على الضرورة ويستكثر من الأقوات والملابس والتأنق والترف ويتخذون المنازل والقصور مسكناً يُجر فيها الماء ويبالغ في تنجيدها، ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة فتأتي مكاسبهم أغنى وأرفه من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري. وقد سمّى ابن خلدون هؤلاء أهل الحضر[١٢].

---

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٥٩.

(١١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٢.

(١٢) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢)، ج ٢، ص ٤٠٧ ـ ٤٠٩.

يتكلم ابن خلدون، كما سنرى تفصيلاً في أجزاء لاحقة من هذا القسم، على «خشونة البداوة» وعلى «رقية الحضارة»، فالبدو «هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم»، بينما الحضر «هم المعتنون بحاجات الترف والكمال في أحوالهم وعوائدهم». ويذهب الى أن اهل البدو أقرب الى الخير والشجاعة، وإلى ان «الحضارة هي نهاية العمران وخروجه الى الفساد» بسبب ان نفس البدوي هي «على الفطرة الأولى» فيما انغمس أهل الحضر في النعيم والترف وفضّلوا الراحة والدعة وعانوا من فنون الملاذ والشهوات، فتلوّثت «انفسهم بكثير من مذمومات الخلق والشر، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم واستناموا الى الأسوار التي تحوطهم»[١٣].

ولا يكتفي ابن خلدون بتصنيف أنماط المعيشة والقوى الاجتماعية من بدو وحضر، بل يقارن بين السمات التي يتميزون بها، ويبحث في طبيعة العلاقات بينهم. لذلك يرى عالم الاجتماع العراقي علي الوردي ان نظرية ابن خلدون تدور في الأساس «حول البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع»، فهو يعتبر أن «تاريخ المجتمع البشري يسير في دورات متتابعة من التصارع بين البدو والحضر»، ولا يحدث هذا التصارع فقط بسبب أن «صفات كل منهما مضادة لصفات الآخر»، بل لأن «البدو لا يستطيعون ان يشاهدوا الحضر منعمين بترف المدينة بينما هم في باديتهم القاحلة: إنهم محاربون أقوياء والحضر تجاههم مترفون جبناء، ولا بد من أن يأتي اليوم الذي يهجم فيه البدو الشجعان على الحضر المترفين ينهبونهم أو يسيطرون عليهم حيث يؤسسون الدول والأسر الحاكمة. ولكن البدو بعد أن ينعموا بترف الحضارة يبدأون بالتدرج يفقدون صفاتهم القوية وخشونتهم وعصبيتهم، وبهذا تضعف الدولة التي يؤسسونها شيئاً فشيئاً، فيغتنم الفرصة أولئك البدو الذين لا يزالون في البادية محافظين على صفاتهم الأصيلة فيهاجمون الدولة التي فقدت قوتها ويؤسسون مكانها دولة جديدة. وهكذا يدور المجتمع دورة أخرى»[١٤].

يبدو واضحاً من كتابات ابن خلدون والفكر الاجتماعي العربي الكلاسيكي أن هناك نزوعاً نحو التشديد على ازدواجية البداوة/الحضارة واهمال القرية والفلاحة كنمط معيشة متفرد فيتم إلحاقه إما بالبداوة أو بالحضارة بحسب مدى استقرارهما وعمرانهما. غير أنه في العصر الحديث من هذا القرن، أصبح علم الاجتماع يميل إلى وضع حد للانتقاص من أهمية حياة الفلاحة وإلى إعطائها بعض الاهتمام الخاص الذي تستحقه.

---

(١٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٣ ـ ٤١٨.

(١٤) علي حسين الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، ص ٧٦ و٨١ ـ ٨٢.

لذلك نشدد في هذا الكتاب على وجود ثلاثة أنماط معيشية متميزة ومتفاعلة في الوقت ذاته هي: البداوة والفلاحة والحضارة، متمثلة بالتوالي وعلى صعيد التنظيم الاجتماعي بالقبيلة والقرية والمدينة.

ومن الواضح في علم الاجتماع الحديث أن لكل من هذه الأنماط المعيشية الثلاثة أنظمتها الاجتماعية والثقافية الخاصة بها، ولها قبل هذا تكونها الطبقي المتدرج الذي لم يعطه ابن خلدون الكثير من الاهتمام، وإن كان قد اهتم بأهمية معرفة ذوي الحسب في قومهم وعلاقات الظلم والعدوان والقهر، خاصة في المدن، وتحدث عن ان «الجاه متوزع في الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلو الى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفل الى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه. وبين ذلك طبقات متعددة، حكمة لله في خلقه»[١٥]. ورغم إشارته هذه الى الطبقات المتعددة، الا انه اعتبر ان العلاقات بينها تقوم على التعاون بحسب مشيئة إلهية، وليس على التناقضات الاجتماعية كما سنظهر في استعراضنا لمختلف أنماط المعيشة هذه في هذا القسم، وفي الفصل الخاص بالطبقات الاجتماعية.

وربما جاء عدم اهتمام ابن خلدون بالتكونات الطبقية الاجتماعية، وتشديده على علاقات التعاون ضمن الجماعة بدلاً من علاقات التناقض، نتيجة لتشديده على أهمية العصبية. رأى ان سكنى البدو لا يكون الا للقبائل أهل العصبية فقال: «ان الله ركّب في طبائع البشر الخير والشر... ومن أخلاق (الشر) فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض ... فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة ... وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم ... ولا يصدق دفاعهم وذيادهم الا اذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد»[١٦].

وإضافة الى ذلك، يوضح ابن خلدون ان بين القبائل نسباً عاماً ونسباً خاصاً، الا أن «النعرة [التعصب لأولي الأرحام ونجدتهم] تقع من أهل نسبهم المخصوص ومن اهل النسب العام إلا أنها في النسب الخاص أشد لقرب اللحمة»[١٧]. وقد يوحي مثل هذا الكلام ان ابن خلدون يميل في بعض اطروحاته إلى تفسير الأمور بالتشديد على علاقات القرى الدموية وليس الاجتماعية والعمرانية. ولكن ابن خلدون أدرك من ناحية أخرى أنه لا بد من عصبية أعم تهدف الى تجاوز ظاهرة العصبيات المتعددة والقبائل المتفرقة فقال: «لا بد من عصبية أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها، وتلتحم جميع العصبيات فيها، وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى وإلا وقع الافتراق المفضي الى

---

(١٥) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٧٠.

(١٦) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

الاختلاف والتنازع: ﴿ولولا دَفْعُ الله الناس بَعْضُهُمْ بِبَعْض لَفَسَدَت الأرض﴾»[١٨].
وقدم ابن خلدون مثلاً حياً على ذلك، فقال انه «حين ضعفت عصبية العرب» في دولة بني أمية بالاندلس و«لما فسدت عصبيتها من العرب، استولى ملوك الطوائف على أمرها واقتسموا خطتها. وتنافسوا بينهم، وتوزعوا ممالك الدولة، وانتزى كل واحد منهم على ما كان في ولايته وشمخ بأنفه. وبلغهم شأن العجم مع الدولة العباسية فتلقبوا بألقاب الملك، ولبسوا شارته...»[١٩].

ولم يستسهل ابن خلدون مهمة بناء وطن ودولة موحّدة، وهو الذي قال: «ان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تستحكم فيها دولة، والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء، وان وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها؛ فيكثر الانتقاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت، وإن كانت ذات عصبية؛ لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة. وانظر ما وقع من ذلك بافريقية والمغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد، فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات، فلم يغن فيهم الغلب الأول... شيئاً. وعاودوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى... والبربر قبائلهم بالمغرب أكثر من أن تحصى، وكلهم بادية وأهل عصائب وعشائر.

وبعكس هذا أيضاً الأوطان الخالية من العصبيات، يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وادعاً لقلة الهرج والانتقاض، ولا تحتاج الدولة فيها الى كثير من العصبية كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد، إذ هي خلو من القبائل والعصبيات... فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصائب»[٢٠].

لقد اهتم ابن خلدون بالتمايز الحاد بين حضارتي المدينة والبادية وبين العصبية الخاصة والعصبية العامة من دون ان يظهر اهتماماً واضحاً بالتمايز الطبقي، وما يزال هناك ميل راسخ في علم الاجتماع الحديث لتجنب الخوض في التحليل الطبقي بحسب أنماط المعيشة، من حيث المقارنة في ما بينها ونتيجة للتحولات الاخيرة في هذا المجال. يتم مثل هذا النزوع، رغم التحولات الواضحة، كما سنرى في فصل لاحق أن الطبقات والجماعات الحاكمة في الكثير من البلدان العربية (خاصة الجزائر وتونس ومصر والسودان وسوريا والعراق واليمن) هي على صلة وثيقة أو من اصول فلاحية، ثم إن الطبقات العمالية والتحتية هي من الفلاحين النازحين الى المدينة. هذه

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١٤ ـ ٢١٦.

الطبقات الحاكمة وهذه الطبقات العمالية ـ الفلاحية هي التي شاركت في صنع الاستقلال وأسهمت في إلغاء نظامي الالتزام والإقطاع وفي الإصلاحات الزراعية وتحقيق شيء من العدالة الاجتماعية.

كذلك نجد أن بعض الطبقات والعائلات الحاكمة وقادة الجيوش في عدد من البلدان العربية الأخرى هم من أصول قبلية وبدوية، كما هو الحال في الجزيرة العربية والخليج والاردن وليبيا. وقد كان لها إسهاماتها الخاصة في التحول من مجتمعات قبلية منفردة الى دول موحدة، وفي توثيق العلاقات بين البادية والقرية والمدينة.

إن عملية الاندماج التي نلحظها في العلاقات بين البادية والقرية والمدينة، أدت بالتفاعل مع عوامل أخرى مرافقة لها الى مزيد من التفاوت بين الطبقات الاجتماعية. ثم ان التفاوت في مستوى المعيشة هو بين أهم العوامل التي تؤدي إلى استمرار قوة الجماعات الوسيطة والولاءات التقليدية من عرقية وطائفية وقبلية، وخاصة حيث تكون بعض الجماعات أكثر ثراء وقوة ومكانة من غيرها. سنجد في فصول لاحقة ان الجماعات المتميزة تتمسك بالعصبية للمحافظة على امتيازاتها وهيمنتها، وان الجماعات المحرومة او التحتية تجد نفسها مضطرة للتكتل من أجل الحصول على حقوقها والاحتفاظ بمكاسبها القليلة في غياب سبل العمل الأخرى.

وفي سبيل مزيد من التعرف الى الفروق بين أنماط المعيشة المختلفة وأسبابها ونتائجها ومدلولاتها الاجتماعية العامة والخاصة، سنعمد في الفصول الثلاثة التالية الى تحليل واقع كل نمط من أنماط المعيشة هذه على حدة. ورغم قولنا بتنوع أنماط المعيشة وتفردها وتأثير ذلك في حياة المجتمع والوطن، إلا أننا سنؤكد على تداخلها وتفاعلها، مدركين انه لا يجوز بأي شكل من الاشكال أن ننظر اليها، خاصة في هذه المرحلة الانتقالية، كبيئات منعزلة تعيش حياتها الخاصة بذاتها ولذاتها، بمعزل بعضها عن البعض وخارج السياق التاريخي والتطورات العامة في المنطقة كلها. وفي استعراضنا لسمات كل نمط من أنماط المعيشة الثلاثة، سننظر بشكل خاص، وبالمقارنة في ما بينها، في طبيعة التنظيم الاجتماعي والأوضاع العامة، والقيم والعادات المتميزة. اما في ما يخص المسائل المتعلقة بطبيعة علاقاتها بعضها ببعض، فسيهمنا خاصة في خاتمة هذا القسم من الكتاب ان نحدد موقفنا من ثلاث مسائل رئيسية: تتعلق المسألة الأولى بنوعية العلاقات من حيث التكامل والتعاون والتوافق أو التنوع والاختلاف والتناقض والصراع. وتتعلق المسألة الثانية بالصُوَر المتبادلة التي يحملها البدو والفلاحون والحضر بعضهم لبعضهم الآخر وأسس ذلك في العصبيات السائدة في كل منها. أما المسألة الثالثة فتتعلق بمصادر القيم والمؤسسات المشتركة والمتشابهة، مشدّدين على مبدأ الانبثاق والتفاعل والتكامل، وليس على مجرد مبدأ الاقتباس المتبادل أو العزلة والاكتفاء الذاتي.

الفصـــل الرابـــع

البـــداوة

إن البداوة نمط معيشة متميز يقوم في أساسه على تربية المواشي والإبل والأنعام والرعي والترحال بحثاً عن الماء والكلأ، تلاؤماً مع البيئة الصحراوية أو البادية، فقد نشأ هذا النمط من المعيشة في البادية (اي البداية او بدء الحياة في الصحراء) وتكوّن تاريخياً نتيجة لتفاعل دائم وعميق ولزمن طويل مع هذه البيئة، بانسجام مع اتساعاتها الشاسعة ومحدودية او ندرة مواردها وقسوة متطلباتها. إن البيئة الصحراوية هي التي حدّدت في الأساس حجم الجماعات التي قطنتها وتوزّعها ونزاعاتها وأصناف تجمّعها، والتنظيم الاجتماعي السائد بين هذه الجماعات، وأساليب معيشتها، وثقافتها من قيم وعادات ومعتقدات وأعراف، وتعبيراتها عن مكنوناتها الداخلية أكان بالشعر أو السرد القصصي أو بالغناء.

وقد عرّفهم ابن خلدون بأنهم قوم يعيشون «بمنجاة من ارتكاب السرف والترف»، وبأن اختلافهم عن أهل الحضر وأهل الفلاحة «إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي»، وبأن «البدو هم المقتصرون على الضروري في أحوالهم... والضروري أصل والكمالي فرع ناشىء عنه... ووجود البدو متقدم على وجود المدن والأمصار وأصل لها»، وبأن «أهل البدو... أقرب الى الشجاعة من أهل الحضر والسبب في ذلك أن أهل الحضر... وكّلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم الى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا الى الأسوار التي تحوطهم...، وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع وتوحشهم في الضواحي... قائمون بالمدافعة عن أنفسهم... وقد صار لهم البأس خلقاً، والشجاعة سجية»[1].

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢)، ص ٤٨، ١٦٥، ١٦٧ ـ ١٦٨ و١٧٠.

ومن حيث الانضباط الاجتماعي وعلاقتهم بالسلطة، فالبدو في نظر ابن خلدون مالكو أمر أنفسهم والوازع عندهم سلطتهم الاجتماعية او العصبية كما سبق وأظهرنا، لا السلطة السياسية كما هو الحال عند أهل الحضر، حيث تكون الدولة هي المالكة لأمر الناس. ان البدو لا ينقادون الى السياسة، «وهذه الطبيعة منافية للعمران ومناقضة له... فطبيعتهم انتهاب ما في أيدي الناس، وأن رزقهم في ظلال رماحهم»[٢].

قبل التوسع في تناول هذه الجوانب المختلفة وغيرها من حياة البداوة، يجدر بنا ان نشير الى أنه في الوقت الذي تشكل الصحراء ما يزيد على ٨٠ بالمئة من مساحة الوطن العربي، لا يزيد سكان البادية على خمسة بالمئة من مجموع السكان، وعددهم في انخفاض. ذكرت بعض التقديرات في نهاية السبعينيات ان البدو كانوا يشكّلون حوالى ٥ بالمئة من مجموع العرب، وبين ١٠ بالمئة الى ١٥ بالمئة من سكان السعودية البالغ تعدادهم في ذلك الوقت حوالى سبعة ملايين، وانه كان هناك ما يزيد على ربع مليون من البدو بين سكان العراق الذين بلغ عددهم حينئذ حوالى ١٢ مليوناً، وأن البدو في سوريا بلغ عددهم حوالى ٣٥٠ الفاً من مجموع سكانها الذي كان حوالى سبعة ملايين ونصف المليون في عام ١٩٧٨، وأن نسبة بدو الأردن كانت حوالى ٧ بالمئة من سكان الضفة الشرقية.

أولاً: تصنيف البدو

صنّف البدو تقليدياً إلى ثلاث جماعات بحسب مدى توغلهم في حياة البداوة وتأصلهم فيها، وهي في لغة ابن خلدون: منهم من كان معاشهم في الإبل فهم أكثر ظعناً وأبعد في القفر مجالاً، ويمثل هؤلاء أقصى درجات البداوة. ومنهم من كان معاشه في السائمة مثل الغنم والماعز والبقر، وهم أقل توغلاً في الصحراء وأكثر استقراراً واحتكاكاً بالقرى والمدن. ومنهم من كان معاشه في الزراعة إذ يمتهنون شيئاً منها فيميلون الى نوع من الاستقرار.

كذلك تميز الدراسات الحديثة بين الجماعات البدوية بحسب مقاييس متنوعة. منها ما يميّز نوعين من البدو بحسب بعد الرعي وعمقه هما: اولاً، الرعاة الرحل الذين يتنقلون موسمياً في شبه دائرة واسعة ويهتمون بتربية الإبل بالدرجة الأولى، والأغنام والأبقار والماعز بالدرجة الثانية، ويوجد هؤلاء في شبه الجزيرة العربية، وبادية الهلال الخصيب، والصومال والسودان، وبعض أجزاء الصحراء الكبرى في جنوب المغرب العربي الكبير. ثانياً، هناك أنصاف الرعاة الذين يمارسون الزراعة في الواحات والقرى الصغيرة التي يقيمون بها خلال فصلي الخريف والشتاء، ويهجرونها

(٢) المصدر نفسه، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

في فصلي الربيع والصيف الى الصحراء، وتكون دائرة ترحالهم ضيقة، ويهتم هؤلاء أيضاً بتربية الأغنام والماعز والقليل من الإبل، ويكون مقامهم بخاصة في أطراف شبه الجزيرة العربية وبادية الشام وفي الحدود الليبية المصرية[٣].

وصنّف محمد زهير مشارقة البدو من حيث نجعتهم ونمط حياتهم الى ثلاثة أقسام رئيسية هي: أولاً، البدو الرحل الذين يعتمدون على الإبل، وتكون نجعتهم بعيدة قد تبلغ آلاف الكيلومترات سنوياً، كما بين نجد وأطراف العراق والأردن والشام. وهؤلاء يعتزون ببداوتهم ويحتقرون من سواهم ولا يطيقون حياة الاستقرار، ومن الأمثلة التي يعطيها للبدو الرحل عشائر رولة وفدعان والدهامشة والعمارات والعجمان وقحطان ومطير وعتيبة وغيرهم. وثانياً، الشاوية والبقارة، وهؤلاء هم رعاة الشياه (الذين يطلق عليهم في مناطق الفرات والجزيرة اسم الشوايا) ورعاة الأبقار. ولهم نجعة قصيرة لا تتعدى عشرات الكيلومترات بحسب ما تتحمل حيواناتهم من أغنام وأبقار، وقد يزرعون الأرض بالإضافة الى امتهانهم الرعي، ومنهم على سبيل المثال العقيدات، والعفادلة، والبقارة، وطيىء في سورية، واللثامنة والشرارات والعميرات في فلسطين، والمنتفق في العراق، وجبور في العراق وسورية. ويخضع الشاوية والبقارة للأعراف والتقاليد البدوية أثناء نجعتهم في البادية، والى الأحكام والقوانين العامة حين يعودون الى مراكز استقرارهم. وثالثاً، الفلاحون من العشائر المتحضرة التي استقرت منذ حين وكانوا بداة، ومن ثم أخذت عشائرهم تحترف الزراعة بالدرجة الأولى، ورعي الماشية بالدرجة الثانية، ويطلق عليهم محلياً اسم «الفلاليح»[٤].

وفي كلام مشابه، تحدث جبرائيل جبور عن أنواع رئيسية ثلاثة من البداوة، من حيث إنها تتدرج في سلم طويل أوّله يلامس الحياة الحضرية وآخره ثابت في الصحراء لا تكاد تُزعزعه من موطنه قوة ما، وهي «أولها في أسفل السلم، وهي عريقة ثابتة تقوم على تربية الإبل فحسب، وأصحابها سريعو التنقل بين أنحاء البادية. . . ، ولعل هذه الطبقة هي التي تأنف من الخضوع للسلطة والنظام. . . ، والثانية بداوة تطورت من الأولى لسبب من الأسباب، فهي متوسطة بين البداوة العريقة ونصف الحضرية، ويستعين أهلها على عيشهم بالإبل والغنم، ولهذا فهم أقل حركة وانتقالاً من أصحابهم أهل البداوة العريقة المذكورين. والثالثة البداوة نصف الحضرية، وتقوم على تربية الماشية من غنم وماعز وقليل من الإبل. ولأهلها علاقات وثيقة مع الأهلين في القرى

---

(٣) محمود طه أبو العلا، **جغرافية العالم العربي: دراسة عامة وإقليمية**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة الانجلو المصرية، ١٩٧٧)، ص ٦٥ ـ ٦٧.

(٤) محمد زهير مشارقة، **الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي** (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٨)، ص ٤٢ ـ ٤٩.

المعمورة وفي المدن. ومن أبنائها من أصبحوا أنصاف بداة يسهل تحضيرهم»[٥].

وتصنّف بعض الدراسات الحديثة الأخرى البدو بحسب بعدي الرعي والأصول اللغوية والعرقية، فتميز بعضها القبائل السودانية، مثلاً، بين ثلاثة أقسام: هناك أولاً القبائل العربية وفيها جماعة رعوية تعتاش من تربية الأبقار (مثل قبائل البقارة الذين ينتسبون إلى الجعليين أو جهينة أو بني فزارة، ومن أشهر قبائلهم الجمع وسليم وبنو جرار والتعايشة)، وجماعات رعوية تعتاش من تربية الإبل (مثل قبيلة رفاعة، وقبائل الكبابيش الذين يتنقلون مع إبلهم في ترحال مستمر من النيل الأبيض إلى الصحراء الكبرى). وتنتشر القبائل العربية في صحاري مصر والسودان وليبيا والمغرب العربي (مثل قبائل جهينة وبني هلال وبني سليم وبني حسان). وهناك ثانياً الجماعات الرعوية التي تتكلم لغات حامية الأصول (مثل قبائل البجا التي تضم عشائر تسكن شرق النيل ويعرف أكثرهم اللغة العربية). وهناك ثالثاً الجماعات الرعوية في جنوب السودان، وهي من أصول غير عربية (مثل قبائل الدنكا والنوير والشلوك والأنواك) ويعتمدون على تربية الأبقار ويمارسون بعض الزراعة البسيطة في فصل الفيضان[٦].

وفي بعض الحالات تصنّف القبائل بحسب النسب والمكانة الاجتماعية، فيقال إن في الجزيرة العربية والبادية السورية ثلاثة أقسام من القبائل. هناك أولاً القبائل ذات العصبية التي تفخر بأصولها وتتنافس في الكفاءة والمجد والنسب والأصالة مثل قبائل عنزة (ومنها قبيلة رولة)، وشمر، والمطير، والظفير، وبني مرة، وبني خالد، وعتيبة، وقحطان، والدواسر، والمناصير، وبني ياسين، والقواسم، والحويطات، وغيرها. وهناك ثانياً القبائل ذات العصبية، ولكنها لا تتمكن من ردّ أصولها إلى أرومات عربية. وهناك ثالثاً القبائل الموالية التي لا يعترف بها البدو العرب على أنها ذات أصل، فلا يصاهرونها ولا يحاربونها باعتبارها ضعيفة، ومنها ما أسموها «صلبة» التي هي قبائل تابعة (هناك صلبة تابعة لشمر، وصلبة رولة، وصلبة العمارات). ثم هناك قبائل مشتتة تعتبر أقل مكانة اجتماعية وتمارس أعمال الفلاحة المحدودة، والحدادة، والخدمة، ويترك أمر حمايتها للقبائل ذات العصبية[٧].

---

(٥) جبرائيل سليمان جبور، **البدو والبداوة: صور من حياة البدو في بادية الشام** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨)، ص ٣٣ ـ ٣٤.

(٦) فاضل الأنصاري، **الجغرافية الاجتماعية**، ص ٢٥٩ ـ ٢٧٥.

(٧) انظر: Norman N. Lewis, *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980*, Cambridge Middle East Library (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1987); Michael E. Meeker, *Literature and Violence in North Arabia*, Cambridge Studies in Cultural Systems (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1979), and William Lancaster, *The Rwala Bedouin Today*, Changing Cultures (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1981).

وصنّفت بعض الدراسات البدو بحسب ترحالهم واستعمالهم للأرض إلى صنفين من الترحال: *الترحال العمودي والترحال الأفقي*. يوجد *الترحال العمودي* في بعض المناطق الجبلية، ويكون ترحالاً فصلياً بين مناطق مناخية مختلفة (كما في المناطق الجبلية بين العراق وإيران). في الربيع يرحل هؤلاء البدو بمواشيهم من الأودية والسهول إلى الجبال، ويعودون في الخريف إلى الأودية والسهول. ويتخصّص معظم هؤلاء البدو بتربية الأغنام والماعز. وقد يكون الترحال الأفقي أكثر اتساعاً وبعداً كما في المناطق الصحراوية، مما يستدعي مزيداً من الاعتماد على الإبل والأحصنة، وعلى الاكتفاء الذاتي والفروسية والدفاع الذاتي[٨].

وما تجدر الإشارة إليه في معرض تصنيف البدو والتحديد الذاتي لهويتهم أنهم، كما يذكر غسان التل في كتابه **الصلح العشائري** «لا يسمّون أنفسهم بدواً وإنما يسمّون أنفسهم عرباً، وذلك شائع بينهم، وكذلك فإن سكان الحواضر يسمّون البدو عرباً، وأيضاً فإن كثيراً من الكتاب العرب الأقدمين يطلقون في كتاباتهم على البدو اسم العرب، وفي طليعة هؤلاء العلامة ابن خلدون»[٩].

ثانياً: التنظيم الاجتماعي للبداوة: القبيلة

تقوم علاقة مباشرة ووثيقة بين التنظيم الاجتماعي البدوي القبلي وطبيعة البيئة الصحراوية وضرورات تدبير شؤون المعيشة والدفاع عن النفس والارتحال وتأمين الماء والرعي وإلى ما هنالك من حاجات أساسية في مواجهة قسوة الطبيعة. إن مواجهة الصحراء بكل قسوتها واتساعاتها وجبروتها وندرة مواردها الحياتية، ونشدان الماء والمرعى، وحماية الذات من الأخطار الفادحة، وتأمين المعيشة؛ إن كل هذه الأوضاع والضروريات الحياتية اقتضت قيام عصبية قبلية تقوم في أساسها على علاقات القربى الدموية (وهي علاقات تتصف بالمساواة والاستقلالية والعفوية)، وعلى نشوء وحدات قتالية شديدة البأس والفروسية والشجاعة والقدرة على التحمّل، وعلى المشاركة في الملكية. بكلام آخر، إن التنظيم القبلي وما يتطلبه من عصبية وفروسية هو نتيجة للتكيف مع متطلبات هذه البيئة الصحراوية.

من هنا أن ينتظم البدو في قبائل أو عشائر وأفخاذ وحمولات وبيوتات تجمعهم عصبية متشدّدة لأصولهم وروابطهم الدموية إلى درجة قصوى تغلب عندها روحية

(٨) انظر: Daniel G. Bates and Amal Rassam, *Peoples and Cultures of the Middle East* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1983), pp. 110-111.

(٩) غسان التل، **الصلح العشائري بين النظرية والتطبيق** (عمان: المؤسسة الصحفية الأردنية، ١٩٩٧)، ص ز.

الجماعة على الفردية المتمحورة حول الذات، والمساواة في الحقوق والواجبات على التفرقة والتمايز (هذا مع اتخاذ فروق العمر والجنس وضرورات تقسيم العمل بعين الاعتبار). تحديداً، تتكوّن البنية الاجتماعية البدوية من ثلاث دوائر رئيسية هي:

١ ـ البيت أو الأسرة أو العائلة الصغيرة التي تسكن خيمة أو مسكناً واحداً، وتشمل عادة الزوج والزوجة أو الزوجات والأبناء وزوجاتهم، والبنات غير المتزوجات والحفدة والحفيدات، وتشكّل محور النشاط المعيشي اليومي. ولكل عائلة من هذا النوع قطيعها الخاص.

٢ ـ ويشكّل الفخذ (أو الحمولة) دائرة ثانية تحيط بالأولى، وتتألف عادة من عدة بيوتات أو أسر تنتسب إلى جد واحد، يعود إلى حوالى خمسة أجيال سابقة، ويكون الفخذ محور النشاط الدفاعي. بكلام آخر، يشكّل الفخذ وحدة دفاعية حتى حيث قامت الدولة وتمكنت من احتواء القبائل والسيطرة عليها. ومثلاً على ذلك، إن الحروب القبلية في الجزيرة العربية انتهت بقيام الدولة السعودية الحديثة في مطلع الثلاثينيات، إلا أن الفخذ ما يزال حتى الوقت الحاضر يشكّل وحدة عسكرية مهمة في الحرس الوطني. وتقع ملكية الآبار عادة في الأفخاذ، وتحل غالبية بيوتات الفخذ في المنطقة ذاتها في كل فصل. ومع أنه لكل بيت قطيعه الخاص، غير أن جميع قطعان الفخذ تُوسَم وسماً واحداً، وتُعتبر ملكاً مشتركاً للفخذ. وكما يتساوى الأفراد في العائلة، تتساوى البيوتات في الفخذ الذي تكون له مجالسه وتتمّ القرارات فيها بالإجماع، ولا يكون لها قائد واحد إلا في حالة الحرب.

٣ ـ وتحيط بالدائرتين دائرة ثالثة هي دائرة القبيلة أو العشيرة التي تتألف من عدد من الأفخاذ (عادة بين أربعة إلى ستة أفخاذ)، وتكون العشيرة أو القبيلة محور النشاط السياسي، ويلعب شيوخها دوراً مهماً في هذا المجال. إن القبيلة هي الدائرة الأشمل أو الإطار العام الذي ينتمي إليه جميع الذين ينتسبون إلى جد واحد أو أصل واحد في الزمن الماضي البعيد، وتكوّن بالتالي وحدة اجتماعية وسياسية واقتصادية من حيث شبه اكتفائها الذاتي وصلتها بالقبائل الأخرى والمجتمع والدولة.

وفي سبيل تقديم مثل حسي لما ذهبنا إليه، ولمزيد من التوسع في تفحص معالم التنظيم الاجتماعي البدوي، نستعين بعدد من الدراسات المتعمقة التي ركّزت على دراسة قبائل محددة. من هذه الدراسات ما قام به دونالد كول حول قبائل آل مرة، وقد تبينّ من هذه الدراسة (أجريت في أواخر الستينيات ومطلع السبعينيات) أن عشيرة آل مرة تتألف من سبع قبائل، وتتألف كل قبيلة من أربعة إلى ستة أفخاذ، ويتألف كل فخذ من حوالى خمسين بيتاً، ويضم كل بيت حوالى سبعة أفراد. ويعرف كل بيت باسم الرجل الأكبر عمراً، غير أن الخيمة تخص في الواقع المرأة الأكبر

عمراً[١٠]. وينتسب آل مرة لشخص يقال إنه عاش قبل الإسلام، ويعتبرون أنفسهم عشيرة شريفة الأصل عربية حرة. ويسكن آل مرة الربع الخالي الذي تقول الأساطير بأنه مسكون بالجن وبأن زوجة مرة كانت جنية. ويكاد الزواج يكون مئة بالمئة داخل القبيلة.

وفي دراسة ميدانية أخرى قام بها دونالد كول وسعد الدين ابراهيم تناولا فيها حاجات البدو في المملكة العربية السعودية، تبين أن مثل هذا التنظيم الاجتماعي كان ما زال قائماً رغم التحوّلات الكبرى التي حصلت في النصف الثاني من القرن العشرين. إن البدو قاوموا الاندماج الكلي في القطاعات الاقتصادية الحديثة بصرف النظر عن مدى استقرارهم. إن الغالبية العظمى منهم تسعى للاستقرار، إلا أن أوضاعهم كثيراً ما تعرقل الاستقرار الكلي. ومن أطرف النتائج التي توصّلت إليها هذه الدراسة أن الجيل الجديد كان حتى أواخر السبعينيات أقل ميلاً للاستقرار من الجيل المتوسط العمر ممن هم بين ٣٠ و٤٠ سنة من العمر[١١].

وقد سبق أن أشرنا إلى دراسة لقبيلة رولة قام بها وليم لانكستر. ورولة هي أكبر قبائل عنزة وأكثر القبائل تعداداً، وتمتد ديرتها بين صحراء النفود في السعودية وحمص وتدمر في سورية ووادي سرحان في الأردن وداخل حدود العراق، فترحل شمالاً غرباً في الصيف وجنوباً شرقاً في الشتاء. وتبين من هذه الدراسة أن رولة لا تملك مفهوماً للدولة، باعتبار أن علاقتها بالدول والحكومات هي علاقات شخصانية وليست مؤسساتية، وتصرّ على استقلاليتها عن الحكومات المركزية، بسبب أنها تستطيع الانسحاب إلى أعماق الصحراء رغم حاجتها للتعامل مع مدن مختلفة، مثل دمشق وحمص وحلب وبغداد وكربلاء والنجف والزرقا. وتتغير مثل هذه العلاقات بتغير الظروف فتتقرب من بعض الحكومات عندما تسوء علاقتها بالحكومات والدول الأخرى.

والتاريخ بالنسبة إلى قبيلة رولة هو سلالي مما يسوّغ الأوضاع القائمة، وتسعى في كل ذلك للحفاظ على عصبيتها ومنعتها ونفوذها. ومما يساعد على ذلك أن عشيرة رولة هي إحدى عشائر عنزة التي بدورها تحدّد تاريخها وأصولها بحسب الظروف الحاضرة، فعندما تتغير الظروف يتغير التاريخ كما تتغيّر الأصول. أما علاقة رولة تاريخياً بالقبائل الأخرى فكانت تتصف بالعدائية والغزو والغزو المضاد مع القبائل القوية

(١٠) Donald Powell Cole, *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter* (Arlington Heights, IL: AHM Publishing Co., 1975).

(١١) Saad Eddin Ibrahim and Donald P. Cole, «Saudi Arabian Bedouin,» *Cairo Papers in Social Science*, vol. 1, monograph 5 (April 1978).

مثل قبائل شمر وبني صخر. أما علاقاتها بالقبائل الضعيفة فتقوم على فرض الخوة عن طريق التفاوض والتعاون غير المتكافئ.

وعلى رغم ما يشير إليه الكاتب التونسي محمد المرزوقي من «اكتساح الحضارة السريع لجميع مظاهر البداوة وتقاليدها» في جنوب تونس، إلا أن البدو بحسب كلامه كانوا لا يزالون حتى مطلع الثمانينيات يحافظون على تنظيمهم الاجتماعي ويعيشون «عيشة بسيطة»، معتمدين أشكالاً أولية من الفلاحة والتجارة والصناعة ومنشغلين بحل مشاكلهم اليومية[١٢].

في حالة هذه القبائل التونسية كما في غيرها، يقوم التنظيم الاجتماعي الخاص بالبداوة على مبدأ قرابة الدم التي تحدّد الولاءات والعصبية، حتى تكاد القبيلة تشكّل مجتمعاً قائماً بذاته ولذاته خلال تاريخ طويل. إنما يجب أن نضيف هنا أن بعض القبائل قد تستوعب عناصر لا تربطها بها روابط الدم، إلا أن هذه العناصر تظل في الواقع أقرب إلى الموالين والدعيين والملحقين منها إلى الأبناء الأصيلين. ولكن هذا لا يحد من إصرار البدوي على التشديد على نسبه والحرص على تثبيت أصوله حتى لأصبح ذلك عِلْماً قائماً بذاته. وقديماً كان لكل قبيلة إلهها الخاص كما كان لها استقلالها السياسي وشبه اكتفائها الاقتصادي. ولا يزال حتى الربع الأخير من القرن العشرين يسود فيها الدين الشعبي وليس الدين الرسمي ومؤسساته، فيشير المرزوقي إلى سعة انتشار الاعتقاد بالأولياء بين قبائل الجنوب التونسي حتى «امتلأت أرض الجنوب بقبابهم وأضرحتهم وزواياهم... ولكل قرية أو قبيلة جد صالح يزار ويمنح البركة للزوار، وينتصب شيخ من أحفاد ذلك الولي يقبل... النذور التي تهدى إلى الولي من كل مكان»[١٣].

يبدو هنا أن المرزوقي يمزج في بعض الحالات بين القرى والبدو، بمن فيهم البدو الذين يعيشون قرب المدن والقرى والبدو الموغلون في الصحراء. في مختلف هذه الحالات تسود العصبية القبلية أو التلاحم القبلي، وسنجد حين نتكلم على القرى والفلاحين أن هناك قبائل تشدّد على عصبيتها واستقلاليتها، كما يوجد بخاصة، مثلاً، في السودان واليمن حيث أيضاً يسود الدين الشعبي ويمتد حتى إلى المدن. إن لبعض القبائل هذه طرقها الدينية وأحزابها وتنظيماتها الخاصة، كما يتبين ذلك من المهدية والختمية في السودان، واللتين تجمعان بين الإسلام وبين عبادة روح الأجداد، كما في تونس وبقية المغرب العربي.

---

(١٢) محمد المرزوقي، **مع البدو في حلهم وترحالهم** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠)، ص ١٣٧ ـ ١٤٢.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٦١.

وفي ما يتعلق بعلاقة البداوة بالدين (ممارسة وتنظيماً وولاء وإيماناً)، يشير عدد من المنظرين إلى وجود تناقض بين الولاء للقبيلة والولاء للأمة القائمة على وحدة المؤمنين. وقد أشرنا إلى ذلك سابقاً، وسنتوسّع بتناول هذا الموضوع في الفصل الخاص بالسلوك الديني. إنما يهمنا هنا أن نلفت إلى بعض جوانب مهمة حول الإيمان والسلوك الديني عند البدو بشكل خاص. بين هذه الجوانب المهمة العلاقة الوثيقة بين القحط الصحراوي وعمق الإيمان الديني. ورد في رواية **موسم الهجرة إلى الشمال** للطيب صالح أن الصحراء «لا تنبت إلا الأنبياء»، وأن القحط «لا تداويه إلا السماء»[(١٤)]. كذلك قال لنا ابن خلدون: «واعلم أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حال الدين والعبادة. فنجد المتقشفين من أهل البادية أو الحضر ممن يأخذ نفسه بالجوع والتجافي عن الملاذ أحسن ديناً وإقبالاً على العبادة من أهل الترف والخصب. بل نجد أهل الدين قليلين في المدن والأمصار... ويختص وجود العبّاد والزهاد لذلك بالمتقشفين في غذائهم من أهل البوادي»[(١٥)].

إن فكرة الجنة وتصوراتها بما فيها من أنهر وخضار وظلال هي تجسيد لحلم الصحراء، وتحقيق لما لا يتحقّق في هذه الحياة المفعمة بالشقاء. من هنا أن إيمان البدوي باليوم الآخر والجنة لا بدّ من أن يكون أكثر التصاقاً بواقع البادية وأعمق عفوية وأصالة من المرفهين في الحضر. إن الجنة استجابة لصرخة الصحراء، ومن يمكن أن تصدر عنه مثل هذه الصرخة من الأعماق «الله أكبر» أكثر من ذلك البدوي الذي يواجه الصحراء وحيداً مستوحداً لا أفق يحد من رؤيته واحتمالات تجواله؟ وفي مخيلة مَنْ يكون الله في سلطته اللامتناهية أقرب مما هو عليه في تخيلات هذا البدوي الذي يجلّ شيخ قبيلته حتى العبادة؟

بل إن تصورات البدوي للجنة مستمدة مباشرة من واقعه الحسي. في دراسة قام بها ألوس موزل (Alois Musil) حول عادات قبيلة رولة في مطلع القرن العشرين، تم تسجيل نظرة رولة للجنة وجهنم حرفياً، وأنا أترجمها هنا عن الإنكليزية لعدم توفر النص العربي:

«إن الجنة هي في مكان ما تحت الأرض. هناك تمطر بانتظام، وهناك دائماً ربيع، بكثرة، ومراع جيدة. هناك خير وقمر يضيء طيلة الوقت. في الجنة جميع آل رولة يعيشون معاً، وهم في حالة من الشباب الدائم. باستطاعتهم أن يتزوجوا هناك

---

(١٤) الطيب صالح، **موسم الهجرة إلى الشمال**، سلسلة روايات الهلال؛ ٢٤٥ (القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٩)، ص ٩٢.

(١٥) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، ج ١، ص ١٣٠.

وأن يكون لهم أطفال ينضجون تواً. ولكل واحد خيمة كبيرة، ومواشٍ كثيرة، وأطفال عديدون. يقومون بغزو قبائل معادية مصيرها جهنم حيث يرسل جميع أعداء رولة.

تقع جهنم إما في الشمس أو في مكان ما آخر فوق الأرض. هناك لهيب الشمس الحارق نهاراً وليلاً، والمطر نادر... هناك على البدو أن يقوموا بأعمال شاقة ولوقت طويل. يخدمون الفلاحين، وعليهم أن يطيعوا الحكومة التي تجنّدهم للقيام بالخدمة العسكرية...»[(١٦)].

وبين أهمّ ما يجب أن نلحظه في هذا المجال غياب المؤسسات الدينية الرسمية عند البدو، فتصبح مسألة التدين شأناً خاصاً، ويكون الوازع اجتماعياً بعيداً عن السلطة السياسية والثقافة الدينية الرسمية، ويكون للأعراف البدوية التي قد تتناقض مع الشريعة آثارها الكبرى. ومع ذلك للبدو إيمانهم العميق. ومع أن المرزوقي يتهمهم «بضعف الوازع الديني»، منطلقاً من منظور حضري، فهو يشير بذلك إلى مسألة مدى تمسكهم بالطقوس الدينية الرسمية، إذ يعود فيعترف بأنهم يؤمنون إيماناً عميقاً بالأولياء، وبأن هذا الإيمان مستمر وراسخ في القلوب.

وفي ما يتعلّق بالمعتقدات الدينية عند البدو، يقول زهير مشارقة إن البدو في عصرنا الحديث ليسوا «أحسن حالاً من أسلافهم، من حيث الفقه في الدين، ومعرفة أوامره ونواهيه، ومناسكه وعباداته. فهم يجهلون ذلك كله، وكل ما لديهم من دين، هو أنهم يعتقدون بوحدانية الله، ونبوة رسوله الكريم... وأما باقي الفرائض فلا يقيمون لها وزناً ولا اعتباراً... ولا يصلون الأوقات الخمسة على الترتيب، بل يصلون كلما خطر لهم أن يصلوا». ويشير مشارقة حتى إلى وجود نزعة تقديس الأشجار والحجارة «حتى قيام دعوة محمد بن عبد الوهاب حيث أمر باجتثاث تلك الأشجار من جذورها... وليت الأمر اقتصر على تقديس الأشجار والأحجار وتكريمها، إذ إننا نجد لدى بعض القبائل التي تنزل قريباً من السواحل، عادة غريبة ألا وهي زيارة البحر وتقديسه... وإذا كان تقديس الأشجار والأحجار وما إليها، أمراً عادياً ومألوفاً لدى البدو؛ فمن باب أولى، أن نراهم يلجأون إلى تكريم قبور الأولياء، وأضرحة الصالحين وتقديسها، وأن يزوروها، ويحلفوا عندها، ويتبركوا بها ويقدّموا لها الذبائح، وينذروا النذور، ويقرّبوا القرابين»[(١٧)].

ويذكر جبرائيل جبور أنه من الصعب أن نطلق حكماً عاماً على تمسك البدو

---

(١٦) Meeker, *Literature and Violence in North Arabia*, p. 105.

(١٧) مشارقة، **الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي**، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٨.

بالشرائع التي سنّها الإسلام، ويستعين بملاحظات مَنْ عاشوا مع البدو من الدارسين الروّاد في القرن التاسع عشر وفي مطلع القرن العشرين، ويجد أنهم اختلفوا في الرأي. في الوقت الذي لاحظ بركهارت أن أكثر البدو يصومون رمضان بكل دقة ويتقيدون بأكثر الشرائع التي سنّها الإسلام، يقول موزل من ناحية أخرى إنه خلال سنتين (١٩٠٨ ـ ١٩٠٩) من العيش ودراسة قبيلة رولة لم يشاهد بدوياً واحداً يقيم فروض الصلاة. وفي مناقشة بين الباحث فولني مع بدوي في أمور الدين، قال البدوي عندما سُئل لماذا لا يقيم الفروض الدينية: «كيف نصلي وليس عندنا ماء نتطهر به، وكيف نزكي ولسنا أغنياء، ولِمَ نصوم رمضان ونحن نصوم طيلة السنة، ولِمَ نذهب إلى مكة والله موجود في كل مكان». ويضيف جبور مستنتجاً: «وقد لاحظت أنا شخصياً أن عرب عنزة بوجه عام والرولة بوجه خاص لا يتقيدون كثيراً بالشرائع والفروض التي فرضها الإسلام، اللهم إلا هؤلاء الذين اشتدت صلتهم بالحواضر»[١٨].

وتجاه جبروت الله والصحراء وشيوخ القبيلة يتساوى جميع أفراد القبيلة حتى بحسب العمر والجنس. ليس من هرمية طبقية واضحة (كتلك التي تسود المجتمع الحضري) في القبيلة التي تجمعها عصبية القربى، حتى حين لا تكون الملكية مشتركة تماماً، فلكل بيت إبله ومواشيه ولكل بحسب بأسه وشجاعته في الغزوات. إن المجتمع البدوي يقوم في الكثير من مظاهره ومضامينه على المساواة، بالمقارنة مع المدينة والقرية. وقد اعتاد شيوخهم أن يحكموا بالإجماع وحل الخلافات من دون اللجوء إلى القوة.

إلا أنه من ناحية أخرى، تتحدّث الكثير من الدراسات الميدانية والتاريخية عن ثروات بعض الأسر ضمن القبيلة، كآل شعلان في قبيلة رولة، وعن تجبّر بعض الشيوخ وتعسّفهم. ومن المعروف أيضاً أن بعض القبائل كانت تسمح بامتلاك العبيد الذين شكلوا طبقة منفصلة تتعرّض للتمييز. ويلتحق بالقبائل البدوية بعض الصناع الذين يعيشون أيضاً في حالة انفصال، ويتزاوجون في ما بينهم من دون أن يسمح لهم بالزواج من نساء القبيلة البدوية.

وتفخر القبائل بأصولها وبمكانتها على قبائل أخرى كانت قد خسرت قوتها واضطرت إلى دفع الخوة للقبائل الأقوى منها. وتضطر القبائل الضعيفة إلى التمسكن، وخاصة حين تتحوّل إلى قبائل موالية ملحقة (عادةً نتيجة للغزو)، وكثيراً ما يؤدي ذلك إلى تفتّت وحدتها، كما يستدلّ من تجربة قبيلة صلبة الملتحقة بعدد من القبائل القوية. وتحمل القبائل سمة الضعة في علاقاتها مع القبائل الأشد قوة منها، بل هناك

(١٨) جبور، **البدو والبداوة: صور من حياة البدو في بادية الشام**، ص ٢٩٩.

تدرّج في تعالي القبائل بعضها على بعض الآخر. ومثلاً على ذلك ما تحمله قبيلة رولة من نظرة دونية إلى قبيلتي عطية والحويطات، لدرجة عدم التزاوج معهما.

ونرى أيضاً أن القبائل الضعيفة بدورها تحمل نظرة فوقية متعالية للقبائل الأضعف منها. إن النظرة ذاتها التي تحملها رولة للحويطات، تحملها الحويطات لبني عقبة. وقد تتعالى القبائل الأصيلة على قبائل أصيلة أخرى، وليس فقط على القبائل الموالية أو التابعة لها. ومن سمات التعالي بين القبائل عدم التزاوج، حتى إنه قد يُنبذ أو ربما يُقتل من يخالف هذا العرف. بل إن بعض القبائل أصبحت تُعتبر غير أصيلة بسبب التزاوج بينها وبين قبائل موالية. يقال، مثلاً، إن السليلات ينتسبون إلى رجل من عنزة تزوّج امرأة من الصلبة فخسرت القبيلة أصالتها. وكذلك لا تسمح القبائل الموالية بالزواج من الصناع والعبيد. ولتقليد عدم التزاوج هذا علاقة وثيقة بتأكيد القبيلة على أهمية تثبيت الولاء والعصبية عند أفرادها، لأن علاقات المصاهرة والنسب بين مختلف القبائل قد تؤدي إلى تشتت الولاءات ضمن القبيلة الواحدة.

وفي حديث حول الطبقات الاجتماعية ضمن القبيلة البدوية، يقول زهير مشارقة إنها ليست «طبقات بالمعنى الحرفي للكلمة، وتكاد العشيرة كلها تؤلف طبقة واحدة... لا فضل لفرد على آخر إلا بجهوده التي يبذلها في سبيل تحقيق مصلحة تهم سائر أفراد الجماعة. وهكذا فالفروق كانت فروقاً فردية وليست فروقاً طبقية». ثم يضيف مشارقة أن كل ما هنالك فئات اجتماعية يذكر منها الشيوخ الذين هم سادة القبائل وبيدهم الحل والعقد، والرواسي الذين يلون الشيوخ في المكانة الاجتماعية، والعامة وهم سواد القبيلة، والعبيد وهم «موالي العشيرة، يدينون لها بالولاء، ويحفظون المودة لأسيادهم. ولا يزال اسم العبودية لاصقاً بهم، رغم إعتاقهم من قبل أسيادهم»[(١٩)].

وقد كانت القبيلة قبل نشوء الدولة الحديثة في الجزيرة العربية تشكّل وحدة سياسية تملك قوة عسكرية خاصة، تفرض حمايتها على المدن والقرى والقبائل الأخرى (وخاصة جماعات رعاة الأغنام). وفي هذه الوسائل كانت تنتظم حياة البداوة وتتحدّد العلاقات بموجبات الأعراف والتقاليد غير الرسمية، وليس بموجبات القوانين والشرائع الرسمية المكتوبة. ولم يكن مثل هذا التنظيم يفرز مؤسسات سياسية رسمية، فسيد القوم هو الشيخ، ومجلس القبيلة مؤلف من شيوخ العشائر والأفخاذ والأسر. من هنا قول ابن خلدون بأن البدو أقل ميلاً من غيرهم لأن يَحكموا أو يُحكموا. لقد رفضوا تقليدياً تقبّل أية سلطة غير سلطتهم الاجتماعية أو أي تسلّط خارجي. من هنا أيضاً ما أشرنا إليه بنظام بلاد السيبة في المغرب العربي من استقلالية القبائل عن

(١٩) مشارقة، المصدر نفسه، ص ٨٥ و٨٩.

السلطة المركزية. وكان هذا بين أسس ما بُنيت عليه نظرية التنظيم المفصلي (Segmentary Theory) التي سبق وأشرنا إليها، وقد اعتمدها إرنست غلنر من خلال دراسته للمغرب[٢٠].

وكان الإسلام قد تمكن من تنظيم القبائل في دولة واحدة كانوا هم محاربيها الشجعان، ولكن الإسلام لم يتمكن من احتوائها وإزالة عصبياتها. كذلك لم تتمكّن القومية والوطنية في العصر الحديث من تجاوزها، وإن تمّ ضبطها إلى حد بعيد في بعض الدول، كالمغرب والسعودية، ويعاني هيمنتها البعض الآخر كاليمن والسودان. في الزمن الحديث استفادت العائلة السعودية والحركة الوهابية من تقليد الهجرة المعروف في التاريخ الإسلامي (تعني الهجرة هذه أن يترك الفرد أهله وعشيرته ويلتحق بالدعوة الإسلامية، وكان الفقهاء يعتبرون الهجرة واجبة على كل مسلم قبل فتح مكة، وكان التعرب عكس الهجرة، أي أن يبقى الفرد أعرابياً أو بدوياً).

لقد دعت العائلة السعودية والحركة الوهابية القبائل البدوية للمشاركة في بناء الدولة الحديثة، وأعدّت لها مناطق ثابتة بُنيت بالطين وسُمّيت بـ «الهجرة»، كما سميت البداوة بـ «الجاهلية». وكان عبد العزيز بن سعود، مؤسس الدولة السعودية، قد قضى سنتين تحت حماية آل شريم، وهم من مشايخ آل مرة، فشاركهم حياتهم البسيطة. وقيل إنه أُعجب بمفاهيمهم للعدالة والمساواة، إلا أنه ظلّ يعتبر البداوة متنافية مع الإسلام الحق ومع أسس بناء الدولة. وقد عمل على احتواء القبائل وجعل منها جيشاً للدولة بقيادة أمرائها، غير أن الإخوان، وهم الجناح العسكري للقبائل، تمردوا سنة ١٩٢٩ ضد السلطة، غير أنهم أخفقوا وتحوّلوا إلى أداة في الدولة يتقاضون رواتبهم من الحرس الوطني[٢١]. ومع هذا لا يزال البدو يميّزون بين الدولة والحكومة، فيرفضون الإدارة البيروقراطية ـ أي مؤسسة الدولة ـ ويفضّلون التعامل مباشرة مع الحكام، أو أفراد العائلة الحاكمة.

ولقد تبدّلت حياة البداوة وبخاصة في تلك القبائل التي أصبحت تعيش قريبة من القرى والمدن، كما يُستدل من واحدة من أهم الدراسات التي تمّت في هذا الحقل. وإنني أشير بذلك إلى الدراسة التي قامت بها عالمة الأنثربولوجيا ليلى أبو لغد حول أولاد علي في الصحراء المصرية التي كانوا قد نزحوا إليها من ليبيا، والذين

---

(٢٠) Ernest Gellner: *Saints of the Atlas*, Nature of Human Society Series (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969), and Charles Micaud, eds., *Arabs and Berbers: From the Tribe to Nation in North Africa* (London: Duckworth, 1973).

(٢١) Abdulrahman H. Said, «Saudi Arabia: The Transition from a Tribal Society to a Nation-state,» (Ph. D. Dissertation, University of Missouri, 1979), p. 68.

أصبحوا يقطنون في منازل مستقرة يسمونها نجعاً ونواجعَ، ويقيمون علاقات يومية وثيقة مع سكان القرى والمدن، كمدينة مرسى مطروح. ومع هذا ما زالوا يحدّدون أهل المنزل الواحد بأنهم أولئك الذين يأكلون من وعاء واحد وتجمعهم العِشْرة والمساواة، رغم ما ينشأ من فروقات من حيث المال والملكية، حتى إن أية إهانة لأحدهم هي إهانة لهم جميعاً، وهم من «دم ولحم واحد»، فتظل المرأة منتمية إلى قبيلتها وإن تزوّجت خارجها، ويعتبرون أن العلاقات العائلية تحدّد مختلف العلاقات وأن العلاقة الدموية ضرورية في تحديد الهوية الثقافية، وأن الأصالة شأن مهم في حياتهم (يعتبرون أنهم من بني سُليم وبني هلال الذين نزحوا من نجد)، ويحملون نظرة متعالية خاصة للفلاحين ويعتبرون أن المدينة تفسد مع أهلها. من هنا أن أولاد علي يشيرون إلى جيرانهم من المصريين باستهتار بأنهم «شعب»، ويقصدون بذلك أنهم غير منتظمين في قبائل بل في دولة[٢٢].

ومن ناحية أخرى، يذكر مشارقة أنه كان للبدو دورهم في الحياة السياسية منذ القديم حتى عهد قريب، وذلك بوسائل الغزو وتهديد الحواضر القريبة منهم، فكثيراً ما كانوا يخضعونها لسيطرتهم ويفرضون عليها الإتاوة. وقد كانت بعض الحواضر «تخضع لهم بشكل شبه دائم، وتدفع لهم الإتاوة بانتظام خوفاً من نقمتهم وتجنباً لبطشهم؛ وهم كثيراً ما كانوا يجعلون حبل الأمن يضطرب، عندما يلمسون من السلطات ضعفاً، فتعمد السلطات إلى استرضائهم بالمنح والعطايا، التي تُغدق على رؤسائهم بدون حساب... كما أن بعض الدويلات والحكومات، كثيراً ما كانت تستعين بهم، إما لتوطيد أركانها إبان نشأتها، أو لتوسيع نطاق رقعتها، أو لمحاربة أعدائها والطامعين بها. ولقد كانوا يستجيبون، يدفعهم إلى ذلك حب الكسب والمغنم؛ إلا أنهم سريعو التقلب، لا يثبتون في ودهم ولا في عدائهم، رائدهم في ذلك مصلحتهم أولاً وآخراً»[٢٣].

ومما يذكره مشارقة في هذا المجال أن القوات الاستعمارية من إنكليز وفرنسيين استعملت القبائل البدوية لصالحها، كما استعملتهم الخلافة العثمانية من قبل، ومن ذلك أن قبيلة رولة وزعيمها نوري الشعلان تعاون مع الفرنسيين ونال منهم الاحترام والمرتبات الضخمة، وان فرنسا اشترت له منزلاً في دمشق كان يسكنه من قبل رئيس وزراء العراق سابقاً (قبل ١٩٢٠) ياسين الهاشمي. ويورد مشارقة أن أمين الريحاني حمل حملة شعواء على البدو، فقال معلقاً على علاقتهم بحكام الجزيرة العربية إنهم

(٢٢) Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley, CA: University of California Press, 1986).

(٢٣) مشارقة، **الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي**، ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

«سيف في يد الأمير اليوم وخنجر في ظهره غداً، مجاهدون إذا قيل غنائم متمارضون إذا قيل الجهاد»[٢٤].

إن هذه الجوانب المختلفة لطبيعة التنظيم الاجتماعي البدوي، أكانت متصلة بالعائلة أو الدين أو الطبقات الاجتماعية أو السلطة السياسية، مرتبطة إلى حدّ بعيد بطبيعة البيئة الصحراوية القاسية القاحلة. ولذلك تكوّن القبيلة، في تنظيمها الداخلي وفي علاقاتها بالقبائل الأخرى وبالدولة الحديثة، تكوّناً اجتماعياً طبيعياً، في بيئة تتصف بالندرة والقحط والقسوة. إن هذا التكوّن الطبيعي ينعكس أيضاً على مختلف القيم السائدة التي تنظّم سلوك البدو وتتحكّم بالعلاقات الاجتماعية القبلية.

ثالثاً: القيـم البدويـة

قلنا إن القيم الاجتماعية البدوية مرتبطة بعملية التلاؤم مع بيئة الصحراء ونوعية التنظيم الاجتماعي الذي سبق الحديث عنه. لذلك لا يجوز الحكم على هذه القيم من منظور حضري فنقبلها أو نرفضها على هذا الأساس. من حيث هي قيم بدوية صحراوية، بإمكاننا تصنيفها في ستة اتجاهات قيمية رئيسية هي: قيم العصبية، وقيم الفروسية والشجاعة، وقيم الضيافة والكرم والنجدة، وقيم الحرية والاستقلالية الفردية، وقيم المعيشة، وقيم الحشمة والتعقل.

١ ـ قيـم العصبيـة

أشرنا سابقاً إلى نزعة العصبية عند البدو، وبخاصة كما حدّدها ابن خلدون، ونضيف هنا أن بين أهم القيم المتصلة بها قيم التضامن والتعاضد والتناصر والتماسك الداخلي، والامتثال للأعراف في مواجهة تحديات البيئة ومخاطرها وضرورات تأمين المعيشة في عالم عدائي. وتشمل قيم العصبية أيضاً الافتخار بالنسب، ونصرة القريب، والمساواة بين أفراد القبيلة، وطاعة الأهل والكبار في العمر، والثأر. وفي معرض التحدث عن هذه القيم، كثيراً ما نقول إنها إيجابية، فهي التي مكّنت البدو من التغلب وإنشاء الممالك كما نوّه ابن خلدون، أو إنها سلبية فنردّد أمثلة تقول «انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً» أو أن «النسب قبل الحسب»، أو أنها قيم سامية فنعجب لهذه المساواة والبساطة في حياة البادية.

ويلام البدو لنزوعهم نحو الثأر، فيقول المرزوقي من منظور حضري في هذا المجال: «من أتعس ما يربى عليه الطفل في البادية... المطالبة بالثأر، فإذا اعتُدي

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٨٦.

عليه فلا بدّ من ردّ الاعتداء بمثله، وإلا اعتبر جباناً»[٢٥]. ولكن نعرف من ناحية أخرى أن الثأر ليس مقتصراً على البدو، فهو نزعة واضحة الانتشار تمارسها الأمم والجماعات كما تمارسها القبائل، حتى إنها توصّلت لأن تكون وصية في بعض الأديان والطوائف كالقول العين بالعين، والسنّ بالسنّ، والقتل للقاتل. وفي ما يتعلق بالبدو، يرتبط الثأر بغياب سلطة عليا تنصف المظلوم، وبقدر ما تتوفّر هذه السلطة الحيادية المنصفة وتطبّق القوانين بالتساوي تضعف نزعة الثأر. لذلك نقول إنه في سبيل الحدّ من نزعة الثأر، لا بد من حضور سلطة قوية حيادية منصفة «تعطي كل ذي حق حقه، وتكفل له الحياة والحرية»[٢٦].

وكما بين الأمم كافة التي تعتبر أن الاعتداء على مواطنيها هو اعتداء عليها فتتخذ الإجراءات الضرورية التي تكفل أمنها، يرى البدوي أن الاعتداء على أي فرد من أفراد العشيرة هو اعتداء على العشيرة كلها، فـ «يصبح الاعتداء هذا ماساً بالشرف الشخصي والجماعي، أي أنه يمس العشيرة ككيان معنوي، ومجتمع قائم بذاته»[٢٧].

٢ ـ قيم الفروسية

يجري تشديد خاص في الثقافة البدوية على قيم الفروسية، وتشمل هذه القيم الشجاعة والبأس والبسالة والإقدام، والاعتزاز بالسلاح والخيل، والكبرياء والإباء والرجولة والمروءة والنجدة. وقد اتصلت قيم الفروسية هذه بمهمات تأمين المعيشة وبالغزو والنزاعات القبلية من ناحية، أو بالعكس، من ناحية أخرى، بتوحيد القبائل العربية والفتوحات الإسلامية وتأسيس الدول والأسر الحاكمة والجيوش والحرس الوطني، وبتأمين الحماية للقرى والمدن والقوافل مقابل خوة وهبات وأجور ومدفوعات محدّدة. ومن المعروف أن بعض عائلات الحضر كانت ترسل أبناءها للعيش بين البدو من أجل اكتساب قيم الشجاعة وتحمّل المشاق.

مثل هذه القيم والأعمال المستندة إليها هي التي استدعت ابن خلدون إلى وصف البدو بأن «رزقهم في ظل رماحهم»[٢٨]، كما استدعت علي الوردي أن يقول من منظور حضري، وبشيء من المبالغة، بأن البدو «لا يعرفون من دنياهم غير الفروسية والفخار بالغلبة والتنافس... حياة البادية ليست سوى حياة غزو وحرب ومن العار كل العار على البدوي أن يكسب رزقه بكد يده وعرق جبينه، فهو صاحب

(٢٥) المرزوقي، **مع البدو في حلهم وترحالهم**، ص ٢٨.

(٢٦) أحمد عويدي العبادي، **من القيم والآداب البدوية** (عمان: [د. ن.]، ١٩٧٦)، ص ١٧.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٢٨) ابن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، ج ١، ص ١٩٨.

سيف يغزو به ويدافع به ضد من يغزوه. ولا مكان في البادية لمن هو جبان أو ضعيف»[٢٩].

ويصف جبور الغزو عند البدو بأنه سبيل من سبل العيش، فالبدوي «لا يعرف من الصناعات شيئاً بل إنه يحتقر الصناعات على أنواعها ويحتقر الزراعة كذلك. فالبدوية التي تريد أن تهين أحداً لا تجد نعتاً أشد تحقيراً له من صانع أو فلاح... ولكن كيف يكسب البدوي عيشه؟.. أمامه طريقان لكسب العيش أولهما تربية الماشية... وسبيله الثاني الغزو والسلب، أي الحرب في سبيل الكسب أو في الدفاع عن ماشيته كي لا يسلبها بدو آخرون من قبيلة أخرى»[٣٠]. ولكن الحكومات العربية سنّت قوانين لمنع الغزو، وعمدت إلى تجنيدهم في جيوشها وحرسها الوطني.

٣ ـ قيم الكرم والضيافة

إن فضائل الكرم والضيافة وما يتصل بها من قيم المروءة والنجدة والتضحية هي بين أهم القيم التي يتمسك بها البدو، وهي من القيم التي يعجب بها أهل القرى وأهل المدن ويعتبرونها فضائل كبرى يصعب الاقتداء بها. يقول المرزوقي إن الكرم «صفة طيبة تكاد تكون ملازمة للعربي البدوي»، إذ يتعلمها الطفل فيضع في عقله «أن إكرام الضيف من أوكد الواجبات، وأنه عنوان الرجولة»[٣١].

ثم إن قيم الكرم والضيافة تتصل اتصالاً مباشراً بطبيعة المعيشة في الصحراء، وذلك لأنها «تحل الكثير من مشاكل البدوي: مشكلة صعوبة السفر، الجوع، العطش، العزلة، الأمن. من هنا يرغب كل بدوي أن يجد الإكرام كلما كان في هذا الوضع، لذا فهو يتصوّر نفسه مكان هذا المسافر أو التائه»[٣٢]. ويمكن اعتبار الكرم ظاهرة أخلاقية مضادة لظاهرة الغزو وفرض الخوة، واستجابة لأسئلة من النوع التالي: من يطعم الجائع؟ من يُؤوي التائه في الصحراء؟ من ينجد المظلوم والمُلاحَق؟ كيف التغلب على الوحدة في عالم واسع قفر مستوحش؟

وتتفرع من قيم الكرم والضيافة تقاليد بدوية عدة تتعلق بتصنيف الضيوف وخدمتهم وحمايتهم وواجباتهم، وبنوعية الضيافة ومدتها وأنواعها. من حيث التصنيف، هناك الضيف الحبيب أو العزيز (وله صفوة الضيافة)، والضيف الصديق،

---

(٢٩) علي حسين الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، ص ٢٧٤.

(٣٠) جبور، **البدو والبداوة: صور من حياة البدو في بادية الشام**، ص ٢٧٧.

(٣١) المرزوقي، **مع البدو في حلهم وترحالهم**، ص ٢٩.

(٣٢) العبادي، **من القيم والآداب البدوية**، ص ٦٠.

ورفيق الطريق، وضيف الحسنى (وهو أن يتفضّل شخص على آخر بإنقاذه من مصيبة أو يستر عرضه)، وضيف الحاجة، والضيف الفضولي، والضيف «مَرّاق الطرق»، والضيف المعزب (المعزب هو المضيف، فإذا قدم ضيف وأخذ واجبه ثم جاء ضيف آخر بعده، يعتبر الضيف الأول معزب الثاني، أي يكرمه ويفسح له المجال)، وضيف المالحة... الخ. ومن تقاليد الضيافة إشعال النار في الليل كي يهتدي بها التائهون في الصحراء، وتقديم القهوة، وعدم النعس أمام الضيوف، وعدم رفع الصوت أو الغضب بحضورهم، وعدم الضحك من عيوب الضيف... الخ.

ويتصل بالضيافة تقليد الدخالة أو حماية المستجير، وقد يكون الدخيل صاحب حق مهضوم يطالب بحقوقه، أو ضعيفاً مطارداً، أو لاجئاً سياسياً، أو حتى مجرماً فاراً من العدالة. ويصبح الدخيل في مأمن بعدما يطلب الدخالة، ويعامل معاملة الضيف. وقد تتحوّل الدخالة إلى استلحاق دائم بالقبيلة. وللضيافة أيضاً علاقة بالوجاهة، فكثيراً ما تقاس مكانة الشخص الاجتماعية بقدر ما يقصده الضيوف، ومن هنا ما يمدح به البدوي من أنه «ضَرّاب السيف طَعّام الضيف».

٤ ـ قيم الحرية والاستقلالية الفردية

مقابل عصبية القبيلة وتضامنها والتمسك بالتقاليد والامتثال، يتصف البدوي بالنزوع نحو الاستقلالية الفردية، فيرفض العمل في خدمة الآخر، والمؤسسات والنظم التي تقيّد الإنسان، ويتمسك بحريته وبالإباء والشهامة والتعفف والشرف والأمانة والصدق. من ناحية أخرى، نجد الحضر ينسبون ضعفهم في مجالات العمل الفريقي والتنسيق في ما بينهم إلى تأثرهم بالتراث البدوي، متناسين ما تتصف به القبيلة من قيم التضامن والتعاون بين أفرادها. ولعلنا نفهم مثل هذا التباين في نظرة الحضر إلى البدو إذا ما قارنا بين العصبية البدوية من ناحية، والإصرار البدوي من ناحية أخرى على الاستقلالية، والمحافظة على الكرامة، والتعفف عن الصغائر، وتفضيله التنقل على الاستقرار الذي كثيراً ما يؤدي إلى نزعة من الخضوع تأباها نفسه.

يقول جبور إن البدوي «يحبّ الحريّة والانعتاق من النظم التي تقيّد الإنسان ويحبّ الاستقلال بحيث لا يكون لأحد سلطان عليه، حتّى شيخه فإنه يحترمه إلى حدّ محدود تظلّ معه كرامته محفوظة، ويكنّ له الولاء لأنه رمز عزّته وحريّته، فإذا تجاوز الشيخ الحدّ وجنح إلى الاستبداد خرج البدوي عن طاعته إذا استطاع، أو جابه شيخه ودافع عن حرّيته بما استطاع من الكلام»[٣٣]. وقد برزت هذه الاستقلالية بأجمل صورها ومعانيها في شخصية متعب الهذال في رواية **مدن الملح** لعبد الرحمن منيف.

---

(٣٣) جبور، **البدو والبداوة: صور من حياة البدو في بادية الشام**، ص ٢٤٨.

٥ ـ قيم المعيشة

بين القيم التي تتصل اتصالاً مباشراً بنمط معيشة البدوي اليومية التشديد على تحمل الصعوبات والمشقّات والخشونة، والصبر، وصفاء النفس والبساطة والفطرة وعدم الرغبة بالكثير من المقتنيات التي تثير مخيلة أهل الحضر. في هذا المجال، يشير المرزوقي إلى أن البدو في الجنوب التونسي يدرّبون الطفل على الصبر وقوة التحمّل، ولهم في ذلك وسائل معروفة، منها التنافس في تحمّل الظمأ في الصحراء، والجوع فلا «يسبق الناس إلى الطعام... ولا يتأخر عنهم في الانتهاء منه»[٣٤].

ويتصل بهذه المعيشة في الصحراء تلك الأحلام والتصورات والولع بكل ما يفتقده البدوي من ماء وظل واخضرار ومطر كما سبق وأظهرنا في تصوره للجنة. وهو مولع أيضاً بما يمتلكه فيحب الليل وصفاء السماء والنجوم. وقد تحوّل ولع البدوي بالنجوم وحبه لها إلى علم قائم بذاته.

وهناك في هذا المجال الفكر الجبري الذي هو أقرب ما يكون إلى واقع الصحراء الذي يفرض نفسه على كل شيء. يعيش البدو معرَّضين لهيمنة الطبيعة وقسوتها فلا يجدون أنهم يمتلكون القدرة على السيطرة على قواها التي تتحكّم بحياتهم وتفرض عليهم نظامها الخاص، فيرى البدوي نفسه جزءاً لا يتجزأ من هذا النظام العام ويتلاءم معه من دون كثير من التساؤل المشكّك بقدرته الهائلة. إنه، بذلك، تعبير وجزء من حركة الحياة والأشياء في عالم رحب لا حدود له تاريخياً (أي قبل اكتشاف النفط) سوى من حيث ندرة موارد الحياة.

٦ ـ قيم الحشمة والتعقل

بين أهم ما توصّلت إليه ليلى أبو لغد في دراستها لأولاد علي في صحراء مصر الغربية التفاوت الكبير بين الخطاب العادي في الحياة اليومية والخطاب الشعري. في الخطاب العادي، يكبت البدوي مشاعره وعواطفه ويؤكد على عقلانية صارمة. أما في الخطاب الشعري، الذي هو شعر شعبي عامي غنائي، فيعبّر الرجال والنساء عن مشاعر الحب والخيانة والحزن والشفقة والرحمة والأمل واليأس والإحباط، وغيرها من المشاعر التي يرى فيها البدوي في حياته اليومية تعبيراً عن ضعف يرفض الاعتراف به. في الوقت الذي يرفض الاعتراف بالهزيمة في الخطاب العادي ويصر على إخفاء مشاعره وكبتها، لا يبخل بالتعبير عن ذلك في الخطاب الشعري فينفّس عن نفسه ويكشف عن مكبوتاته، حين يغني في حضور الآخرين أو غيابهم من دون فارق:

شجيرات خاطري من اليأس
زمان ماتو عروقها.

---

(٣٤) المرزوقي، **مع البدو في حلهم وترحالهم**، ص ٢٨.

أو تغنّي امرأة فارقت حبيبها:

ليلة فراق العزيز

غطاط، لا نجوم ولا قمر

في مثل هذا الشعر وغيره[٣٥]، وفي الشعر ورواية الحكايات فقط، يستطيع أهل البادية أن يعبّروا عن مشاعر الضعف التي تتعارض مع قيم الحشمة والتعقل والشرف التي تشدّد عليها الثقافة البدوية. في الشعر والقصص يعبّر البدوي أو البدوية عن مشاعر الحب بين المرأة والرجل، في ثقافة تقوم على علاقات القربى العائلية والزواج المدبّر وأولوية زواج المرأة من ابن العم. فيما تنسجم اللغة العادية مع التقاليد والقواعد المقبولة، يتجاوز الشعر المحظورات ويعبّر عن المكنونات الداخلية الحميمة. بكلام آخر، الشعر، كما الحكاية، لغة ما هو حميم وداخلي وخاص وذاتي، على عكس الخطاب العادي الذي يصرّ على التعقل وكبت المشاعر وما هو عادي ومألوف ومتوقّع ومقبول من الجماعة.

هنا أيضاً يذكر جبور أن فن الشعر وسرد القصص لا تعرفه البادية إلا عن طريق السماع والرواية الشفهية، وبذلك يكون من السهل أن يفقد الكثير منه. وهو فن خاص بالبادية، فهو متفق مع روح البادية من نخوة وكرم ومغامرة وتحمل المشاق والأخطار. والقصص بحسب جبور «على نوعين رئيسيين: واقعي يمثل حياة البدو المألوفة أيام الغارات والغزو والتنازع على الماء والكلأ... وخيالي يلعب فيه الحب دوراً وتشترك فيه المرأة بنصيب. وكلا النوعين... يتصل أحياناً بفن القصيد... ولما كان الشعر في القصص القديم لحمة لنسيجه، هكذا نرى القصيد البدوي اليوم يدخل في كثير من قصص البادية»[٣٦].

هذه هي بعض القيم السائدة في الثقافة البدوية، وهي قيم متصلة ببيئة صحراوية ونمط المعيشة المتبع فيها، فلا يجوز النظر إليها والكلام حولها وتصنيفها كحسنات أو سيئات من منظورَي أهل القرى أو أهل الحضر. هذا ما نتعرض له تفصيلاً حين نبحث في طبيعة العلاقات بين البداوة والفلاحة والحضارة، في خاتمة هذا القسم من الكتاب حول أنماط المعيشة.

يبقى أن نشير إلى جوانب ثقافية تتعلق بمثل هذه القيم كما تتجلى في بعض أمثال البادية الشعبية، والقيم المتعلقة بوضع المرأة البدوية بالمقارنة مع المرأة الحضرية.

---

(٣٥) Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, chaps. 6-8.

(٣٦) جبور، **البدو والبداوة: صور من حياة البدو في بادية الشام**، ص ٣٢٥ ـ ٣٢٦.

بين أمثال البدو (كما وردت في كتاب مشارقة) ما يلي:

«إضرْبْ العِيرْ يسْتأدب الفهد» (العير: الحمار. يستأدب: يزدجر)، و«أكرم منْ الذّواري» (الذواري: الذاريات وهي الرياح التي تذرو ما يعترضها في هبوبها من هشيم وتراب وما إلى ذلك، وقد ضربوا بها المثل في الكرم، لأنها تجلب السحاب والمطر، وتلقح الزرع والشجر، وتكون عنوان خير عميم)، و«بَغِينا غَنَمهم وخذوا أبعارنا» (أبعار: جمال)، و«تبغي أُمها وتبغي الرَّجُل» (تريد أن تبقى أمها قربها، كما أنها تريد أن تظل قريبة من زوجها. يضرب مثلاً لمن يرغب في الجمع بين شيئين يتعذر جمعهما أو يستحيل)، و«الجمل ما يشوف سَنَامَه» (يضرب مثلاً لمن لا يرى عيوبه)، و«الحُرّ يشبع بمخلابه» (الحر الباشق وهو من الطيور الجارحة. يضرب مثلاً للحث على السعي في سبيل الرزق)، و«حْلُوم ليل» (حلوم: أحلام ليل. يضرب مثلاً لمن يكون بعيداً عن الواقع)، و«الخِفّ رحمة» (الخف: قلة المتاع والأعباء. معنى المثل قليل الأعباء مرتاح وميسور)، و«ذياب عليها ثياب» (يضرب لمن يخفي حقيقته)، و«شُدُّوا يا قوم انزلوا يا قوم» (يضرب مثلاً لإصدار الأوامر المتناقضة في حين واحد)، و«ناقة الحج كراها ذبح» (كراها: أجرها. إن الناقة التي يمتطيها صاحبها إلى الحج، جزاؤها عنده أن يذبحها فور عودته من الحج. يضرب لمن يجزي على الإحسان سوءاً).

وبين المقارنات الشديدة الدلالة لوضع المرأة البدوية والمرأة الحضرية دراسة ميدانية قامت بها نجلاء حمادة في منطقة وادي البقاع وبعض المدن اللبنانية مثل بيروت وطرابلس وصيدا. وقد اكتشفت من خلال هذه الدراسة أن هناك أوجه اختلاف أساسية بين النساء اللواتي يعشن في بيئة بدوية وأولئك اللواتي يعشن في المدن. بين النتائج التي توصّلت إليها أن بيئة البادية تسمح للمرأة البدوية بالتمتع بالاستقلالية والحرية في حياتها الزوجية أكثر من تلك التي تتمتع بها المرأة الحضرية. إن الزوجة البدوية أقل تبعية لزوجها اقتصادياً ومعنوياً وأقل اعتماداً عليه، لشدة وثوق علاقتها بعائلة المنشأ التي تنتمي إليها والتي تظل على علاقة وثيقة بها. فيما يقوم «هيكل علاقات نساء المدن... على الموقع المحوري للزوج في حياتهن»، تبين من هذه الدراسة أن أسلوب حياة البادية وظروفها وقيمها «تجعل المرأة ترى نفسها كابنة لعشيرتها مشجعة إياها على الاستمرار في الارتباط بأسرتها الأصلية... مما يضمن لها هوية ثابتة»[٣٧].

(٣٧) نجلاء حمادة، معد، **القيم والانتماء النفسي عند البدوية وابنة المدينة: تحليل مقارن، دراسة ميدانية (وادي البقاع، لبنان)**، سلسلة دراسات عن المرأة العربية والتنمية؛ ٢٦ (نيويورك: الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، ١٩٩٧)، ص ١٨ ـ ٢٠.

رابعاً: التحوّلات في حياة البادية

بعد تناول مسائل تتعلّق بتصنيف البدو والتنظيم الاجتماعي والقيم السائدة في البادية، يجدر بنا أن نشير باختصار إلى طبيعة التحوّلات التي تحدث في حياة البادية وأنماط معيشتها نتيجة للتطورات التحديثية التي تتعرّض إليها على مختلف الصعد. وقد جاءت بعض التحوّلات نتيجة لمحاولات مدروسة من قبل عدد من الحكومات العربية بالتعاون مع مؤسسات عالمية لتوطين البدو واستقرارهم في القرى أو المدن. وقد نجحت بعض هذه المشاريع جزئياً، كما أخفق بعضها الآخر.

يقول المرزوقي في مقدمة كتابه **مع البدو في حلّهم وترحالهم**، الذي يظهر واضحاً أنه لا يميّز فيه بدقة بين نمط البداوة ونمط الفلاحة في القرى، متابعاً التقليد الخلدوني وما هو سائد في المغرب من هذه الناحية: «لقد كنت أتردد على الجنوب سنوياً تقريباً، وهالني ما رأيت من اكتساح الحضارة السريع لجميع مظاهر البداوة وتقاليدها عاماً بعد عام، واشتدت سرعة اختفاء تلك التقاليد بعد الاستقلال السياسي للشعب التونسي، إذ مال الناس للاستقرار في قراهم واستمرأوا ممارسة المهن الحضرية، من تجارة وصناعة وزراعة، وأمت أطفالهم ذكوراً وإناثاً المدارس... وغزت الكهرباء والطرق المعبدة قراهم، وكان لهذا التحوّل السريع أثره البالغ في اختفاء جميع التقاليد القديمة»، ويضيف من منظور التمني الحضري، متحدثاً عن «تحويل شعب بدوي جاهل، إلى شعب متحضر مستنير»[38].

وحين يتحدث عن تقاليد الزواج التي هي بين أكثر التقاليد مقاومة للتحوّل، يقول المرزوقي بلهجة اعتذارية أن هذه التقاليد تختص «بفترة ما قبل الحرب العالمية الأخيرة، إذ إن هذه الحرب كان لها أثر ظاهر في تحويل البوادي من حياة التبدي والتنقل، إلى حياة الاستقرار في القرى، أو الانحياز إلى المدن الكبرى طلباً للعيش. فالبادية التي كانت تزخر بقطعان الماشية، وبالحقول الزراعية، انتهت حياتها الأولى، واستقبل أهلها حياة ثانية، بحكمة يقظة الشعب، وتنبهه إلى أن الحياة الحاضرة تتطلب التعليم والاستقرار والتطور مع العصر. وهكذا أقبل البدو على المدن..»[39].

وبكلام مشابه، تتوصّل دراسةٌ حول البدو في الأردن من زاوية حضرية إلى أنهم يستقرون بسرعة هائلة، فلن يمضي وقت طويل، بحسب هذه الدراسة، حتى تصبح «القبائل البدوية في الأردن شيئاً من الماضي»، وذلك نتيجة «للتخطيط ولقوى الحداثة التي لا تقاوم. وليس للبدو الكثير من الاختيار... أحببنا ذلك أم لم نحب، وأحب

---

(٣٨) المرزوقي، **مع البدو في حلهم وترحالهم**، ص ٧ ـ ٨.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٩.

البدوي ذلك أم لم يحب، فإن سيارة اللندروفر والطائرة سبقتا الجمل»[٤٠]. ومهما بدت قسوة هذا الكلام، فإن من أطرف الصور في هذا المجال ما يظهر في الصحف والمجلات من صور لعربة «بيك آب» تنقل جملاً.

على عكس ذلك تقريباً، يقول سعد الدين ابراهيم إن التحول الذي حدث في حياة البداوة هو تحول سطحي، فالبدوي أصبح «مُمَكْنناً» (Mechanized) بمعنى أن عربات النقل ومختلف أنواع السيارات أصبحت من لوازم «أهل الخيام»، فكان لها تأثير هائل في حياتهم، «وفتحت آفاقاً ثقافية واقتصادية جديدة» أمامهم. بالإضافة إلى ذلك، جاءت اهتمامات الحكومات العربية بتوطين البدو، ولكن الجهود المبذولة لإدماج البدو في القطاعات الحديثة من المجتمع السعودي نجحت «في مجالين اثنين فقط، هما: العمل في حقول النفط، والتجنيد في صفوف الحرس الوطني السعودي. غير أن الفرد البدوي في كلتا الحالتين، ما زال مرتبطاً ارتباطاً شديداً بقبيلته، وبأسلوبها البدوي في الحياة... وطبيعي أن البعض منهم يختار حياة الاستقرار الدائمة، ولكن ذلك ما زال هو الاستثناء... إن الخيمة والجمل والغنم والفرس والسيف لا تزال جميعاً هناك، ولكن يوجد، فوق ذلك، السيارة والراديو والمدفع والرشاش. ولا يزال البدو يجوبون الصحراء العربية الواسعة... ولا يزال قطيع الماشية هو القاعدة الاقتصادية الرئيسية للبدو... إن البدو، شأنهم شأن الجماعات الأخرى، يناضلون في صمت للحفاظ على أسلوبهم في الحياة في مواجهة التكنولوجيات الجديدة، وأساليب الإنتاج الجديدة، والقوى الاقتصادية الجديدة»[٤١].

إزاء بعض التضارب في وجهات النظر هذه، يمكننا الاستنتاج أن واقع التحول في حياة البادية هو بين بين. بكلام آخر، إن حياة البادية بأسلوب معيشتها الخاص ما زالت قائمة إلى حد بعيد، غير أن تحوّلات أساسية تحدث فعلاً، وان هذه التحوّلات ستكون أكثر تجذراً في المستقبل. من هنا ما توصّل إليه وليم لانكستر في دراسته لعشيرة رولة، ولآل الشعلان بالذات، من أن بعضهم بدأوا يشعرون «أنهم وصلوا إلى نهاية الطريق... وأن العشيرة ستنهار في معركتها مع الحداثة. وهناك قلة تشعر أنهم قبل انهيارهم، يكون من الأفضل أن يتحدّوا الحداثة عسكرياً ويتلاشوا في وهج العز. وهناك البعض الآخر ممن يشعرون أن لا علاقة لهم بما يحدث وما عليهم إلا أن يستمروا بممارسة حياتهم الخاصة. ولكن النافذين والمعتَبرين من آل شعلان (والعشيرة

---

(٤٠) Kamel Abu Jaber [et al.], *Bedouin of Jordan: A People in Transition* (Amman: Royal Scientific Society Press, 1978), pp. 5-7.

(٤١) سعد الدين ابراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٢٤ ـ ٢٧.

ككل) يدركون أنهم قادرون على مزيد من التلاؤم وينشطون باحثين عن الوسائل التي تمكّنهم من ذلك»[٤٢].

وأظهر جبرائيل جبور أن مزيداً من التطور قد حدث فعلاً، فيحدثنا كيف أن السلطات في أكثر الأقطار العربية أخذت تعمل على تحضير القبائل البدوية، ومن الحكومات من جعلت ذلك هدفاً من أهداف سياستها. ومن مظاهر التطور، بحسب ما ذهب إليه جبور، توفّر وسائل النقل التي سهّلت قيام اتصال أوثق بحياة الحضر وأساليب عيشهم والأخذ ببعضها. وبين أهم مظاهر التطور انقطاع البدو عن الغزو، الأمر الذي كان قد ظلّ مألوفاً إلى أوائل الأربعينيات حين أخذت السلطات الحاكمة تضع المراسيم لمنعها، وتدرج في مواد دساتيرها بنوداً لتحضير البدو كما فعلت سوريا مثلاً حين صدر الدستور السوري الجديد في عام ١٩٥٠، وقد فرض أحد بنوده على الحكومة العمل على تحضير البدو.

وأشار جبور إلى أن الملك عبد العزيز آل سعود كان أول من سعى إلى إيقاف المغازي ومنعها، وتبع ذلك محاولات إلى انخراط الكثير من شباب البدو في الجندية وخدمة الدولة، فأصبح منهم كتائب عشائرية تساعد على حفظ الأمن، وكانت قد تألفت في الأردن منذ عام ١٩٢٧ قوة البادية والصحراء. يضاف إلى هذه المظاهر الجديدة استقرار بعض البدو في المزارع ونزولهم في بيوت من لبن أو حجر، ولكن كثيراً ما كانت تنصب الخيام قرب هذه البيوت. كذلك عملت الحكومات على انخراط البدو في المدارس، وعلى تشغيلهم في شركات النفط مما ساعد على توطينهم وتدريبهم في اختصاصات مختلفة. وقد رافق ذلك انصراف أكثر البدو عن تربية الخيل والإبل، فختم جبور كلامه في هذا الموضوع بالإشارة إلى أنه مهما حاولت السلطات في البلاد العربية أن تقضي على البداوة فلن يتم لها ذلك ما دام هناك الصحاري والبوادي[٤٣].

من أجل ذلك كله، يظل مصير البداوة مرتبطاً بمصير البادية.

---

(٤٢) Lancaster, *The Rwala Bedouin Today*, p. 131.

(٤٣) جبور، البدو والبداوة: صور من حياة البدو في بادية الشام، ص ٤٠٦ ـ ٤١٦.

الفصل الخامس

الفلاحة وحياة القرية

أهملت الدراسات الاجتماعية والتاريخية، وبخاصة الكلاسيكية منها، نمط المعيشة الفلاحية في القرى بالمقارنة مع البداوة والحضارة، وكثيراً ما تم التعامل معها على أنها ملحقة بواحدة منهما. جاء ذكر أهل الفلاحة عابراً في مقدمة ابن خلدون التي أشار فيها إلى «من ينتحل الفلح من الغراسة والزراعة» في معرض حديثه عن «أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش»[1]، وذكر أن أهل الفلاحة تعلموا الانتساب إلى القرى حيث يكثر الاختلاط[2].

وفي فصل من **المقدمة** حول وجوه المعاش وأصنافه ومذاهبه، ذكر ابن خلدون أنّ تحصيل الرزق وكسبه إما أن يكون «بأخذه من يد الغير وانتزاعه بالاقتدار عليه»، وإما أن يكون «من الحيوان الوحشيّ باقتناصه ويسمى اصطياداً»، وإما أن يكون «من الحيوان الدّاجن باستخراج فضوله»، أو يكون من النبات في الزّرع والشّجر بالقيام عليه وإعداده لاستخراج ثمرته، ويسمي هذا كله فلحاً، وإما أن يكون من الصنائع أو البضائع. «فهذه وجوه المعاش وأصنافه، . . . وأما الفلاحة فهي بسيطة وطبيعيّة فطرية، لا تحتاج إلى نظر ولا علم، ولهذا تنسب في الخليقة إلى آدم أبي البشرية. . . إشارة إلى أنّها أقدم وجوه المعاش وأنسبها إلى الطّبيعة»[3]. ويقول ابن خلدون أيضاً «إنّ الفلاحة من معاش المستضعفين. . . وذلك لأنه أصل في الطبيعة وبسيط في منحاه، ولذلك لا تجده ينتحله أحد من أهل الحضر في الغالب، ولا من المترفين.

---

(1) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة: **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ج ١، ص ١٦٥.

(2) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٦.

(3) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٦٢.

ويختصّ منتحله بالمذلّة. قال ﷺ، وقد رأى السكة ببعض دور الأنصار: «ما دخلت هذه دار قوم إلا دخله الذل»[4].

ومع هذا ساد نمط المعيشة ـ الريفي ـ الزراعي ـ القروي المجتمع العربي لزمن طويل، وبخاصة في بلدان مثل مصر والسودان واليمن، كما وجد مع أنماط المعيشة الأخرى في الهلال الخصيب والمغرب الكبير. وارتبطت حياة أهل الريف بالأرض، فتمحورت حول الحقول والمراعي والبيوت أو العائلات الممتدة ومزارات الأولياء وبيوت العبادة والساحات العامة وتداخل العلاقات الأولية الشخصية الوثيقة. وقد استبطن أهل الفلاحة قيم الخصب والصبر والأخوة والانكفاء على الجذور، فمارسوا تقاليدهم ممارسة طقوسية كممارستهم للفصول.

كانت القرية حتى الأربعينيات من القرن العشرين ـ وربما ما تزال في بعض الحالات رغم الهجرة إلى المدينة، فتساوت «ريفنة المدن» بـ «مدننة القرى» ـ مركز الجاذبية في حياة غالبية سكان البلدان العربية. حتى ذلك الوقت كان ثلاثة أرباع سكان الوطن العربي هم من الفلاحين أو سكان القرى الريفية[5]. ومنذ ذلك الحين أخذت نسبة أهل الريف من مجموع سكان الوطن العربي بالانخفاض فوصلت في مطلع الثمانينيات إلى حوالى ٥٥ بالمئة، واستمرت بعد ذلك بالانخفاض التدريجي، وما تزال، حتى تكاد تتداعى الكثير من الحواجز والفجوات بين القرية والمدينة.

وتتفاوت نسبة أهل الريف من بلد عربي إلى آخر، فتدلّ الإحصاءات في نهاية القرن العشرين على أن نسبة سكان الريف تزيد على ٦٠ بالمئة في كل من السودان والصومال واليمن، وعلى ٥٠ بالمئة في مصر والمغرب، وعلى ٤٠ بالمئة في كل من سوريا والجزائر وموريتانيا، وعلى ٣٠ بالمئة في تونس، وعلى ٢٠ بالمئة في العراق والأردن وعُمان، وعلى ١٠ بالمئة في لبنان وليبيا والسعودية، وهي دون العشرين بالمائة في كل من جيبوتي والإمارات العربية المتحدة وليبيا ولبنان، ودون عشرة بالمائة في البحرين وقطر والكويت[6].

وللتمثيل على انخفاض نسبة سكان الريف منذ مطلع الستينيات إلى مطلع

---

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٧٥.

(٥) Afif I. Tannous: «Social Change in an Arab Village,» *American Sociological Review*, vol. 6, no. 5 (October 1941); «Group Behavior in the Village Community of Lebanon,» *American Journal of Sociology*, vol. 48, no. 2 (September 1942), and «Emigration: A Force of Social Change in an Arab Village,» *Rural Sociology*, vol. 7 (1952).

(٦) United Nations Development Programme [UNDP], *Human Development Report, 1996* (Oxford: Oxford University Press, 1996).

التسعينيات، إلى نهاية القرن العشرين، قدّر مصدر الأمم المتحدة في **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٦** ان هذه النسبة انخفضت في مصر خلال هذه الفترات بالتتابع من ٦٨ بالمئة إلى ٥٦ بالمئة ثم إلى ٥٤ بالمئة، وفي السودان من ٩٠ بالمئة إلى ٧٦ بالمئة ثم إلى ٧٣ بالمئة، وفي اليمن من ٩١ بالمئة إلى ٦٨ بالمئة ثم إلى ٦٢ بالمئة، وفي الجزائر من ٧٠ بالمئة إلى ٤٦ بالمئة ثم إلى ٤٠ بالمئة، وفي تونس من ٦٤ بالمئة إلى ٤٤ بالمئة ثم إلى ٤٠ بالمئة، وفي المغرب من ٧١ بالمئة إلى ٥٣ بالمئة ثم إلى ٤٩ بالمئة، وفي سوريا من ٦٣ بالمئة إلى ٤٩ بالمئة ثم إلى ٤٥ بالمئة، وفي لبنان من ٦٠ بالمئة إلى ١٤ بالمئة ثم إلى ١٠ بالمئة، وفي العراق من ٥٧ بالمئة إلى ٢٦ بالمئة ثم إلى ٢٣ بالمئة، وفي الإمارات العربية المتحدة من ٦٠ بالمئة إلى ١٧ بالمئة ثم إلى ١٤ بالمئة، وفي السعودية من ٧٠ بالمئة إلى ٢١ بالمئة ثم إلى ١٨ بالمئة. أما في البلدان العربية الأخرى التي كان سكان المدينة في الأصل يشكلون الأغلبية فيها، فقد ازدادت هذه النسبة من مطلع الستينيات إلى مطلع التسعينيات إلى نهاية القرن في البحرين من ٨٢ بالمئة إلى ٨٩ بالمئة ثم إلى ٩٢ بالمئة، وفي قطر من ٧٢ بالمئة إلى ٩١ بالمئة ثم إلى ٩٣ بالمئة، وفي الكويت من ٧٢ بالمئة إلى ٩٧ بالمئة ثم إلى ٩٨ بالمئة.

رغم هذه التحولات، ما يزال الطابع الريفي يسود حياة عدد من المجتمعات العربية. وقد يكون كلام جمال حمدان في مطلع السبعينيات ما يزال صحيحاً حتى الوقت الحاضر، في العقد الأخير من القرن العشرين. قال في ذلك الوقت ان مصر «إقليم زراعي متجانس»، وان «الزراعة هي بذرة ونواة مصر المعاصرة بكل ما تعني اقتصادياً وحضارياً»[٧]. ولا يقلّل من أهمية ذلك استمرار تضخم القاهرة وأن مصر مجتمع حكومي بيروقراطي مركزي حتى تُسمّى القاهرة «مصر». وقد كان الهلال الخصيب لقرون عديدة منطقة زراعية إلى جانب كونه مركزاً تجارياً عالمياً، كما يمكن إطلاق التعميم نفسه على المغرب العربي الكبير.

وأشرنا إلى وجود عمليتين متناقضتين في علاقة القرية بالمدينة: إحداهما هذه الهجرة المتزايدة من الريف إلى المدن، كما سنرى في قسم لاحق من هذا الفصل، فنشأت من ذلك ظاهرة «ريفنة المدينة». وثانيهما على العكس من ذلك، تأثرُ القرى بالكثير من عادات المدينة وظواهرها، مما هدّد بزوال حضارة القرية، كما جاء في كتاب أنيس فريحة الذي يحمل هذا الاسم. وقد أظهرتُ في روايتي **إنانة والنهر**[٨] ان المدينة أخذت تغزو القرية، حتى ليمكن الحديث عن عملية «مدننة الريف». إن عملية

---

(٧) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠)، ص ٢٨٨.

(٨) حليم بركات، **إنانة والنهر، رواية** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٥).

الاندماج مستمرة أكان من حيث الهجرة واختلاط السكان وسهولة المواصلات أو من حيث تحوّل العمل من طابع جماعي مشترك قوامه العائلة إلى طابع التوظيف الفردي، وبخاصة التوظيف في مؤسسات الدولة التي يضاف إليها مزيد منه في الشركات والمؤسسات الخاصة. ورغم هذا الاندماج التدريجي، ما تزال هناك فوارق حادة بين القرية والمدينة في الواقع المعيش كما في وعينا لهذا الواقع.

نظر باقر سلمان النجار في تأثيرات عوامل النفط والتكنولوجيا والعمران والثقافة في القرى البحرينية، مما أحدث خللاً في عناصر بنائها، وصنّفها من حيث مدى اندماجها في الحياة المدينية والامتداد العمراني إلى خمسة نماذج: في الشكل **الأول** توسّعت المدينة محوّلة الكثير من الأراضي الزراعية حولها إلى تجمعات سكنية، فاندمجت عدة قرى كلياً في المناطق الميتروبولية، كما أن بعضها تم تطويقها بالمناطق العمرانية الجديدة، وكان أن فقدت هذه القرى شخصيتها. أما النموذج **الثاني** فهو تلك القرى التي تبتعد بعض الشيء عن المراكز المدينية، وقد تعرضت لنزوح مديني كبير باتجاهها، ويتحدّر هؤلاء النازحون من الأصول الطبقية الوسطى. وتتألف الشكل **الثالث** من القرى الكبيرة التي احتوت القرى الصغيرة المجاورة لها. أما الشكل **الرابع** من القرية الحضرية فتمثله التجمعات السكنية الجديدة حيث تجاور المدينة الجديدة القرية القديمة. ويتمثل الشكل **الخامس** بتلك القرى التي لم تختبر زحفاً سكانياً مدينياً إليها، إلا ان سكانها توجّهوا نحو تشييد بيوتهم على الطراز العمراني الحديث[٩].

ومن أجل إعطاء صورة واضحة ومفصّلة حول نمط المعيشة الفلاحي في القرية واختلافه عن نمطي المعيشة في البادية والمدينة، نتناول تباعاً الجوانب التالية: التنظيم الاجتماعي في القرية، القيم والتقاليد الريفية، والهجرة إلى المدينة والخارج.

أولاً: التنظيم الاجتماعي في القرية

يتخذ أهل الفلاحة طابعهم الخاص من الزراعة والرعي، أو من خلال علاقاتهم التاريخية بالأرض الزراعية ومهمات العناية بها واستثمارها، تماماً كما يتخذ البدو طابعهم المتفرد الناجم عن التكيف مع الصحراء. وعلى عكس ما يعتبر البدوي أن «الذل في الأرض»، يؤمن القروي إيماناً راسخاً وحتى أعماق لاوعيه بأن «الكرامة في الأرض» وأن الفلاح يفقد سيطرته على مصيره حين يفقد ملكيته وسيطرته على الأرض. إنها مورد رزقه، ومصدر اعتزازه وطموحاته وآماله ومكانته الاجتماعية، بل هي محور علاقاته، ومقر جذوره في الحياة والممات. ولعل الفلاح يخاف أن يفقد

(٩) باقر سلمان النجار، «التكنولوجيا والعمران والثقافة في القرية البحرينية،» **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية**، السنة ١٨، «العدد ٦٨ (١٩٩٣).

الأرض كما لو أنه يفقد حياته. وهو على ما أظن أقل خوفاً من الموت بالمقارنة مع البدوي والحضري، وذلك لسبب رئيسي يتعلّق بنظرته إلى الموت على أنه استمرار في الأرض. ولهذا يمكن أن نعيد أصول مفاهيم الثبات والخلود والبعث من الموت وتجدّد الحياة إلى أصولها في حياة الفلاحة المرتبطة بالخصب والفصول.

وتستدعي دراسة التنظيم الاجتماعي البحث في العلاقة الحميمة بين الفلاح والأرض، وفي أمور مهمة أخرى من بينها: ١ ـ نوعية الملكية، ٢ ـ الوضع الطبقي نتيجة للتفاوت في ملكية الأرض وتوزيعها، ٣ ـ الوحدة الإنتاجية المتمحورة حول الأسرة والعائلة الممتدة بالذات، ٤ ـ وتمايز الحياة الدينية على صعيد السلوك والمعتقدات والعلاقة بالمؤسسات الدينية الرسمية عما هي عليه في كل من المدينة والبادية، ٥ ـ ونوعية الزراعة وعلاقة الفلاحين بالدولة المركزية وتكوّن البنية السياسية في القرية.

١ ـ بالنسبة لنوعية الملكية، عرف الريف في تاريخه المعاصر على الأقل خمسة أنواع رئيسية هي: الأرض الملك، الأرض الأميرية، الأرض الوقف، الأرض المشاع، الأرض الموات.

أ ـ الأرض الملك، هي أملاك خاصة يتصرف بها صاحبها ويستغلها كيف شاء في إطار القوانين المرعية. وقد ساد هذا النوع منذ منتصف القرن التاسع عشر، إذ كان الملك قبل ذلك يُعتر قانونياً ومن حيث المبدأ ملكاً للدولة أو الحاكم. يذكر عالم الاجتماع المصري محمود عودة أنه منذ عهود الأسر الفرعونية الحاكمة إلى عهد محمد علي وحتى الاحتلال البريطاني، كانت الأرض هي القاعدة الأساسية للثروة المصرية وكانت «ملكاً للحاكم المطلق»[١٠].

ويذكر محمود عودة أيضاً أن ملكية الدولة المباشرة للأرض كانت قد ضعفت خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر، عندما اتسع نفوذ المماليك ولدى ظهور نظام الالتزام والإقطاع. وبعد أن أصبح محمد علي والياً على مصر ألغى هذا النظام فأصبحت العلاقة بين الدولة والفلاحين علاقة مباشرة. بذلك بدأت تبعية الفلاح المصري مع «خضوعه الشخصي لكل من الدولة المركزية وكبار الملاك المحليين تتخذ أشكالاً معقّدة»[١١]. ورافق هذه التحوّلات تعاظم تغلغل الرأسمال الأجنبي والمحلي، وتوجّه الاقتصاد الزراعي لإنتاج المحصول الواحد وارتباطه بنظام اقتصاد السوق العالمي.

---

(١٠) محمود عودة، **الفلاحون والدولة: دراسة في أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعي للقرية المصرية**، سلسلة علم الاجتماع المعاصر؛ الكتاب ٢٨ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٠)، ص ١٠٨.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

ب ـ الأرض الأميرية، وهي ممتلكات تابعة للدولة، تشمل عادة الأحراج وغيرها من الأراضي التي قد يتمّ تأجيرها للفلاحين لفترات محدّدة، فتكون بذلك استمراراً لنظام الالتزام الذي ألغي في أوائل القرن التاسع عشر، واستعيض منه بإشراف الدولة المباشر على هذه الممتلكات.

ج ـ الأرض الوقف أو ما يعرف بالحبوس في المغرب العربي، وهي الأرض المرصدة لجهة يحدّدها المالك الأصلي. وقد استفادت المؤسسات الدينية أكثر ما يكون من هذا النظام، فتحوّلت في بعض الحالات إلى مؤسسات غنية على حساب جموع فقيرة غفيرة من الفلاحين المؤمنين.

د ـ الأرض المشاع، وهي ملك عام للقرية، وتكون بتصرف مجموع السكان، وتشمل عادة المراعي والساحات والبيادر وما أشبه.

هـ ـ الأرض الموات، وهي أراضٍ مهجورة مهملة غير قابلة للاستغلال وبعيدة عن المناطق السكنية[١٢].

إن لأشكال ملكية الأراضي هذه تاريخها البعيد. يذكر عبد الله ابراهيم سعيد في دراسة له حول هذا الموضوع ان وراء هذا التنوّع الشديد تمركُز ملكية الأرض في يد الدولة أو الحاكم، وذلك منذ الفتح العربي الإسلامي لليمن والعراق ومصر وبلاد الشام، وبدء الصراع للاستئثار بفائض ريع الأرض وتكوين طبقة أرستقراطية، ولا سيّما منذ عهد الخليفة عثمان بن عفان. أما المبدأ الأساسي وراء ذلك فيقوم على اعتبار الأراضي ملكاً للأمة المثلة بالخليفة، فكان الخلفاء الراشدون يشرفون على جباية الخراج واقتطاع بعض الأراضي من أملاكها ومنحها للقادة والأسياد والأنصار والمؤيدين يمارسون عليها امتيازات المالك دون أي حق من حقوق السيادة والوراثة. وتطورت هذه الأعراف في العصر الأموي والعباسي والعثماني، فساهم العباسيون في تكوين الشروط الملائمة لانتقال الملكية إلى نوع من الملكيات الخاصة الوراثية تمنح لقواد الجند وكبار موظفي الدولة وحاشية الخليفة بحيث أصبح الإقطاع يشمل حقّ التصرّف بالأرض ومن عليها. وورث العثمانيون هذا النظام الإقطاعي شبه العسكري، وطبّقوا على ملكية الأراضي الشرع الإسلامي بجعل خمسها لبيت المال أو أراضيَ أميرية، ووزعوا أربعة أخماسها الباقية على المجاهدين العثمانيين. ووزعت بعض أراضي الدولة كإقطاعات عسكرية عرفت بالتيمار مقابل الالتزام بالخدمة الحربية، أو إقطاعات مؤقتة وتفويض لجباية الضرائب وفرض سطوة الدولة على الفلاحين وتشغيلهم في زراعة

---

(١٢) للاطلاع على مختلف أنواع هذه الملكيات في قرية محددة، انظر: Richard T. Antoun, *Arab Village: A Social Structural Study of Transjordanian Peasant Community*, Indiana University Social Science Series; v. 29 (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1972), pp. 19-20.

الأراضي. وباعتماد نظام الالتزام أفسحت الدولة أمام العائلات المحلية مجال التسلط في مناطق نفوذها[١٣].

٢ ـ فيما تتصف الحياة الاجتماعية في البادية بالميل نحو المساواة بين أفرادها، تبدأ الاختلافات الطبقية بالتبلور في القرى نتيجة للتفاوت الكبير في توزيع الممتلكات. ويمكن أن نقول هنا باختصار، على أن نتناول الطبقات الاجتماعية في فصل خاص لاحق، إن المجتمع الريفي انقسم تقليدياً، كما في مصر، «إلى أقلية تملك ولا تعمل وأغلبية تعمل ولا تملك»[١٤]. ويمكن اختزال جوهر هذا النظام الطبقي بأنه هرمي البنية. وفي سبيل إعطاء مثل حسيّ على ذلك، نذكر أنه قبل ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ في مصر كانت الأراضي الزراعية موزّعة كما يلي:

من بين الملايين الخمسة إلى الستة من الأفدنة التي كانت تمثل رقعة مصر القابلة للزراعة، كان نحو مليون فدان ملكاً للأسرة المالكة، وحوالى مليون آخر لطبقة الإقطاع، ونحو مليون ملكيات أجنبية من أفراد وشركات. بكلام آخر، كان حوالى ثلثي (٦٤,٤ بالمئة) الأرض الزراعية حكراً لنحو ٦ بالمائة من الملاك فقط. وبعد تنفيذ قرارات الإصلاح الزراعي أولاً عام ١٩٥٤ ثم عام ١٩٦١، نجد أن سفح الهرم من أصحاب الأملاك (أي ٩٤ بالمائة من الملاك)، الذي كان يملك قبل الثورة ثلث الأرض أصبح بعد الإصلاح الزراعي في مرحلتيه يملك نصفها. أما قمة الهرم قبل الثورة (٥ بالمئة من الملاك) التي كانت تملك ثلثي الأرض، فأصبحت تملك نصفها[١٥].

إن مثل هذه الهرمية الطبقية الناتجة من طبيعة توزيع ملكية الأرض لا تقتصر على مصر، بل يمكن القول إنها الصفة العامة لكل البلدان العربية الزراعية، وبخاصة قبل الإصلاحات الزراعية التي تمّت بعد الانقلابات العسكرية، كما كان الحال في العراق وسوريا، وفي بلدان أخرى لم تتمّ فيها مثل هذه الإصلاحات، كما في المغرب (وهذا ما سنتعرّض له في فصل لاحق حول الطبقات الاجتماعية). ما يهم قوله هنا، إنه طالما أن الزراعة هي التي تشكّل نمط الإنتاج الاقتصادي في الريف، فإن سوء توزيع الملكية الزراعية هو في صلب تكوّن الطبقات الاجتماعية في القرى العربية.

٣ ـ ويتمحور التنظيم الاجتماعي والاقتصادي في القرى العربية حول العائلات الممتدة، بل كثيراً ما تكون القرية مجموعة من العائلات الممتدة تقطن في أحيائها

---

(١٣) عبد الله ابراهيم سعيد، **أشكال الملكية وأنواع الأراضي في متصرفية جبل لبنان وسهل البقاع، ١٨٦١ ـ ١٩١٤** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٥).

(١٤) حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، ص ١٣٣.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٤٥.

الخاصة المتلاصقة. وربما يجوز أن يقال ان القرية هي عائلة العائلات متوحِّدة بأصولها وكثافة التزاوج والتفاعل في ما بينها، ويعزّز ذلك ميل أهل القرى لاعتبار من هو خارج القرية غريباً. وتتكوّن العائلة الممتدة من عدد من الأسر النواتية التي تحمل كنية واحدة وتعود بنسبها إلى جد واحد.

ونجد أيضاً أن القرى تتصف بالتمركز في مكان خارج الأراضي القابلة للزراعة، كما في رؤوس الجبال وسفوحها العليا. وتحيط بالقرية عادة الأراضي الزراعية التي تفصلها عن القرى الأخرى. وتتألف القرى من عدد من الأحياء تتحدّد بعلاقات القربى، وكثيراً ما تسمّى هذه الأحياء بأسماء عائلاتها. من ذلك ان قرية الكفرون في سورية تتألف من أحياء تعرف بأسماء عائلات زريق ورفقه وحيدر وسعاده وبدره، وضمن هذه الأحياء تعيش عائلات أخرى كثيراً ما يتمّ التزاوج في ما بينها.

وقد يشار إلى الأحياء بحسب موقعها، فيقال الحيّ «الفوقاني» أو «التحتاني»، أو الحي «الغربي» أو «الشرقي»... الخ. وكثيراً ما كانت العائلات والأحياء، وربما ما تزال إلى حد ما، تتنافس، وقد تقع بينها خلافات مزمنة، مما يضعف من تضامن أهل القرية وتلاحمها وعصبيتها. غير أنه يمكننا أيضاً أن نذكر أن القرى كثيراً ما تتضامن في مواجهة اعتداءات أو تهديدات خارجية، وقد يأتي تضامنها على صعيد محلي كما على صعيد المجتمع ككل. من هذا القبيل، تمكن الإشارة إلى انتفاضات فلاحية عدة ضد الإقطاع والحكومات والاحتلال الأجنبي، وذلك خاصة في الأزمات الوطنية والمجتمعية. مثل هذا الكفاح يساهم في خلق إحساس عميق بالانتماء لدى الفلاحين في مختلف قراهم وبضرورات تجاوز الولاءات المحلية والعائلية.

في دراسته لمدينة نابلس والقرى المجاورة لها خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وجد بشارة دوماني أن العصبية الرئيسية السائدة في هذه القرى كانت الحمولات التي تتكفل بتقديم الحماية والمعونة وحل النزاعات والمشكلات التي تعترض العائلات التي تتألف منها. وكان ذلك يتم على أساس الأعراف التي تختلف إلى حد بعيد عن الشريعة المعمول فيها في المدن[١٦]. وما وجده دوماني في ذلك الوقت قد جرى عليه بعض التحول، غير أنه ما يزال يحتفظ بالكثير من أسسه السابقة حتى الوقت الحاضر.

من ذلك ما ورد في دراسة قامت بها روزماري صايغ حول تحوّل الفلاحين في مخيمات اللاجئين في لبنان إثر حرب الخامس من حزيران/يونيو عام ١٩٦٧ إلى ثوار،

---

(١٦) Beshara Doumani, *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900* (Berkeley, CA: University of California Press, 1995), pp. 27-28.

فتقول إن «تضامن القرية وتضامن عائلاتها لا يتناقضان، بل يرسّخ أحدهما الآخر. كانت الخلافات والنزاعات جزءاً من حياة القرية ولم تشكّل أبداً تهديداً جدياً للتعاون الاقتصادي والتماسك الاجتماعي. إن الميل للنزاع، الأمر المرتبط بندرة الموارد، والذي تعزّزه المنافسة في سبيل الشرف والوجاهة، كان يوازيه سعي دائم للمصالحة»[(١٧)].

ما تصفه روزماري صايغ هو شأن القرى المنفتحة على بقية المجتمع والمهدّدة بأملاكها واقتلاعها من أرضها. أما القرى المنعزلة النائية التقليدية فكثيراً ما كانت تعاني طبقية جامدة وحزبية عائلية ضيقة. كانت تسيطر في الغالب عائلة واحدة أو عائلتان أو قلة من العائلات على العائلات الأخرى، مسوّغة سيطرتها بالوراثة والنسب (كما في حالتي تلك العائلات التي تدعي أنها من السادة والأشراف) ومستمدّة وجاهتها من ملكية الأرض الواسعة ومن نفوذها السياسي المتوارث[(١٨)]. من هنا ما توصّل إليه زهير حطب في دراسته لجذور تطور بنى الأسرة العربية من أن بنية الأسرة تتصل، كما تتصل الطبقات الاجتماعية، بِـ «شبكة العلاقات التي تمحورت حول الأرض» وبِـ «طبيعة ملكية الأراضي ونوعية استثمارها»[(١٩)].

لذلك نستنتج أن الأسرة في الريف كانت وما تزال وحدة اقتصادية اجتماعية يعمل أفرادها معاً في سبيل تأمين معيشتهم، كل بحسب قدراته وتوزيع العمل المتعارف عليه. وفي هذا الإطار، لا يقتصر عمل المرأة على الأعمال المنزلية، بل يتعداها في الريف إلى الفلاحة والحصاد والاحتطاب والحياكة والنسيج. وفي مجمل هذه المهمات تتلقى المرأة مساعدات جمة من بناتها منذ طفولتهن. كذلك، يساعد الأبناء، خارج البيت على الأغلب، في مهمات الفلاحة والسقاية والحصاد والرعي ورش المزروعات والعناية بها.

إن العصبية العائلية الممتدة تنشأ من ضرورات التعاون، وعن كون العائلة وحدة اقتصادية اجتماعية - أي وحدة إنتاج - في سبيل تأمين المعيشة ورفع مستواها وتحسين المكانة الاجتماعية في المجتمع. بذلك تتصل أهمية قرابة الدم اتصالاً وثيقاً بأهمية العمل المشترك في ظروف قاهرة واضطرارية. من هنا اننا سنظهر، حين نتناول العلاقات

---

(١٧) Rosemary Sayegh, *Palestinians, from Peasants to Revolutionaries: A People's History Recorded from Interviews with Camp Palestinians in Lebanon*, with an introduction by Noam Chomsky, Middle East Series; no. 3 (London: Zed Press, 1979).

(١٨) انظر: شاكر مصطفى سليم، **الجبايش: دراسة انثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**، ط ٢ (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧٠)، ص ١٤٩ - ١٦١، و Louise E. Sweet, *Tell Toqaan: A Syrian Village* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1960), pp. 148-153.

(١٩) زهير حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، الدراسات الإنسانية، علم اجتماع الأسرة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٦)، ص ١٤٨.

المتبادلة بين البادية والقرية والمدينة، ان العصبية العائلية ليست مستوردة أو مقتبسة من حياة البادية أصلاً وبتأثير منها، بل هي منبثقة في الحالتين من أوضاع خاصة مشتركة متوفرة في حياة البادية كما في حياة القرية نفسها، أي من أوضاع وظروف خاصة بها. إن ملكية الأراضي وضرورات حصرها في العائلة تقتضي التشديد على قرابة العصب (من ناحية الرجل)، وعلى قرابة الرحم (من قبل المرأة) نتيجة لمشاركة المرأة في مختلف مهمات الحياة الزراعية، وعلى ضرورات التكاتف، فيصبح لقرابة الأخوال والخالات أهمية تكاد توازي أهمية قرابة الأعمام والعمات. ويشار الى كل ذلك في السودان بكلمة أسرار (جمع سر) بمعنى أقارب (جمع قريب).

وبسبب اتساع هذه المهمات وتشابكها، تشدّد العائلات في القرى على أهمية إنجاب الأولاد (ومن هنا بالتالي الأزمات في حالة عدم الإنجاب والزواج بامرأة ثانية والسلبيات المحيطة بمفهوم العاقر أو العُقْرَة)، وعلى الزواج الباكر والداخلي أو بين الأقرباء، وعلى حصر الملكية في العائلة الأبوية، وعلى جعل القرارات شأناً عائلياً لا شأناً فردياً، بما في ذلك القرارات المتعلقة بالزواج والطلاق والإرث والتنشئة.

ومن الظواهر المثيرة للانتباه في التنظيم الاجتماعي وعلاقته بالقرية، اقتران اسم العائلة بالمنزل الذي تسكنه وتتوارثه جيلاً بعد جيل، فيستعمل مصطلح «البيت» أو «الدار» بمعنى عائلة. لذلك يتمّ الترادف بين المصطلحين فيشار إلى عائلة فلان بتعبير «بيت» أو «دار». وبسبب هذا الاقتران والترادف، تسود في حضارة القرية رغبة فائقة بالمحافظة على منزل العائلة وتحسينه. أعرف شخصياً سيدة لبنانية مهاجرة تقطن مدينة أمريكية منذ حوالى نصف قرن بدّلت مناطق سكنها عدة مرات من دون أن تشعر بأي ارتباط عاطفي بأي من المنازل التي كانت تسكنها سابقاً. غير أنها من ناحية أخرى تعيش في قلق مستمر حول مصير منزل العائلة القديم في قريتها في لبنان، فتكثر من الكتابة إلى أقربائها هناك تحثهم على الاهتمام به وترميمه كي لا ينهار. إن هذه السيدة تعرف في قرارة نفسها جيداً ان انهيار المنزل في القرية واضمحلاله يعنيان انهيار العائلة واضمحلال اسمها.

وتتصل بهذه الظاهرة ظاهرة جديدة في القرى اللبنانية والسورية نتيجة للهجرة إلى المدن أو الخارج. يلاحظ من يزور هذه القرى أن هناك منازل غير مسكونة فخمة وحديثة مجهّزة بمفروشات مُكْلِفة. يعمد بعض أبناء القرى القاطنين في المدن أو الخارج إلى بناء «منزل العمر»، ليس حيث يقيمون ويعملون ويقضون غالبية حياتهم ربما لنهايتها، بل في القرية التي ولدوا فيها وحيث أصولهم، وذلك في سبيل حفظ اسم العائلة وإعلاء شأنها وتمسكاً بجذورهم. إن المنازل هذه التي نادراً ما يسكنونها ويكتفون بزيارتها طقوسياً بين وقت وآخر ولفترات قصيرة، هي رمز العائلة وتعبير عن رغبة عميقة بالمحافظة على اسمها بين أجيال لم تولد بعد. وكثيراً ما تكون تعبيراً عن

رغبة دفينة في إبراز المكانة الشخصية أو العائلية في القرية.

وللقرى تنظيماتها واهتماماتها السياسية المحلية وحتى الوطنية والقومية. يتمحور التنظيم السياسي الرسمي في القرية حول منصب المختار (في الهلال الخصيب)، أو العمدة (في مصر والسودان)، أو الأمين (في المغرب العربي الكبير)، الذي يشكّل صلة الوصل مع الإدارة الحكومية في ما يتعلق بتصريف الأمور اليومية وبدوائر النفوس. وكثيراً ما يكون هذا المنصب وراثياً ويميل إلى تمثيل الحكومة أكثر منه تمثيل الشعب أو للموازنة بين الطرفين، فيُعنى إضافة إلى تصريف الأمور اليومية بالمحافظة على الأمن والتصديق على الطلبات والمعاملات الحكومية والإدلاء بالشهادات والتدخل في المنازعات وتسهيل مهمات جمع الضرائب.

وقد نشأت خلال القرن العشرين ظواهر سياسية جديدة، منها قيام تعبئة سياسية تتمحور حول التنظيمات والأحزاب السياسية الموالية والمعارضة التي أخذت تجد لنفسها تربة خصبة في الريف. وقد اكتشفت بعض الأحزاب السياسية أن أهل القرى أكثر ميلاً للثبات في انتماءاتهم الحزبية من أهل المدن، فتكتسب العائلة هوية سياسية تنتقل من جيل إلى آخر. وقد شكّلت هذه التنظيمات السياسية تحدياً كبيراً للوجهاء من أبناء العائلات النافذة. وأخيراً نشأت أدوار سياسية بارزة منها دور المخبرين والمخبرات ممن يتحرون على الأحزاب المعارضة، ويسمح لهم بحمل السلاح، كما أضفى عليهم نفوذاً وقوة حتى اقتصادية بما يتلقون من رشى مالية وغيرها.

وللدين دوره المهم في التنظيم الاجتماعي في القرية، ولكنه، كما سنرى في فصل لاحق حول السلوك والمعتقدات الدينية، هو أقرب إلى الدين الشعبي منه إلى الدين الرسمي السائد في المدن وبين صفوف النخبة، خاصة حيث تغيب المؤسسات الدينية الرسمية، فتتمركز طقوس العبادة حول الأولياء والأضرحة. ويتمسك الفلاحون تمسكاً عميقاً بالدين (رغم أن كلمة كافر تعني في الأصل فلاح أو ساكن الكفر أو القفر أو القرية، ربما لبعده عن مركز السلطة السياسية والمؤسسة الدينية وعصيانه بدلاً من الطاعة والخضوع لها، والتهرب من دفع الضرائب وتمسكه بالأولياء والمزارات).

وما يلفت النظر في القرى أن أضرحة الأولياء والمزارات تحتل أهمية خاصة بين الفلاحين (وللنساء دور مهم في مثل هذا التعبد الطقوسي أكثر مما للرجال، خاصة حيث توجد في القرية مؤسسات دينية رسمية مرتبطة بالمركز في المدن). ولشدة إيمان سكان القرى بالمزارات والأولياء، كثيراً ما تتصالح المؤسسات الدينية الرسمية معها وتشارك الفلاحين طقوس تعبدهم. يقدّم الفلاحون للمزارات، بصرف النظر عن انتمائهم الديني والطائفي، القرابين والنذور ويحرقون لها البخور والشموع، طالبين إليها المساعدة في حل مشكلاتهم اليومية والتغلب على الأزمات الخاصة والعامة.

ثمّ إن الفكرة الدينية «البعث من الموت وتجدد الحياة» هي فكرة خاصة في مظاهرها المستمدة من الديانات القديمة والحديثة، كما في الدين المسيحي، فقد انبثقت في الأصل من تجارب الحياة الزراعية، أي من تجربة دفن الحبوب في التراب في الخريف لتولد أو «تقوم من الموت» ثمراً وحبوباً وزهراً وفاكهة في الربيع والصيف. من هنا الاعتقاد القروي العميق أن الموت ليس نهاية، بل بداية وطريق لقيام الحياة الجديدة، وكثيرة هي الأساطير المقترنة بهذه الفكرة كتلك التي تدور حول تموز وأدونيس واوزيريس وايزيس والخضر ومار جرجس ومار الياس[٢٠].

وبين طريف ما يمكن الإشارة إليه ان عدداً من الشعراء العرب الذين يعودون إلى أصول فلاحية (مثل بدر شاكر السياب وأدونيس وخليل حاوي ومحمود درويش وسميح القاسم ومحمد عفيفي مطر الذي كان يصدر مجلة باسم **سنابل**) عبّروا عن تجربة الموت والبعث كل بطريقته الخاصة وبصور متنوعة. بهذا المعنى يقول بدر شاكر السياب في قصيدته «مدينة السندباد»:

نود لو ننام من جديد، نود لو نموت من جديد،
فنومنا براعم انتباه وموتنا يخبئ الحياه

كذلك يقول في قصيدة النهر والموت:

أود لو غرقت في دمي إلى القرار

لأحمل العبء مع البشر

وأبعث الحياة. إن موتي انتصار.

ويقول أدونيس في قصيدة البعث والرماد من مجموعة **أوراق في الريح** مستوحياً أسطورة الفينيق:

يُقال فيه طائر موّله بموتهِ

وقيل باسم غدهِ الجديد باسم بعثهِ

يحترقُ

والشمس من رمادهِ والأفقُ.

للموت، يا فينيقُ، في شبابنا

---

(٢٠) انظر مثلاً: فراس السواح، **لغز عشتار**، ط ٤ (دمشق: دار المنارة، ١٩٩٠)، وحسني حداد وسليم مجاعص، **بعل هداد: دراسة في التاريخ الديني السوري** (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٣).

للموت في حياتنا بيادرُ.

٤ ـ ما عدا هذه الجوانب المهمة من التنظيم الاجتماعي وتجارب الحياة في القرية وحياة الفلاحة، يجدر بنا أن نختم هذا الجزء من بحثنا بالإشارة إلى التمييز الذي يجريه الباحثون بين الزراعة النهرية، كما في مصر وجنوب العراق، والزراعة المطرية كما في سوريا والمغرب العربي. تستدعي الزراعة النهرية قيام تنظيم اجتماعي مختلف عن التنظيم الاجتماعي الذي تستدعيه الزراعة المطرية. بين أهم هذه الاختلافات أن المجتمعات الزراعية النهرية، كمصر، تحتاج إلى قيام تنظيم مركزي بيروقراطي تخطيطي دائم، متمثل بالدولة، من أجل تأمين الري المنتظم وإنشاء الترع والسدود والجسور والعمل على تلافي الطوفانات والحدّ من مخاطرها.

من هنا أن الدولة في المجتمعات النهرية تكتسب قوة هائلة، يصبح الفلاح تجاهها معرّضاً لمختلف أنواع الهيمنة والتدخل في شؤون حياته اليومية، وحتى في انتزاع ملكية الأرض منه، فيتحوّل إلى فلاح غير مالك للأرض التي يجاهد فيها ومن أجلها. وقد كانت علاقته بالدولة في كثير من الفترات والعهود علاقة هيمنة وإرهاب، وبخاصة حين يجرؤ على عصيان أوامرها فتنزل به كالقضاء على غير ميعاد، على حد تعبير عبد الرحمن الشرقاوي في رواية **الأرض**، فتضطهده لحساب مستغليه وتتعالى عليه وتضطره للعيش على هامش البقاء مهدّداً في صلب وجوده وبقائه، كل لحظة. وعندما تدفعه للثورة في الأزمات المستعصية، لا تتردّد الحكومة في استعمال أقسى العقوبات لقهره وفرض الطاعة عليه، فلا يبقى له تجاه هذا الوضع المهين إلا أن يصرخ من أعماقه الجريحة، «عطشان والنيل في بلادنا»[٢١].

ومقابل المجتمعات الزراعية النهرية التي تهيمن فيها الدولة فتفرض الخضوع والوفاق والاندماج الاجتماعي، هناك المجتمعات الزراعية المطرية (كما في سوريا واليمن والمغرب) حيث يعتمد الفلاحون على الطبيعة أكثر مما يعتمدون على إدارة الدولة، فيتمكنون من العيش خارج نطاق نفوذها وتدخلها اليومي في شؤون حياتهم. لذلك تنشأ لدى الفلاحين في المجتمعات الزراعية المطرية القدرة على التمرد ومقاومة هيمنة الدولة وفرض الملكية الخاصة. كما أنه من الملاحظ أن الجماعات القبلية والطائفية والعرقية في المجتمعات الزراعية المطرية تتمكّن من الاحتفاظ بعصبياتها وشبه استقلاليتها عن الدولة المركزية.

ثم إن الفلاح في البلدان التي تعتمد في زراعتها على الأمطار قد لا يحتاج إلى بذل المجهود البشري الشاق كما يحتاج الفلاح في البلدان النهرية. وربما أهم من هذا كله، كما يقول جمال حمدان، انه «ليس هناك من يمكنه أن يحبس عنك المطر أو

---

(٢١) عبد الرحمن الشرقاوي، **الأرض**، ٢ ج (القاهرة: الكتاب الذهبي لنادي القصة، ١٩٥٤)، ج ٢، ص ١٥٣.

يتحكّم في توزيعه»[٢٢]. القدرة الوحيدة التي تتحكّم بالمطر، كما في المعتقدات السورية القديمة، هي القوة الإلهية. لذلك سُمّيت الأرض التي تعتمد على المطر وليس على السقاية بأرض البعل، وما تزال تُسمّى كذلك في الهلال الخصيب حتى الوقت الحاضر.

كذلك يجدر بنا أن نختم هذا الجزء بالتمييز أيضاً بين القبلية الزراعية القروية المستقرة والقبلية البدوية الرعوية المتنقلة، وخاصة حيث يوجدان جنباً إلى جنب كما في السودان واليمن. في دراسة حول البنية القبلية في اليمن، يبيّن لنا فضل علي أحمد أبو غانم أن بعض هذه القبائل تستعيد أصولها إلى حوالى ٥٠٠ سنة قبل الميلاد، وتقاوم الاندماج الاجتماعي والسياسي، متمسكة باستقلاليتها ومنتظمة في جماعات وكيانات سياسية مسلحة محاربة. وتنتظم القبائل في ائتلاف أو تجمعات قبلية كبرى أهمها تجمعات قبائل حاشد وبكيل، فتضم كل منهما عدداً من القبائل الفرعية وتحدّد هويتها في صراعها وتنافسها مع التجمع القبلي الآخر. يتمّ ذلك رغم ادعاء الأخوة باعتبار أن قبيلة حاشد تنتسب إلى جدها الأول حاشد بن جشم، كما أن قبيلة بكيل تنتسب إلى جدها الأول بكيل بن جشم. وان الكثير من الأنماط السلوكية التقليدية ما تزال سائدة حتى اليوم في كل من هذه التجمعات القبلية، ولكل منها مشيخاتها التي تعود إلى زمن بعيد. من ذلك أن مشيخة آل الأحمر على حاشد تعود من دون انقطاع إلى ٣٥٠ سنة.

ثم إن بعض القبائل اليمنية يغلب على حياتها طابع الحياة البدوية ونحلتها من المعاش، كما سبق ووصفناها، والمتمثل بالترحال وعدم الاستقرار في مناطق صحراوية أو شبه صحراوية في المناطق الحدودية في الشمال والشرق المجاورة لقبائل البدو الرحل في الجزيرة العربية، فيما يغلب على القبائل المستقرة طابع الحياة الزراعية ونحلة الفلاحة بالدرجة الأولى والعيش في القرى والارتباط بالأرض، وارتباط بعضها ببعض. وقد أدّت التطورات الحضارية والاقتصادية مؤخراً إلى قيام طابع جديد «يجمع بين حياة الزراعة وما يرتبط بها من ضرورة الاستقرار المكاني، وحياة البداوة وما يرتبط بها أيضاً من تمسك بالعلاقات والروابط القرابية والعصبية القبلية»[٢٣].

هذه هي، إذن، بعض جوانب التنظيم الاجتماعي في القرية كما يمارسها الفلاحون وسكان الأرياف عامة. ولهذه الجوانب، في ما بينها ومن حيث علاقتها بالأرض والحياة الزراعية، شبه كبير بالقيم الاجتماعية التي تنبثق منها وتعمل بدورها

---

(٢٢) حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، ص ١٢١.

(٢٣) فضل علي أحمد أبو غانم، **البنية القبلية في اليمن بين الاستمرار والتغير** ([صنعاء؟، اليمن]: المؤلف، ١٩٨٥)، ص ٧٢.

على ضبط السلوك والعلاقات الاجتماعية وتعزيز نوعية التنظيم المعمول به. ومع هذا يهم أن نلحظ هنا حدوث خلل مستمر في تنظيم القرية الاجتماعية نتيجة للهجرة الواسعة إلى المدن والبلدان الأخرى، ولتداعي بعض الحواجز بين مختلف أنماط المعيشة، ولتزايد ميل الشباب للابتعاد عن الزراعة والاستعاضة منها بالوظائف الحكومية في المدن.

ثانياً: القيم والتقاليد الريفية

في الوقت الذي يمكن النظر إلى الفلاحين على أنهم أكثر اهتماماً من غيرهم بالتغيير في الأنظمة السياسية والاقتصادية بسبب الأوضاع المجحفة التي يعانونها لزمن طويل، وكما يستدل من انتمائهم للأحزاب العقائدية ولدورهم في الانقلابات العسكرية في عدد من البلدان العربية ومنها مصر وسوريا والعراق واليمن والسودان والجزائر، نجد من ناحية أخرى أنهم أكثر تمسكاً بالتقاليد الاجتماعية من أهل المدن. في يوميات كنت قد كتبتها عام ١٩٩١، تكلّمت على الفساد والرشوة الواسعة الانتشار في مراكز السلطة على مستويات رفيعة، وذكرت على العكس من ذلك حدثاً اختبرته في لقاء مع فلاح سوري أثناء جولة قمت بها مع بعض الأصدقاء بين تدمر ومدينة حمص:

«لن أنسى ما حييت ذلك اللقاء العابر مع فلاح سوري بسيط أعاد إليّ إحساسي بالكرامة والاعتزاز. في طريق عودتنا من تدمر باتجاه حمص إلى قلعة الحصن ضللنا الطريق، فصادفنا فلاحاً مع عائلته على بيدر أمام كومة من منتوجاتهم الزراعية التي لم نعرف ما هي. ولما قال [الفلاح] إنها «كمّون» أصابنا العجب لما نعرفه من ندرته ولم نكن قد رأيناه من قبل إلا في كميات ضئيلة. طلبنا حفنة فملأ لنا الفلاح كيساً منه. ولما مد [صديقي] هشام يده إلى جيبه وأخرج محفظته ليعطيه ثمنها، تراجع الفلاح بضع خطوات إلى الوراء واضعاً كيس الكمّون وراء ظهره وقال بحزم لا يمكن أن يساء فهمه: «إذا كان بدك تدفع فلوس ما عندي كمّون. هذه هدية». وظل الفلاح محتفظاً بالكيس وراء ظهره إلى أن أعاد هشام المحفظة إلى جيبه. فناوله إياه عندئذٍ مبتسماً ابتسامة مشرقة كالصباح في تدمر»[(٢٤)].

يتمسك الكثير من الفلاحين، وبخاصة في تلك القرى النائية التي لم تتأثر بالقيم التجارية السائدة في المدن، بقيم العطاء هذه وغيرها من القيم التقليدية. ولكن لا يجوز أن نستنتج من ذلك أن الفلاح يقاوم الحداثة المتمثلة في الاستفادة من التكنولوجيا

---

(٢٤) حليم بركات، حرب الخليج: **خطوط في الرمل والزمن، يوميات من جوف الآلة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٢٣٨.

وما يرافقها من قيم التحرّر من وضعه المعيشي الحالي. في دراسة ميدانية قامت فيها فاطمة المرنيسي ومليكة البلغيثي في المغرب، توصلتا إلى أن الفلاح يرفض أسلوب عيشه التقليدي ويرغب في إقامة علاقة جديدة مع محيطه الاقتصادي والاجتماعي من خلال استيعاب التكنولوجيا الحديثة ومطالبة الدولة بالتدخل في تحقيق المشاريع التنموية. ليس صحيحاً أن الفلاح يقاوم التغيير، بل هو يطالب بالتغيير ويرغب في أن ينعم بما ينعم به أهل المدن ويمتلك ما يمتلكون، ويقبل بنهم على العلم حين تتوفّر له المدارس. أما المشكلة الحقيقية التي يعانيها الفلاح فهي التفقير المتزايد والتقلص المستمر لملكية الأرض، هذا الوضع الذي ربما يؤدي إلى الاقتناع عند بعض الفلاحين «بأن حَلّ هذا المشكل، أي تحسين المستوى المعيشي، ليس في متناول الفرد بل بيد الدولة»، وذلك لأن «الفلاح الغرباوي. . . يعي أنه يلعب وهو خاسر مسبقاً، ولكنه يعرف بأنه محاصر داخل دور الخاسر في جميع الحالات»[٢٥].

إن للفلاحين قيماً خاصة مرتبطة ارتباطاً عضوياً بطبيعة نمط معيشتهم، وبين أهم القيم التي يتمسكون بها حتى الوقت الحاضر تلك التي تتصل اتصالاً مباشراً بقيم التعلق بالأرض، والقيم العائلية، وقيم المعيشة، والقيم الدينية، والقيم الطبقية المتعلقة بالمكانة الاجتماعية، وقيم الإحساس المرهف بالزمان والمكان.

١ ـ قيم التعلق بالأرض

إن التعلق بالأرض هو قيمة القيم في حياة الفلاح القروي. إنها جذوره ومورده ومقر موته وانبعاثه. هو غني بها وفقير منبوذ من دونها. يطمح قبل أي شيء الى أن يقتنيها، فيحرثها ويجني ثمارها ومحاصيلها ويتمتع بها، أو يبني عليها منزله العائلي المتوارث جيلاً بعد آخر. وإذا ما نشأ خلاف بينه وبين الآخرين، فأغلب الظن أن ذلك يحدث بسبب الخلافات حول ملكية الأرض، وكثيراً ما يكون ذلك بينه وبين إخوته وأقرب الناس إليه، مما قد يوحي بأن الأرض قد تأتي قبل العائلة الممتدة في سلم أولوياته الحياتية. وعندما يفقد الأرض أو يُقتلع منها لسبب من الأسباب القاهرة، فإنه يشعر بأنه منفي ومعلّق في الهواء بلا جذور ومن دون مرساة تمنحه الشعور بالطمأنينة والاستقرار. وهو يعاني الشعور بالذنب والندم حين يهملها أو يتخلى عنها لسبب من الأسباب.

ثم إن ثمار الأرض ومحاصيلها ليست رزقاً وطعاماً فحسب، بل هي تشكّل عنصراً مهماً في مخيلة الفلاح وذاكرته الشعبية يستمد منها أمثاله وصوره الشعرية ومخزوناته النفسية اللاواعية. في أحاديثه العفوية وشعره الشعبي، لا يتغنّى بالزهور

---

(٢٥) فاطمة المرنيسي ومليكة البلغيثي، «العائلة القروية المغربية: مواقف من التقليد والحداثة،» **الثقافة الجديدة**، السنة ٦، العدد ٢٣ (١٩٨٢)، ص ٤٢ ـ ٤٤.

والقمر والغيوم والمطر والندى والصخور والجبال والأودية والينابيع فحسب، بل يتغنى أيضاً بالسنابل والعنب والتين واللوز والنخيل والرمان والبرتقال والزيتون والزعتر. وفي تغزله بالمرأة كثيراً ما يشبّهها بالأرض، ومكونات جسدها بالأثمار فيرى عينيها لوزاً وصدرها رماناً وفمها تيناً أو رُطباً، بل إنه يتغنّى بالشجر المثمر وغير المثمر مثل الحور والسنديان والزيتون والشربين والأرز. وهو مولع بالماء والمطر حتى التعبّد. وليس غريباً أن تكون علاقة المصري بالنيل علاقة حميمة حتى ليستمدّ منه هويته المتميزة، فيعتبر نفسه ابن النيل وتصبح مصره نيلاً ونيله مصر. وهذه هي أيضاً علاقة العراقي بالفرات ودجلة، وحيث لا أنهر يتغنّى الفلاح بالمطر غناء تعبّدياً.

الأرض هي التي تحرّك أعماق الفلسطيني، وما إن فقدها حتى أحس بالاقتلاع من جذوره والنفي الذي لن يتجاوزه سوى بالصراع من أجل تحريرها. هذه الأرض المفقودة هي التي تشعّ وتفيض في شعر الكثير من الشعراء والكتاب الفلسطينيين الذين يكتبون باللغة العربية العامية أو الفصحى، ومنهم محمود درويش الذي يقول:

مشت الخيول على العصافير الصغيرة

فابتكرنا الياسمين

ليغيب وجه الموت عن كلماتنا...

فأذهب بعيداً في الغمام وفي الزراعة

... كتبت مراثيها الطيور وشرّدتني

ورمت معاطفها الحقولُ وجمّعتني

فاذهب بعيداً في دمي! واذهب بعيداً في الطحين

لنصاب بالوطن البسيط وباحتمال الياسمين.

إن لغة محمود درويش ومفرداته وصوره هي فلاحية في مصادرها وإيحاءاتها، إنها لغة «القرنفل» و«أشجار المنافي»، و«زواج الدوالي»، و«سياج الياسمين»، و«تدشين العناقيد»، و«القمح شعر»، و«الأرض التي نحملها في دمنا»، و«التأجج كنباتات الجليل»، و«مروج تتلاشى في الضباب»، و«أنا الحامل عبء الأرض»، و«جلدي عباءة كل فلاح سيأتي من حقول التبغ كي يلغي العواصم»، و«مهرجان الأرض»، و«كانت الأرض رغيفاً»، و«في شهر آذار... قالت لنا الأرض أسرارها الدموية»، و«نشيد التراب»، و«أسمّي التراب امتداداً لروحي»، و«أسمّي العصافير لوزاً وتين»، و«أسمّي ضلوعي شجر»، و«سيدتي الأرض»، و«أنا زهرة المشمش العائلية»، و«في شهر آذار تمتد في الأرض... وتنتشر الأرض فينا»، و«أنا الأرض... يا أيها الذاهبون إلى حبة القمح في مهدها احرثوا جسدي»، و«الغابات ريش في جناحك»،

و«فلتجدّد أيها الأخضرُ موتي وانفجاري». . . الخ[٢٦]. وحين يتغزّل محمود درويش، تمتزج المرأة بالوطن كما يمتزج الوطن بالمرأة، فلا نعرف هل يتغزل بواحدة منهما أم بهما معاً.

وتتصل بالأرض قيم أخرى يتمسّك بها القروي الفلاح تمسّكه بالأرض مثل مفاهيم الخصب (وفي أساطيره القديمة كثيراً ما عبد آلهة الخصب)، والعطاء بلا حدود، والثبات المتنوع ثبوت الفصول المتنوعة، والأمل بقدوم الربيع، والصبر مثل حبة القمح المدفونة في التراب ومثل الشتاء الطويل ومثل انتظار المواسم، والعفوية مثل هطول المطر وتدفق الماء، والأمل مثل وعود الغيوم وقدوم الربيع.

٢ ـ القيـم العائليـة

تشكّل العائلة مصدراً وفي الوقت ذاته اتجاهاً قيمياً محورياً آخر غير الأرض في حياة القرية. وإذا ما اضطر الفلاح أن يختار بين قيم الأرض والقيم العائلية، يختبر أزمة حادة يصعب عليه التغلب عليها أو تجاوزها مهما اختار. فهذا ما حدث حقاً للفلاحين الفلسطينيين الذين وجدوا أنفسهم في مأزق حرج كان عليهم فيه أن يختاروا بين البقاء في الأرض والمحافظة على شرف العائلة في الحروب العربية ـ الإسرائيلية عام ١٩٤٨ وفي حزيران/يونيو عام ١٩٦٧. اختار بعضهم البقاء في الأرض كما في الجليل، واختار بعضهم المحافظة على سلامة العائلة على الأقل مؤقتاً. قال لي فلاح أثناء قيامي بدراسة ميدانية في أحد مخيمات الأردن تواً بعد حرب الخامس من حزيران، «شردنا بعرضنا»، وكان قد سمع إشاعات من مصادر عدة عن اعتداءات على النساء من قبل جنود العدو، فترك الأرض في سبيل المحافظة على شرف العائلة وسلامتها. وكان أن ندم هذا الفلاح وآخرون غيره للتخلي عن الأرض، فدخلت في الثقافة السياسية الفلسطينية مقولة «الأرض قبل العرض»[٢٧].

وبين أهم القيم العائلية التي ما تزال راسخة في ثقافة القرية الشعبية قيم التعاضد (الذي قد يقتضي حتى الثأر كما هو الحال بين البدو) والتعاون والتكاتف والامتثال واحترام الأكبر سناً والتضحية في سبيل المجموع والشرف. ويأتي في طليعة القيم الفلاحية الأمومة، فالأم تمثل الحنان ونكران الذات في سبيل العائلة، وهي

---

(٢٦) محمود درويش، **أعراس** (بيروت: دار العودة، ١٩٧٧).

(٢٧) انظر كتابي بالاشتراك مع بيتر ضود بالعربية: حليم بركات وبيتر ضود، **النازحون: اقتلاع ونفي: دراسة اجتماعية علمية**، سلسلة دراسات؛ ١٠ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٦٨)، وبالإنكليزية: Peter Dodd and Halim Barakat, *River Without Bridges; a Study of the Exodus of the 1967, Palestinian Arab Refugees*, Institute for Palestine Studies. Monograph Series; no. 10 (Beirut: Institute for Palestine Studies, 1968).

والأرض يرمزان لشيء واحد في الثقافة الشعبية الفلاحية: الخصب، والعطاء من دون حدود أو منّة. هذه القيم وغيرها سنتناولها في فصل لاحق حول الأسرة وفي محتواها الأعم أكان في القرية أو البادية أو المدينة. ثم هناك الأبوة التي ترمز للبأس والاحترام والجهاد في تأمين حياة أفضل للعائلة التي هو رأسها وحاميها، والأخوّة التي تشمل المحبة المتبادلة والمشاركة والتعاون والتضحية. الأخ رفيق وسند (ظهر) مهما دعت الظروف التي قد تقتضي التباعد والتنافس واقتسام الأملاك وسلوك طرق مختلفة.

ولأن الحياة العائلية إعالة وتعاضد متبادل، يصبح للعائلة رأس واحد لا رؤوس، فيكون الامتثال لمشيئة العائلة قيمة وضرورة حياتية. في رسالة كتبها شاب إلى أخيه في المهجر (انظر نصها في الفصل الثامن)، قال له: «رفعت رأسنا»، ولم يقل رؤوسنا إذ للعائلة رأس واحد. كذلك لأن العائلة تعاضد متبادل، يصبح الاعتداء على أي فرد من أفرادها اعتداء عليها جميعاً (ومن هنا فكرة الثأر أيضاً). ولأن السلطة القضائية التي تؤمّن العدالة قد تكون غائبة أو مجحفة في القرية كما في البادية، فإن الثأر قد يصبح هوساً يلاحق ابن القرية حتى في نومه إلى أن يشفي غليله. هذا لا يعني أن الثأر عادة مستوردة من البادية كما يظن البعض، بل هو مرتبط بأوضاع متشابهة وبضرورات تأمين العدالة وبحياة العائلة في القرية ومنبثق من بنيتها وثقافتها العامة. إن هذه القيم العائلية وغيرها شديدة الأهمية عند أهل الفلاحة، فلا يكون التخلي عنها سهلاً، و«الدم لا يصير ماء»، و«لا يحن على العود غير قشره»، و«اللي بيطلع عن أهله يعرى».

٣ ـ القيم المعيشية

ثم إن هناك عدداً من القيم العامة التي تتصل اتصالاً مباشراً بنمط معيشة أهل الفلاحة في مختلف جوانب حياتها اليومية. بين هذه القيم المثابرة والصبر (وعلى الأغلب أن تكون مثل هذه القيم مستمدة في الأساس من علاقة الفلاح بالأرض والمواسم المنتظمة التي لا بدّ أن تأتي في حينها، ومن زراعة بعض الأشجار التي قد لا تثمر قبل وقت طويل)، والجيرة وحقوقها (فالجار قبل الدار، وجارك القريب قبل أخيك البعيد)، وذلك لما تتطلبه حياة القرية من تعاون وتكاتف والمشاركة الجماعية ليس ضمن العائلة فحسب، بل بين العائلات التي تتألف منها، كما في حالات الحصاد وتهيئة المؤن وتأمين الماء والمصالح المشتركة ومهمة بناء المنازل التي كانت في السابق مشروعاً عاماً، والدفاع عن القرية في خلافاتها مع القرى الأخرى أو الحكومة، والتمسك بالأعراف المتوارثة حتى ولو كان ذلك على حساب القوانين الرسمية، والسعي لحلّ المشاكل بالتواسط والمصالحة بدلاً من اللجوء إلى قوات الأمن والمحاكم، والبساطة في العيش كل يوم بيومه، والمسالمة حين لا تُهدّد الأرض والعائلة في الصميم.

٤ ـ القيــم الدينيـة

الفلاح مؤمن عميق الإيمان من حيث تعبده لقوى الحياة المقدسة وتخوفه من قوى الشر، وهو شديد التمسك بانتمائه الديني بالقدر الذي هو متحرّر فيه من المؤسسات الدينية الرسمية التي غالباً ما يكون مركزها في المدن. إن إيمانه ليس نابعاً من المجردات، بل متصل بالواقع المحسوس وبالعلاقات الحميمة المجسّدة بالأولياء الذين يرى فيهم وسطاء مقدسين بينه وبين الله والذين يمنحونه البركة الإلهية. من هنا الصراع بين الدين الرسمي الذي يشدّد على المجرد والمؤسسة والنصوص ويرى كل ما عداه خروجاً على الدين الحقيقي، والدين الشعبي الذي يشدّد في تعبّده على العلاقات الشخصانية الحسية بالأولياء والقديسين من دون التنكر للمؤسسة والمفاهيم المجردة البعيدة المنال. من هنا أن المزارات والأضرحة تكثر في القرى وتمتزج طقوس عبادتها بطقوس الطبيعة عند مختلف الطوائف، وهذا ما سنتعرض إليه في فصل لاحق حول العلاقة بين الدين والمجتمع. يبقى أن نضيف هنا أن بين القيم الدينية الأخرى عند أهل الفلاحة قيم الرحمة والبركة والخوف من غضب الله والأولياء، والذي لا ينفصل عن خوف مماثل من غضب الأب.

٥ ـ القيم الطبقية أو المكانة الاجتماعية

يأتي المجتمع القروي وسطاً بين المجتمع البدوي القبلي والمجتمع الحضري من حيث مدى تبلور التكوّن الطبقي والقيم المنبثقة منه. إنه أقل نزوعاً نحو المساواة من المجتمع البدوي، غير أن بنيته الطبقية هي أقل تعقيداً منها في المدن، وخاصة الكبرى منها، وتقليدياً كثيراً ما تساوت مختلف عائلات القرية ما عدا قلة منها كانت تتمتّع بالنفوذ والوجاهة والثراء الناتج من الملكية الواسعة للأرض. غير أن هذا التفاوت الطبقي لا يقلّل من المعاشرة، إذ ان المنازل القروية مفتوح بعضها على بعضها الآخر، فيتمّ تبادل الزيارات دائماً من دون مواعيد وبين مختلف العائلات من دون تمييز ملحوظ. ولكن هذا الانفتاح لا يصل حتى القبول بالتزاوج بين العائلات المتفاوتة في الثراء والوجاهة. ولهذا كثيراً ما يتم التزاوج في العائلات الفقيرة في ما بينها وداخل القرية، وفي العائلات الوجيهة في ما بينها ومع الخارج من عائلات تماثلها وجاهة.

ورغم التقرب بين عائلات القرية الواحدة، إلا أن هناك الكثير من التنافس والحسد المكبوتين. وحتى الكرم القروي، كثيراً ما يكون مرتبطاً بالتنافس في الوجاهة وفي سبيل إعلاء مكانة العائلة ونفوذها. من هذه الناحية، لا يبدو أن الكرم هذا مقتبس من البادية كما يرى بعض الباحثين. في طبيعة المجتمع القروي ما يحبّب للفلاحين المباراة والتنافس والمساجلة، فهم يتبارون في الرقص (كالدبكة في الهلال الخصيب التي ترمز إلى التكاتف والتنافس أو التباري في آن معاً)، وفي الزجل أو الشعر الشعبي (فيشار إليه بالمقاولة أو المكاسرة والسجال بين الشعراء بارتجال الشعر

حول مواضيع متعارضة كالتغزل بجمال المرأة السمراء والمرأة البيضاء). وتجدر الملاحظة أن التنافس أو التباري في قول الشعر في بعض الأرياف العربية كجنوب مصر وشمال السودان ما يزال يرافقه استعمال الترس والعصي، كما لو كانت تجري معركة حقيقية بين الشعراء.

٦ ـ قيم المكان والزمان

سبق أن أشرنا إلى قيم التعلق بالأرض في القرى، ويجدر بنا أن نشير هنا إلى شدة التصاق الفلاحين بالمكان. ومن الملاحظ أن النازحين من الريف إلى المدينة نادراً ما يشعرون بالانتماء إلى المدينة حتى لو عاشوا فيها معظم حياتهم. لذلك يحرصون على العودة إليها في مختلف المناسبات المهمة، وفي دوائر نفوسها يسجّلون أولادهم، ويريدونها مقراً أخيراً لهم. وقد لاحظتُ شخصياً أنني أصبحت مولعاً بالقرية كالكثير ممن أعرفهم كلما تقدّم بي العمر، رغم أنني لم أعش في القرية سوى السنوات الثماني الأولى من حياتي. وكان ولعي هذا سبباً في كتابة روايتين عن قرية الكفرون في سوريا التي ولدت فيها، وكنت قد أشرت في الفصل الثاني إلى ما جاء في رواية **طائر الحوم** من أنني، «أحب شجرة الصفصاف لأنها تنكفىء على ذاتها وجذورها. كلما كبرتُ في العمر، انحنتْ أغصاني نحو جذوري»[٢٨].

وللقروي الفلاح علاقة خاصة وحميمة بالزمن لشدّة إحساسه به، وبخاصة بالفصول. إن لكل من الربيع والصيف والخريف والشتاء مدلولات عميقة في حياته، حتى غدت رموزاً موحية تؤثر في تشكّل رؤيته للواقع ومفاهيمه للحياة والموت. من هذه المؤثرات أن القروي كثيراً ما يحدّد علاقته بالزمن على أنها علاقة صراع فيعتبره معه أو ضده. لذلك يحتفل به أو يصبر عليه أو يستفيد من فرصه. وهو يحس بجسده وليس بعقله فقط كفكرة مجردة أن الربيع تغلّبٌ على الموت وأمل بالولادة والتجدّد، وأن الصيف زمن جمع المحاصيل والمؤن والمرح، وأن الخريف هو زمن الاقتراب من الشيخوخة ولكنه في الوقت ذاته موعد زرع الحبوب في جوف الأرض، وأن الشتاء هو زمن اللجوء إلى المنزل والاحتماء به من العواصف والأمطار والجلوس قرب النار وسرد الحكايات الشعبية التي هي نوافذ ذواتهم على حياتهم الصابرة المضطربة في آن معاً. وربما يتعلّق الفلاح بالماضي والمستقبل معاً بقدر ما ينشغل بالحاضر.

ثالثاً: الهجرة إلى المدينة:
رَيْفَنة المدن، حَضْرَنة القرية

يشهد العالم في مختلف أقطاره، ومن ضمنها البلدان العربية، هجرة واسعة ومتزايدة من القرى إلى المدن، وبخاصة إلى العواصم التي تنمو مثل ورم السرطان في

(٢٨) حليم بركات، **طائر الحوم** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨)، ص ٨٠.

جسد الطبيعة والمجتمع، وإلى البلدان العربية الأخرى المنتجة للنفط بشكل خاص، وإلى خارج الوطن العربي (مثل هجرة العمال المغاربة إلى أوروبا وغيرهم من بلاد الشام إلى أمريكا وافريقيا واستراليا). وبعد أن كانت الهجرة الدائمة إلى الخارج تكاد تقتصر على الفقراء والمضطهدين في مطلع القرن العشرين، أصبحت في النصف الثاني منه تشمل أصحاب الأعمال والتقنيين وأصحاب الاختصاصات العالية والمهارات المهمة. وتعود أسباب الهجرة في مختلف جوانبها إلى أسباب متعدّدة ومتشابكة اعتاد الباحثون تصنيفها إلى: ١ ـ عوامل دفع في الريف تضطر أهل القرى إلى الهجرة؛ و٢ ـ عوامل الجذب في المدن أو البلدان التي يهاجرون إليها طوعاً أو اضطراراً.

تشمل عوامل الدفاع من القرى إلى المدن والخارج في ما تشمل: أ ـ تزايد سكان القرى بمعدلات مرتفعة تفوق معدلات اتساع الأراضي الزراعية والإنتاج، ب ـ غياب الخدمات الاجتماعية والمؤسسات، من مدارس ومعاهد وجامعات ومستشفيات وشركات ومصانع في المناطق الريفية، بما فيها القرى والمدن الزراعية، ج ـ اقتصار مشاريع التنمية على المدن الكبرى، وهو ما أدى إلى توسع الهوة والفروق وعدم تكافؤ الفرص في مجالات التنمية والعمل، د ـ تعمّق الإحساس بالتخلّف في المجتمعات الريفية بالمقارنة مع المجتمعات الحضرية للأسباب المذكورة سابقاً، وقد نتج من ذلك حصول خلل في العلاقة بالأرض وفي القيم والطموحات، هـ ـ طبيعة العمل الموسمي في الريف، إذ يخفّ العمل في بعض الفصول كالشتاء، و ـ انتشار التعليم الابتدائي والمتوسط والثانوي في الريف، وهو تعليم يعدّ الطلبة ليس للعمل في الزراعة والقرى، بل في المدن مما تسبب بالهجرة إليها وساهم بخلق حالات من الاقتلاع والانفصام عن الأرض، وبنشوء طموحات ليس بالإمكان تحقيقها سوى بمزيد من التعليم والتخصص.

وتشمل عوامل الجذب في المدن والبلدان المنتجة للنفط والبلدان المتقدمة في الحضارة: أ ـ توفر مزيد من فرص العلم واكتساب المهارات والعمل والتقدم على كل المستويات والاختصاصات في الإدارات الحكومية والخاصة، وفي الشركات والمؤسسات الصناعية والتجارية، مما يؤمن رفع مستويات المعيشة، ب ـ ازدهار المدن بسبب مشاريع التنمية الاقتصادية والاجتماعية والإنسانية والتربوية والاندماج في الاقتصاد العالمي، ج ـ سهولة المواصلات وحصول الثورة الإعلامية، د ـ توفر الخدمات والتسهيلات الاجتماعية من مستشفيات من ناحية، ووسائل التسلية من ناحية أخرى، هـ ـ وجود نواة من المهاجرين السابقين من أقارب ومعارف وأصدقاء.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى إيجابيات الهجرة وسلبياتها بالنسبة للقرى والمدن والبلدان المعنية، كما يبدو من الدراسات العديدة في هذا المجال. بين أهم النتائج التي تجدر الإشارة إليها هنا، على أن نتوسّع في دراستها في ما بعد، رَيْفَنة المدينة وحَضْرَنة

أو مدْنَنة القرية، مما قد يعني ردم الفجوات بينهما من ناحية، وخلق فجوات أخرى على صعيد التفاوت في مجالات التنمية ومستويات المعيشة والإحساس بالحرمان النسبي والظلم الاجتماعي من ناحية أخرى، بسبب قيام علاقات المواجهة وجهاً لوجه. لقد اختلطت أنماط المعيشة التي كانت سابقاً شبه منعزلة ومنكفئة على ذاتها وراضية بتوزيع العمل الذي نشأت عليه. طبعاً لمثل هذه التطورات نتائجها السلبية والإيجابية بحسب المنظور الذي نعتمده في تقويمنا للأمور.

ومن الواضح حدوث تحوّل، من مجتمع ريفي ساد في مطلع القرن وحتى النصف الثاني منه حين كانت غالبية العرب تقطن في الريف، إلى مجتمع حضري حيث أصبحت غالبية العرب تقطن المدن. وكنا قد أشرنا إلى هذه التحوّلات في السابق وسنتوسّع بوصفها لاحقاً. وبين أهم نتائج هذه التحوّلات تقهقر العمل الزراعي نسبياً، ونشوء بطالة مستعصية في المدن، وقيام مدن وأحياء الفقر في المدينة، ونشوء طبقة الفلاحين ـ العمال وإخصاب العمل الثوري، وازدهار الحركات والأحزاب والتنظيمات السياسية العقائدية التي تكون من مهامّها الأساسية تعبئة الطبقات والجماعات الكادحة المحرومة وتجنيدها في خدمة قضية التغيير. ولدى حصول ذلك تمكّنت فئات ريفية، كما ذكرنا سابقاً، من الوصول إلى الحكم في عدد كبير من البلدان العربية. وبوصولها الى الحكم خاصة عن طريق الانقلابات العسكرية لم تتمكن من إحداث التغيير الثوري المطلوب، وإن نجحت في إجراء إصلاحات جزئية، خاصة في مجال نظام ملكية الأراضي وتوزيعها.

وإذا ما تأملنا بهذه التحوّلات من منظور أهل القرى أنفسهم، نجد أن هناك حنيناً لنمط من المعيشة أصبح مهدّداً بالزوال أو لا تمكن العودة إليه. يقول أنيس فريحة الذي نشأ في قرية رأس المتن وعاش في مدينة بيروت: «نحن الذين رأينا النور في القرية اللبنانية نحنّ أبداً إلى مرابع الطفولة... : العين ودرب العين، الكروم ودرب الكروم، العودة ومراح العودة، القلع ومنابت الشيح والوزال...، والسهرات البريئة تحت العريشة. وان... صور القرية تظل عالقة في مؤخرة الدماغ. وليس أشهى عندنا من أن نعود إلى القرية... ولكن حضارة القرية اللبنانية، قرية طفولتنا، في طريق الزوال. فقد غزت الحضارة الغربية أكثر القرى اللبنانية حتى النائية منها، وقد غزتها بعنف وقوة حتى ان صغار القرية أصبحوا لا يعرفون قرية آبائهم»[(٢٩)].

لذلك عمد أنيس فريحة إلى توثيق ما هدّدته الحضارة، فدوّن ما خشي عليه من الزوال من فضائل، كالكرم والنجدة والقناعة والتقشف والصبر على المكاره وحسن الثقة والأمانة والصدقات السرية والمصالحة وحسم المنازعات واحترام كبير السن،

(٢٩) أنيس فريحة، **القرية اللبنانية: حضارة في طريق الزوال**، ط ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٨٠)، المقدمة.

وغيرها من الآداب العامة، وما تميّزت به القرية اللبنانية من ساحة الضيعة والمشاع والعليّة والتنور والصاج والمعصرة والطاحون والأتون والمشحرة والعين، وما يبذله الفلاح من جهد في نهاية الصيف ومطلع الخريف في تحضير مؤونة الشتاء من قمح وبرغل وكشك وقورما وزيت وزيتون ومخللات وحطب، وما يتعلق بتدبير المنزل والمرأة التي هي قوام البيت، وما يتعلق بزراعة القرية التي تقوم عليها حياتها الاقتصادية، وما يتعلق بالأعراس والولادة والموت والدفن وحكايات الأولاد والألعاب والأعياد والشعر العامي والخرافات والمعتقدات وتقاليد التهنئة والتعزية، والعقلية السائدة كما تتراءى في الفولكلور الشعبي وغيرها. يصف كل ذلك بحميمية مَنْ يشعر أنه وصل إلى حافة نهاية الأشياء التي نشأ عليها وأحبها فاستقرت في أعماقه وأصبحت جزءاً من شخصيته.

مثل هذه الحميمية نجدها في الكثير من الأعمال الأدبية العربية. أذكر منها بوجه خاص رواية **الأرض** لعبد الرحمن الشرقاوي، ورواية الحرام ومسرحية **ملك القطن** ليوسف ادريس، ورواية **عرس الزين** وقصص **دومة ود حامد ونخلة على الجدول وحفنة تمر** للطيب صالح، و**طيور أيلول** لإميلي نصر الله، و**أحلام التجاوز** (Dreams of Trespass) للكاتبة المغربية فاطمة المرنيسي، وروايتيَّ **طائر الحوم وإنانة والنهر**. مقابل هذا هناك روايات تتناول حياة القرية من منظور المدينة فتفشل في اختراق قشور حياة الفلاحين وتعمل على تشويهها، مثل رواية **يوميات نائب في الأرياف** لتوفيق الحكيم.

مثل هذه الروايات تشكّل مصادر أساسية تفوق أهمية الدراسات الاجتماعية من حيث التعمق في فهم حياة الناس في القرى. ويرينا بعضها ـ كما في **أحلام التجاوز** ـ الفروقات الشاسعة بين القرية والمدينة، حيث تقارن فاطمة المرنيسي بين أَسْرِ المرأة في منازل فاس المسوّرة وانطلاقها التحرّريّ في حقول الريف المنفتحة من دون حدود على الطبيعة. ومما ورد في هذا الخصوص قولها ان «الأطفال في المزرعة كانوا أشدّ اقتحامية منهم في فاس»، وانه «لم يكن في الواقع من حدود لما كان بمقدور النساء أن يفعلن في القرية. كان باستطاعتهن أن يزرعن نباتات غير عادية، وأن يمتطين الأحصنة، وأن يتجولن بحرية... مقابل ذلك، بدا منزلنا في فاس كسجن»[٣٠].

(٣٠) Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood,* photographs by Ruth V. Ward (Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co., 1994), pp. 49 and 55.

الفصل السادس

المدينة والمجتمع الحضري

حدّد ابن خلدون أهل الحضر بأنهم هؤلاء الذين «تعاونوا في الزائد على الضرورة، واستكثروا من الأقوات والملابس، والتأنق فيها وتوسعة البيوت... ثم تزيد أحوال الرفه والدعة فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القُوْت واستجادة المطابخ وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والدّيباج، وغير ذلك... فيتخذون القصور والمنازل، ويجرون فيها الماء ويعالون في صروحها، ويبالغون في تنجيدها... وهؤلاء هم الحضر،... ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ومنهم من ينتحل التجارة. وتكون مكاسبهم أنمى وأرفه من أهل البدو، لأن أحوالهم زائدة على الضروري»[1].

وفي مقارنته للبدو والحضر من حيث الضبط الاجتماعي والسياسي، أي من حيث طبيعة علاقة الناس والمجتمع بالسلطة، يرى ابن خلدون «ان الله سبحانه ركّب في طبائع البشر الخير والشر... ومن أخلاق الشر فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض... فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة... وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم»[2].

كذلك يرى أن لأهل البدو النسب (وبالتالي القبيلة)، ولأهل الفلاحة القرية، ولأهل المدن الوطن بسبب الاختلاط في الحواضر وفقدان العصبية. وفي حديثه عن المدن الكبرى ذكر «أن الحمّامات بلغ عددها ببغداد لعهد المأمون خمسة وستين ألف حمام، وكانت مشتملة على مدن وأمصار متلاصقة ومتقاربة تجاوز الأربعين، ولم تكن

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ص ١٦٥ - ١٦٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٧٣.

مدينة واحدة يجمعها سور واحد لإفراط العمران. كذا حال القيروان وقرطبة والمهدية في الملّة الإسلامية، وحال مصر والقاهرة بعدها فيما بلغنا لهذا العهد»[٣]. إن اتساع المدن وانفتاحها على بقية المجتمع ورغبة منها بالسيطرة وتأمين الحصول على ما تحتاجه إليه علاقتها بالريف والبادية، إن كل ذلك جعلها تحرص على دورها كمركز للمجتمع والوطن ككل، وليس كمركز لذاتها فحسب.

في رأينا أن المدينة تُحدّد قبل أي شيء آخر بوظائفها لكونها مركزاً للنشاطات الاقتصادية والسياسية والإدارية والاجتماعية والثقافية والدينية والترفيهية أكثر مما تُحدّد بحجمها وعدد سكانها، رغم الترابط الوثيق بين الأمرين. من هنا أن ينسب الباحثون ظهور المدن إلى ضرورات النمو التجاري، وإقامة مواقع دفاعية، والضبط السياسي، وتراكم فائض الإنتاج الزراعي، وتوسّع النشاطات والمرجعيات الدينية المرتبطة بالسلطة، وتنظيم الري النهري كما في مصر والعراق، والتواصل الآمن بين المجتمع وبقية العالم الخارجي... الخ.

وعلى وجه التحديد، توصّل ألبرت حوراني[٤] في تناوله لحياة المدن إلى أنها تنمو حين يُنتج الريف فائضاً من حاجاته من المزروعات، مما يمكّن فريقاً من الناس من أن يعيشوا من دون الاعتماد على زراعة محاصيلهم أو تربية مواشيهم، فينصرفون إلى صنع سلع للبيع والقيام بخدمات تحتاج إليها بقية أجزاء المجتمع. من هنا اقتران نشوء المدن بالحاجة إلى أسواق آنية هي نقطة اللقاء الحيادية بين البادية والريف والمدينة. وكانت تقام هذه الأسواق أسبوعياً فتسمى سوق الأربعاء أو غيره من الأيام، أو سنوياً عند ضريح وليّ من الأولياء يَؤمُّه المؤمنون بأعداد غفيرة للعبادة والتبادل التجاري. وكثيراً ما تحوّلت هذه الأسواق بمرور الزمن إلى مدن تحيط بها مجموعة من القرى الريفية فتنشأ بينها علاقات التكامل كما علاقات التناقض في المصالح.

ومثالاً على ذلك ان مدينة حلب كانت نقطة التقاء لبيع الحبوب وشرائها من سهول سورية الداخلية، والفاكهة من التلال الواقعة إلى الشمال منها، والماشية والإبل في البادية، والبضائع المنقولة عبر الطرق التجارية البعيدة المدى. ثم إن قيام الامبراطورية الرومانية وما تلا ذلك من نشوء الامبراطورية الإسلامية بين المحيط الهندي والبحر المتوسط أمّن تلك الأوضاع الضرورية لقيام سلسلة من المدن الكبرى كبغداد والبصرة والموصل ودمشق وحلب ومكة والمدينة والقاهرة والقيروان وفاس ومراكش وقرطبة وإشبيلية وغرناطة. وقد نشأت في هذه المدن طبقات غنية من التجار

---

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤١٤.

(٤) Albert Habib Hourani, *A History of the Arab Peoples* (New York: Warner Books, 1991).

جلبت المحاصيل الزراعية من القرى الريفية المحيطة بها والبضائع والسلع عن طريق التجارة البعيدة المدى.

كذلك كانت المدن الكبرى مركزاً لصنع ما يحتاج إليه أهل الحضر والفلاحة والبادية، كالأقمشة والأدوات المعدنية والخزفية والجلدية والأطعمة المعلبة والصابون. ونتيجة لهذا التبادل، لم تكن الفواصل والحدود بين المدن والقرى واضحة المعالم كما هو واضح من علاقة مدينة دمشق بقرى الغوطة حولها. وكانت تقع داخل بيروت الكثير من البساتين حتى منتصف القرن العشرين، وكان منها حتى عام ١٩٥٨ ما هو على جانبي شارع الحمراء الذي تحوّل منذ ذلك الوقت إلى مركز تجاري وترفيهي.

وإضافة إلى التجار والصنّاع، تألّف سكان المدينة من الطبقات الحاكمة والمهنية، من علماء وقضاة ومحامين وسياسيين وأطباء وأساتذة وحرفيين يعملون في مؤسسات الدولة والمحاكم والجامعات والمدارس وبيوت العبادة والزوايا والمستشفيات والمخازن والأسواق والمطاعم ودُور التسلية وغيرها، كما تألفوا من عمال وباعة صغار وخدم وطبقات فقيرة دونية، وغيرهم ممن يعملون على هامش الحياة الاقتصادية والاجتماعية. كذلك سكنتها طوائف وجماعات عرقية وأجنبية مما زاد من ازدهار المدن وتنوعها وتشعّب أحيائها. وفي المركز من كل ذلك هيمنة السلطة السياسية. هذه الأمور كلها مجتمعة أسهمت في تحديد معالم المدينة وتميّزها الساطع من القرى والبادية، وفي قيام ثقافة حضارية متطورة تشكّل نواة الثقافة السائدة في المجتمع ككل.

وليست المدينة واحدة، بل هي شديدة التنوع والاختلاف في ما بينها وليس بينها وبين الريف والبادية فحسب. يشير فؤاد الخوري[٥] إلى أن مفاهيم ابن خلدون لـ «الملك»، و«العمران»، و«الحكم»، و«الدولة» ترتبط ارتباطاً عضوياً بالمعنى الرمزي للمدينة التي يشتق لفظها من «دان» ومعناه قاضى أو حاكَمَ أو حَكَم على. وبذلك تكون المدينة قد عنت في الأصل المكان الذي يجري فيه الحكم والقضاء. ولكن هذا الوصف لا يكفي، فالمدينة بالإضافة إلى كونها مركز الحكم والنفوذ والقضاء والقوة، هي أيضاً مركز التجارة العالمية والمحلية (فتوجد فيها الأسواق التجارية والصناعات والحرف والبنوك)، ومركز التعليم (فتوجد فيها الجامعات والمدارس والمعاهد ومؤسسات الأبحاث والمكتبات ودور النشر والصحف والمتاحف)، ومراكز العبادة (المساجد بمآذنها الكبرى الشامخة والكنائس والكاتدرائيات والأضرحة والزوايا وطبقة رجال الدين التي تتمتع بمكانة اجتماعية رفيعة)، ومراكز الإدارات والفنون والحرف

---

(٥) فؤاد اسحق الخوري، «التمدين وتخطيط المدن وإدارتها في المشرق العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٣، العدد ١٧ (تموز/يوليو ١٩٨٠)، ص ١١٠.

والصناعات والترفيه والخدمات العامة كالمستشفيات وغيرها. وكما أن الحكم فيها غير منفصل عن العمران، كذلك ما كان للعمران أن ينمو ويستمر من دون الحكم.

وكثيراً ما صنّفت المدن بحسب وظائفها وأنشطتها ومواقعها وتجاربها التاريخية وتنظيمها الاجتماعي والاقتصادي. ومن هنا الجهد الذي بذله فؤاد الخوري في دراسته المدينة بالتمييز بين خمسة أنواع من المدن: النوع **الأول** هو المدن الواقعة على طريق القوافل، وقد ظهرت في مختلف أطراف الممالك الكبرى الطرق التجارية العالمية البعيدة المدى، وتتمثل هذه المدن بتدمر في سوريا والبتراء في الأردن، ومكة قبل ظهور الإسلام. والنوع **الثاني** هو مدن المزارات، وهي ظاهرة طائفية في الأصل قائمة خارج نطاق سيطرة الدولة، وتتمثل بالنجف وكربلاء في العراق، والمدينة في الجزيرة العربية. والنوع **الثالث** المدن الإقطاعية، وهي امتداد لسلطة الدولة وتقع في السهول المفتوحة الخصبة والمروية، وتتمثل بمدن حمص وحماه في سوريا وطرابلس في لبنان والموصل في العراق وقسنطينة في الجزائر. والنوع **الرابع** هو مدن الفتوحات (الثغور) التي كانت هدفاً حربياً للفاتحين على مرّ العصور التاريخية (فكل من يسيطر على هذه المدن يسيطر بذلك على مساحات شاسعة من الأراضي المروية والطرق التجارية العامة)، وتتمثل هذه المدن بدمشق وحلب وبغداد والبصرة والقاهرة والإسكندرية. أما النوع **الخامس** فهو المدن الصناعية، وهذا النوع من المدن ظاهرة حديثة بالمقارنة مع المدن الأخرى. وهي لا تحدّد بوجود مهارات صناعية، فكثيرة هي المدن التي تقوم بهذه النشاطات وخاصة مدن الفتوحات، بل بكونها بنيت في المقام الأول على الإنتاج الصناعي، وقد بنيت مثل هذه المدن في البلدان العربية حول صناعة النفط، وتتمثل بالكويت والدوحة وأبو ظبي وينبع وجبيل في السعودية، وتتميّز باستضافة نسبة عالية من العمال الأجانب[٦].

كذلك جرت عدة محاولات أخرى لتصنيف المدن، فتوصّل الباحثون إلى القول بوجود مدن إسلامية وتجارية وسياسية وزراعية ودفاعية، ووجود مدن داخلية وساحلية، ومدن في ملتقى الطرق التجارية العالمية، ومدن صحراوية مثل الأحساء والدمام والقصيم وعنيزة وغيرها. وكما تُحدّد المدن بوظائفها ومواقعها، تحدّد هي بدورها الثقافة التي تنشأ فيها. يقول السيد الحسيني: «ان الإسلام يُعدّ ـ بحق ـ دين المدن»، وانه «من أكثر الأديان تشجيعاً لنمو المدن»، وانه «نشر ثقافة حضرية» بكل ما ينطوي عليه هذا التعبير من معان. ويرى إضافة إلى ذلك ان المدن الإسلامية كانت «تمثل أسواقاً تجارية رئيسية، وعواصم سياسية مؤثرة، وقواعد عسكرية ثابتة»، كما كانت «مقراً للسلطة السياسية، ومركزاً لإدارة الشؤون الدينية وحصناً قوياً

(٦) المصدر نفسه، ص ١١٠ ـ ١١٤.

للدفاع القومي»، وكان «المسجد الكبير» والسوق وقصر الحاكم والحمامات من أهم معالم هذه المدن[7]، وهي معالم شديدة الترابط في ما بينها.

واعتادت الدراسات الاستشراقية الخوض في وصف ما تعتبره جوهر المدينة الإسلامية بالمقارنة مع غيرها، من دون الربط بين الوظائف والمواقع من ناحية، والثقافة السائدة من ناحية أخرى، بل انها تجاهلت ما قامت عليه المدن في الأصل، وركّزت بدلاً من ذلك على ما اعتبرته الثقافة السائدة. هذا ما دعا عالمة الاجتماع الأمريكية جانيت أبو لغد لكتابة دراسة نقدية لبعض هذه الأعمال. تقول إن فكرة المدينة الإسلامية جاء بها عدد من الخبراء الغربيين الذين استندوا في دراساتهم هذه إلى عينة من المدن القديمة عند بدء الهيمنة الغربية في الربع الأول من القرن العشرين، وبعضهم إلى أبحاث بعض، في منهج إسنادي من خبير إلى خبير، من دون تدقيق في عوامل نشوء المدن. وبين العناصر التي اعتمدتها هذه الدراسات في تحديد المدينة الإسلامية أن الإسلام في جوهره هو ديني حضري، وان هذه المدن أسستها عائلات حاكمة في العهود الإسلامية، وتتمركز حول الجامع ـ سوق الجمعة ـ والحمامات العامة التي تعدّ المؤمنين للصلاة، وتنقسم إلى أحياء سكنية خاصة بالجماعات الدينية والعرقية.

وتُوجّت هذه الدراسات التي استفادت في الأساس من دراسة مدن المغرب كفاس وتونس، كما قام بها علماء فرنسيون يعملون في إطار تنفيذ السياسة الاستعمارية، بمقالة نشرها غوستاف فون غرونباوم (Gustave Von Grunebaum) بعنوان «بنية المدينة الإسلامية عام ١٩٥٥»، قال فيها إن بين ما يميز المدينة الإسلامية غياب التنظيم البلدي المعروف في المدن الغربية، وعوّض من ذلك بأحياء شبه مستقلة تسيّر في عهدة شيوخها والشريعة الإسلامية. وقبل ذلك كان قد ظهر كتاب كارلتون كوون (Carleton Coon) الذي نشره لأول مرة عام ١٩٥١ بعنوان *(Caravan)*، وفيه فَصْلٌ حول المدينة استند كلياً إلى مصدر واحد يتعلق بمدينة فاس، معمّماً استنتاجاته إلى بقية المدن الإسلامية. وتبع ذلك دراسة لجاك بيرك اعتمد في مضامينها كافة على الدراسات السابقة، فحدّد المدن الإسلامية (بحسب ما استنتجت جانيت أبو لغد) بتعابير وظائفية على أنها مكان الشهادة والتبادل، أي باللغة القديمة الجامع والسوق.

وكانت قد توسّعت مفاهيم المدينة الإسلامية بدراسات أخرى حول حلب ودمشق في سورية استندت إلى أبحاث أجراها جان سوفاجيه (Jean Sauvaget) في الثلاثينيات والأربعينيات، مظهراً أنها استمرار للمدن البيزنطية، وهو ما يتناقض مع

---

(٧) السيد الحسيني، **المدينة: دراسة في علم الاجتماع الحضري**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ص ٤٤ و٢٤٣ ـ ٢٤٦.

تلك الصورة المستمدة من الأبحاث حول مدينة فاس. غير أن هذا التناقض تمّ تجاهله في الدراسات التي تلت والتي حاولت أن تجمع بين النظريتين. هنا جاءت دراسة لابيدس (Ira Lapidus) التي يتناول فيها المدن الإسلامية مركِّزاً على دمشق وحلب في العصر المملوكي (١٢٥٠ ـ ١٥١٧) وعلى نظام الحكم فيها. وقد استندت بعض الدراسات في ما بعد إلى هذا البحث في مقولتها بصدد غياب نظام بلدي حكومي عام في المدن الإسلامية.

وتعترف جانيت أبو لغد بأنها سقطت في شرك بعض هذه التعميمات حول المدينة الإسلامية في كتابها المهم حول القاهرة الذي صدر عام ١٩٧١ عن دار جامعة برنستون، وكانت قد أتمت كتابته عام ١٩٦٧، واستفادت فيه من دراسات غيب (H. A. R. Gibb)، بخاصة في كتابه مع هارولد بوين **المجتمع الإسلامي والغرب**. ثم بدأت تعيد النظر بمثل هذه التعميمات، بعد أن أخذت تصدر بعض الدراسات النقدية، ومنها الكتاب الذي حرّره عام ١٩٧٠ البرت حوراني وسترن (S. M. Stern) حول المدينة الإسلامية.

منذ ذلك الوقت أخذت جانيت أبو لغد تتعمّق في دراستها لتدرك أن أغلبية الدراسات السابقة كانت تركّز على حالة واحدة وتعمّم منها إلى مجمل المدن الأخرى، فتساءلت: لماذا يتوقّع الدارسون أن تكون المدن الإسلامية متشابهة وبأية أشكال؟ وبنتيجة هذا التساؤل وما تبعه من أبحاث قامت بها بعد ذلك، استخلصت أن المدن هي نتاج عدة عوامل وقوى، وأن تفرّد شكل كل مدينة عن الأخرى يعود إلى تفاعل كل هذه العوامل والقوى وليس لعامل واحد منها فحسب.

وبين هذه العوامل والقوى التي توصّلت إليها جانيت أبو لغد ما يلي: البيئة/ الطقس، وتقنيات الإنتاج، والتوزيع والمواصلات، ونسق التنظيم الاجتماعي، والنظام القانوني/ السياسي؛ هذه العوامل التي تتبدّل بشكل ملحوظ بتبدّل الأمكنة والأزمنة، مما يدلّ على أن العامل الديني ليس هو بحدّ ذاته العامل الحاسم. ولكن هذا لا يقلّل من أهمية العامل الديني، فهو عامل مساهم في تشكّل المدن ونوعية العلاقات السائدة فيها. وبين أهم إسهامات الإسلام في تشكل المدن العربية: أولاً، التمييز القانوني بين طبقات السكان على أساس مواقعهم من الأمة (أي أمة المؤمنين) وبالتالي من الدولة، الأمر الذي قد يترجم بقيام توزع مكاني في بعض الأحوال، مما حدّ من قدرة الدولة على تجاوز التنظيمات الخاصة بالجماعات الدينية والعرقية، ومما أثر في موقفها اللامبالي من المجتمع المدني. وبذلك، أصبحت الأحياء السكنية لبنة مهمة في بناء المدن العربية في العصور الوسطى وحتى الأزمنة اللاحقة. ثانياً، تشجيع الإسلام الفصل بين الرجال والنساء، وهو ما جعله يتقيّد بضرورات هندسية ومكانية عازلة ليس فقط من حيث إمكانية الاتصال والفصل بين الأمكنة العامة والخاصة، بل أيضاً من حيث امتداد النظر والرؤية (من هنا انتشار المشربيات).

ولكن المدينة كما تفهمها جانيت أبو لغد ليست منتوجات وسلعاً (Products)، بل عمليات متحركة (Processes) تتأثر بالتحوّلات التاريخية والتنوع تحت تأثير عوامل غير دينية كالبيئة والطقس وتقنيات البناء والعلاقة بين الحاكم والشعب. وحين تتغير هذه العلاقات وتترسّخ قيم المساواة بين الجماعات وبين المرأة والرجل، يحلّ الاندماج بدلاً من الانفصال في الكثير من المدن العربية[٨].

وكما بحث الدارسون في طبيعة العوامل التي أدّت إلى نشوء المدن وتنوعات تشكّلها وفي تصنيفها إلى أنواع مختلفة، بحث بعضهم أيضاً في تأثيرات العوامل التي تؤدي إلى تطورها الدائم مهما كانت محافظة. من هذه العوامل العلاقات بين المجتمعات والحضارات، مما يساعد في فهم قيام المدن الجديدة والقديمة أو القصبة ضمن المدينة الواحدة، كما في المدن المغربية. وهناك تأثيرات النفط في تحوّل مدن الخليج تحوّلاً كلياً، حتى لا يكاد يكون لها أية علاقة بالقديم. ومنها أيضاً العوامل السياسية وتبدّل الأسر الحاكمة، كما حدث في مدن الجزائر، وفي مدن مراكش وفاس والدار البيضاء والرباط وطنجة وغيرها في المغرب، ومدن تونس والقاهرة ودمشق وبغداد والرياض.

من هذا موت مدينة أنطاكية في سورية بانتهاء أمجادها القديمة. فقد كانت لقرون واحدةً من أهم مدن العالم بفضل مركزها كمحطة لطرق الحرير وتقاطع الحضارات، فكانت عاصمة سورية ومركز الإمبراطورية البيزنطية، ثم بدأت تغرق في غبار التاريخ. لقد خسرتها سورية عام ١٩٣٩ حين قدّمتها فرنسا هدية لتركيا، رغم إرادة أهلها العرب، فجاهدت عبثاً للاحتفاظ بهويتها.

وعرفت المنطقة العربية نمط معيشة المدن منذ عصور بعيدة يعود تاريخها إلى ستة أو سبعة آلاف سنة على الأقل. وهي في نمو مطرد على حساب القرية والبادية، فيشكّل سكان المدن في نهاية القرن ما يزيد على ٩٠ بالمئة من مجموع السكان في كل من الكويت وقطر والبحرين، وبين ٨٠ بالمئة و٨٩ بالمئة في كل من لبنان والإمارات العربية المتحدة والسعودية وجيبوتي، وبين ٧٠ بالمئة و٧٩ بالمئة في كل من العراق والأردن، وبين ٥٠ بالمئة و٦٩ بالمئة في كل من تونس والجزائر وسورية والمغرب وموريتانيا، و٤٦ بالمئة في مصر، ودون ٤٠ بالمئة في اليمن والسودان والصومال[٩].

---

(٨) Janet Abu-Lughod, «The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 19 (May 1987), pp. 155-176.

(٩) United Nations Development Programme [UNDP], *Human Development Report, 1999* (Oxford: Oxford University Press, 1999).

وفي سبيل إعطاء أمثلة حول نمو المدن المطرد، نذكر أن نسبة سكان المدن في مصر كانت حوالى ١٠ بالمئة (أي أقل من نصف مليون من السكان في مدن يزيد عدد سكانها على عشرة آلاف) في عام ١٨٢١، وارتفعت هذه النسبة إلى حوالى ١٥ بالمئة في مطلع القرن العشرين، ومن ثم إلى ٣٠ بالمئة في ١٩٤٧، وإلى ٤٦ بالمئة في نهاية القرن. وبلغت تقديرات عدد سكان القاهرة نصف مليون في مطلع القرن العشرين، وحوالى مليون في نهاية الربع الأول منه، ومليونين ونصف في الخمسينيات، وحوالى ستة ملايين في السبعينيات، وتسعة ملايين في الثمانينيات، وقفزت إلى ١٦ مليوناً في العقد الأخير منه. وفي الوقت الذي تضاعف فيه سكان مصر عشر مرات خلال الـ ١٥٠ الأخيرة، تضاعف سكان القاهرة حوالى ثلاثين ضعفاً، وشكّل حوالى ٧٠ بالمئة من مجمل سكان المدن في مصر[١٠]. وبذلك يفوق عدد سكان القاهرة ربع سكان مصر البالغ عددهم حوالى ستين مليوناً، ويعادل كلاً من سكان سورية واليمن في شماله وجنوبه، ويفوق سكان سبعة بلدان عربية مجتمعة (هي الأردن ولبنان وعُمان والإمارات والكويت وقطر والبحرين).

ولم يكن عدد سكان الرياض يزيد على سبعة آلاف نسمة عام ١٨٦٢ (تتحدر غالبيتهم من أصول قبلية بدوية رعوية في الجزيرة العربية)، وبلغ عشرين ألفاً عام ١٩٤٠، ليرتفع منذ ذلك الوقت إلى ٣٦٦ ألفاً في السبعينيات، ووصل في نهاية القرن إلى حوالى أربعة ملايين. وكانت قد تضاعفت نسبة سكان المدن ١٩٥٠ ـ ١٩٧٤ حوالى أربعة أضعاف في كل من السعودية وقطر والإمارات العربية المتحدة. وكانت أبواب مدينة مسقط في عُمان تُغلق في المساء حتى عام ١٩٧٠، وكان على من يتجوّل فيها ليلاً أن يحمل معه مصباحاً. منذ ذلك الوقت، تغيّرت المدينة تغيّراً سريعاً وكاملاً حتى كادت في منتصف العقد الأخير من القرن العشرين تفقد معالمها القديمة كلياً. وإن من ينظر إلى صُوَر دُبي وأبي ظبي ورأس الخيمة وعجمان وغيرها من مدن الخليج في الستينيات وصورها في العقد الأخير من القرن لا يجد تغيراً فحسب، بل تحوّلاً شبه كلي كأنما لا علاقة بين الأمس والحاضر. وخلال الربع الأخير من القرن، بنيت في الإمارات العربية المتحدة عشرات الآلاف من المنازل مجهّزة بمختلف الخدمات الضرورية، من مدارس ومستشفيات وطرق وكهرباء ومياه ووسائل التسلية.

---

(١٠) انظر: Charles Issawi, «Economic Change and Urbanization in the Middle East,» paper presented at: *Middle Eastern Cities; a Symposium on Ancient, Islamic and Contemporary Middle Eastern Urbanism,* edited by Ira M. Lapidus (Berkeley, CA: University of California Press, 1969), and Saad Eddin Ibrahim, «A Sociological Profile,» in: Abdulaziz Y. Saqqaf, ed., *The Middle East City: Ancient Traditions Confront a Modern World* (New York: Paragon House, 1987).

وكان عدد سكان مدينة بغداد ١٥٠ ألفاً عام ١٩٠٨، وأصبح ٣٥٠ ألفاً عام ١٩٣٥، ثم ٧٩٣ ألفاً عام ١٩٥٧، ووصل إلى مليونين ونصف عام ١٩٧٧، وثلاثة ملايين في الثمانينيات. كذلك كان عدد سكان مدينة دمشق (التي تعتبر أقدم مدينة مسكونة باستمرار في العالم) يُقدّر بحوالى ثلاث مئة ألف في مطلع القرن، وبلغ نصف مليون في الخمسينيات وثلاثة ملايين في التسعينيات. وكان عدد سكان حلب يقل عن ربع مليون في مطلع القرن (بالمقارنة مع ٧٠ ألفاً في حماه و٨٠ ألفاً في حمص و٥٠ ألفاً في طرابلس الشام) وأصبح نصف مليون في الخمسينيات و٦٥٠ ألفاً في السبعينيات. أما بيروت فقد كان عدد سكانها حوالى ١١٨ ألفاً في نهاية الربع الأول من القرن وأصبح يزيد على نصف مليون في الخمسينيات وارتفع إلى مليون ونصف في السبعينيات.

وفي مطلع القرن كان هناك ٢٧ مدينة في المغرب بلغ عدد سكانها جميعاً أقل من نصف مليون مشكّلة أقل من تسعة بالمئة من مجموع سكان المغرب قاطبة. وفي منتصف القرن، أصبح عدد المدن ٩٢ مدينة يسكنها حوالى مليونين ونصف بنسبة ربع سكان المغرب. وفي السبعينيات أصبح هناك ١٩٥ مدينة بلغ عدد سكانها حوالى ستة ملايين ونصف، بنسبة ٣٨ بالمئة من مجموع السكان[١١]، وكان سكان الدار البيضاء حوالى ٢٥ ألف نسمة عام ١٩٠٧، ثم ارتفع إلى مليون ونصف في السبعينيات، ويقدر بخمسة ملايين في نهاية القرن.

ولتزايد سكان المدن العربية المطرد معالمه وتوجهاته المتميزة التي يشاركها في بعض جوانبها ومظاهرها باقي بلدان العالم الثالث، وبين أهمها ما يلي:

١ ـ إن تزايد سكان المدن يعود بالدرجة الأولى إلى الهجرة والنزوح من الريف والبادية بالإضافة إلى النمو الطبيعي، وخاصة من قبل فئة الأعمار الشابة التي تسعى للعمل والتعلم في المدارس والجامعات وللحصول على وظائف في القطاعات العامة والخاصة.

٢ ـ تتميز سمات المدن في غالبية البلدان العربية بهيمنة مدينة واحدة أو المدن الكبرى (Primate Cities) (بغداد، القاهرة، دمشق، بيروت، عمان، تونس، مدينة الجزائر، الخرطوم، صنعاء). إن تفوق المدينة الواحدة ضمن البلد الواحد لا يعود فقط لعدد سكانها بل لمركزيتها واحتكارها للخدمات الإنسانية المتقدمة. لذلك يُحدث هذا التفوق المتعدّد الجوانب خللاً في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتنموية والثقافية في المجتمع ككل. ويحدث أن تطغى مدينتان على بقية المدن والريف. هناك

---

(١١) Saad Eddin Ibrahim, «Population and Urbanization in Morocco,» *Cairo Papers in Social Science*, vol. 3 (May 1980).

في مصر القاهرة والإسكندرية، وفي سوريا دمشق وحلب، وفي لبنان بيروت وطرابلس، وفي العراق بغداد والبصرة، وفي السعودية الرياض وجدة، وفي ليبيا طرابلس وبنغازي. كذلك هناك ظاهرة البلد ـ المدينة الواحدة كما في الكويت.

٣ ـ تتصف بعض المدن العربية، وبخاصة في المغرب، بوجود ازدواجية المدينة القديمة (أي القصبة) والمدينة الجديدة، كما في مدينة الجزائر والرباط وتونس وغيرها من مدن المغرب الكبير. ومما يزيد من حدة هذه الازدواجية وأهميتها الاختلاف الكبير بين المدينتين في شتى جوانب الحياة. تتصف المدينة القديمة بطابعها التقليدي في هندسة المنازل وتلاصقها وأزقتها الضيقة الملتوية المتشعبة، ومنازلها السكنية المسوّرة، وأزيائها الشعبية، وازدحامها، وفقرها النسبي، وتشابك الأسواق التجارية ومحلات الحرف اليدوية والمقاهي والمطاعم الشعبية. وعلى العكس من ذلك، تتصف المدن الجديدة بطابع أوروبي، وبعمارتها الحديثة المرتفعة والمكوّنة من طوابق وشقق أو من ڤيلات سكنية، وبأزيائها الأوروبية، ومتاجرها الكبيرة التي كثيراً ما تتعامل بالبضائع الاستهلاكية المستوردة، ورفعة مستواها المعيشي على مختلف الصُعد.

٤ ـ ثم هناك ظاهرة نشوء مدن «الأكواخ» و«الصفيح» و«أحزمة الفقر» و«المخيمات» التي يقطنها على الأغلب النازحون من الطبقات المحرومة والعمال اليدويون غير المهرة. ومن المعروف مثلاً أن بيروت أحيطت منذ منتصف القرن وبشكل متزايد بحزام من الفقر شكّل مسرحاً للحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠) التي ما تزال آثارها تعرقل نمو المدينة ومحاولة التغلب على أزمات متفاقمة. كذلك يشار كثيراً إلى مدينة الأموات في القاهرة وإمبابة وشبرا وحلوان وغيرها من الأحياء المدقعة بالفقر والحرمان، والتي تعاني غياب مختلف التسهيلات والخدمات الاجتماعية بما فيها حتى الماء والكهرباء. كذلك أنشئت في ضاحية من بغداد «مدينة الثورة» لاستيعاب النازحين الجدد من الريف. وقامت في أطراف مدينة تونس مدن وأحياء فقيرة عدة من هذا النوع، مثل جبل الأحمر والسيدة المنوبية وبرج علي الريس وسيدي فتح الله.

٥ ـ هناك أيضاً ظاهرة تأثير النفط وثرواته الكبرى في توسّع المدن وتحولها، ليس في البلدان المنتجة للنفط فحسب، بل في عدد كبير آخر من المدن العربية التي استفادت منها بطرق مباشرة وغير مباشرة. ومن أجل الاطلاع على التحولات الاجتماعية، يكون من المفيد جداً قراءة رواية **مدن الملح** لعبد الرحمن منيف، وسنتعرض إلى ذلك لاحقاً في أكثر من مجال، ومن ضمن ذلك طبيعة المواجهة بين الحضارة والبداوة نتيجة لاكتشاف النفط.

٦ ـ هناك أخيراً أزمات قد لا تقلّ أهمية مثل كثافة السكان (معدل كثافة السكان في القاهرة بلغ حوالى ١٣ ألف شخص في الميل المربع الواحد عامة، ووصل في بعض أحيائها إلى ستين ألفاً وهو في تزايد)، واحتكار التسهيلات في الخدمات

الاجتماعية الأساسية من جامعات ومدارس ومستشفيات وأطباء ووسائل الاتصال (في مطلع الثمانينيات، كان يقطن ٦٥ بالمئة من أطباء العراق في بغداد، هذا بصرف النظر عن نوعية العناية الطبية التي تتفاوت كثيراً من مدينة إلى أخرى وبين الأحياء وبين المدينة والريف، والريف القريب من المدينة والبعيد عنها)، واستهلاك الغالبية الكبرى من الدخل القومي والطاقة.

وللتعمق في دراسة طبيعة نمط المعيشة المتميز في المدينة، نتناول في ما يلي واقع التنظيم الاجتماعي ومن ثمّ نوعية القيم الاجتماعية السائدة.

أولاً: التنظيم الاجتماعي في المدينة

مقابل معيشة الرعي التي تسود في البادية والمعيشة الزراعية في القرية، تسود في المدينة أنماط معيشية تتمركز حول التجارة والصناعة والإدارات الحكومية والخدمات الاجتماعية والمؤسسات الثقافية والترفيهية. يستدعي كل ذلك انفتاحاً على الخارج، وازدهار الأسواق، وقيام الإدارات البيروقراطية، ونشوء التنظيمات الرسمية وغير الرسمية والعامة والخاصة. كذلك يفترض نظرياً على الأقل حصول توجّه نحو إقامة مؤسسات ومنظمات ذات علاقات شبه رسمية وتعاقدية بالمقارنة مع العلاقات الشخصية غير الرسمية والأولية التي هي أكثر رسوخاً في القرية والبادية، وكانت حتى وقت قريب تسود أحياء المدن نفسها.

تتشكّل البنية السياسية في المدينة من شبكات من العلاقات المنتظمة في مؤسسات الدولة، من تنفيذية وتشريعية وقضائية، وفي أحزاب ومنظمات وحركات سياسية موالية أو معارضة، وفي الجيش وقوى الأمن العام، وفي النقابات والمؤسسات العلمية ووسائل الإعلام... الخ. ومما يلفت النظر في المدن حضور مؤسسات الدولة وشموخها من قلاع وأسوار ومبانٍ عامة ومتاحف وقصور ومجالس شعبية ووزارات ومحاكم.

واللافت للنظر في المدن العربية بشكل خاص المساجد وغيرها من بيوت العبادة، والمؤسسات الدينية من محاكم شرعية وجامعات ومعاهد تحتّل مواقع بارزة في ساحات المدينة وأحيائها وأسواقها التجارية. ويلي هذه كلها من حيث الأهمية المؤسسات الثقافية كالجامعات والمعاهد العلمية والمدارس ودور وسائل الإعلام، وخاصة إذا كانت متصلة أو تابعة للمؤسسات الحكومية والدينية. وأصبحت المؤسسات الاقتصادية والترفيهية كالفنادق والبنوك والشركات والمطاعم والمقاهي ودور السينما توازي مؤسسات الدولة والدين في شموخها ونفوذها وتأثيراتها في حياة الناس اليومية.

ونتيجة لأنماط المعيشة المذكورة هذه، نشأت في المدن تشكّلات وتركيبات طبقية

واضحة إذا ما جرت مقارنتها بالقرى والمدن الصغيرة. ولا يتطلّب الأمر مجهوداً كبيراً كي ندرك شدة التمايز بين طبقات عليا تتمتع بثروات كبرى ونفوذ بالغ ومكانة اجتماعية رفيعة، وطبقات وسطى جديدة وقديمة، وطبقات دنيا عاملة وفقيرة، على الأغلب أن تكون من أصول فلاحية أو بدوية بحسب المدينة والبلد المعني بالأمر.

ومما يلفت النظر في العقود الأخيرة بشكل خاص تزايد الفروق الطبقية وتبلور الاستقطاب بين الأغنياء والفقراء، حتى ان الطبقات المتوسطة التي كانت قد بدأت تحتلّ مكانة خاصة عازلة بين قطبي البنية الطبقية وموحية بإمكانيات الحراك الاجتماعي أخذت بالتقهقر، وأصبحت في بعض الأحوال مهدّدة بفقدان مكاسبها (راجع الفصل المتعلق بالطبقات الاجتماعية والنقاش الجاري حول هذه المسألة). وما يزيد من خطورة هذه الظاهرة أهمية الطبقات الوسطى من حيث دورها في تنشيط المجتمع المدني كشرط من شروط قيام الديمقراطية والتعددية.

ونجد من ناحية أخرى أن المؤسسات الرسمية باختلاف أشكالها ومضامينها لم تنفصل بعد عن الروابط والانتماءات والولاءات التقليدية من عائلية وقبلية وطائفية وعرقية. تقليدياً، نجد أن بعض العائلات كانت تنتسب للحرف التي تزاولها وأصبحت تعرف باسمها، مثل آل حداد ونجار ونحاس وخياط وبيطار وصباغ ودباغ وخباز وقبّنجي وسمّان ولحام ولبّان وفران... الخ. ثم ان النشاطات الاقتصادية التي يزاولها الناس لا تنفصل عن الانقسامات الاجتماعية القائمة، إذ تُقبل بعض الطوائف على مهنٍ أكثر أو حتى دون غيرها، وتكون بعض الحرف وراثية في بعض الأسر جيلاً بعد آخر.

ومن أوجه العلاقة بين الدين والمهنة التشابه بين تنظيم النقابات المهنية والفرَق الصوفية والطائفية. يذكر عالم الاجتماع اللبناني زهير حطب أن الفرق الصوفية كانت تضمّ الكثير من الحرفيين والصنّاع، «فقويَ التيار إلى درجة انتهى فيها أكثر العاملين في بعض فروع حرفة معينة إلى طريقة صوفية واحدة. فاقتبسوا عنها الكثير، خاصة ما تعلّق منها بعلاقاتهم المتبادلة، فتكرّس وجود «الصنف» (أي صنف السلعة) أو «الطائفة» (جماعة العاملين في حرفة واحدة) أو ما نسميه اليوم «نقابة». كل صنف يضم ثلاث فئات من العاملين هم: المعلمون والصناع والمبتدئون». ويتابع زهير حطب ملاحظاً أن علاقة المبتدئ بالمعلم كانت شبيهة «بعلاقة المريد بشيخ الطريقة الذي عليه أن ينقل سره إليه وأن يعلّمه تقاليد الفرقة»، وان «التركيب الداخلي للجماعة الحرفية كان يتوافق مع تركيب الأسرة من جهة باعتبار أن معظم العاملين في الحرفة هم من الأقرباء». ونتيجة لعلاقة الحرف بالطائفة والأسرة أصبح «لكل حرفة شيخ ينتخبه معلمو الصنعة»، وكانت المشيخة هذه في بعض الحرف «تنتقل بالإرث من الأب إلى الابن، شرط أن يوافق على ذلك معلمو الحرفة. وقد لعب الدين دوراً مهماً في

تنشيط التجارة كما لعبت التجارة دوراً لا يقلّ أهمية في تنشيط الدين، فالحج مثلاً لم يكن «رحلة دينية فقط» بل كان كذلك «رحلة تجارية»، إذ كان الحجاج «يحملون معهم بضائع بلادهم. . . ليبيعوها في المدن التي يمرون فيها ويشترون مقابلها عند عودتهم بضائع تلك المناطق، وكانوا [إبان الحكم العثماني] معفين من رسوم الصادر عند توجههم إلى الديار المقدسة، ومن رسوم الوارد عند عودتهم منها»(١٢).

لهذا لا يجوز النظر إلى الحرفة التي هي في أساس البنية الاقتصادية، وإلى الأسرة التي هي في أساس البنية الاجتماعية، وإلى الطائفة التي هي في أساس البنية الدينية، على أنها منفصلة ومستقلاً بعضها عن البعض، بل لا بدّ من النظر إليها على أنها متشابكة متفاعلة متداخلة تداخل هذه النشاطات الإنسانية المتنوعة في الواقع المعيش. ونضيف هنا فنقول ان بنية الأسرة في المدينة العربية لا تختلف اختلافاً نوعياً وجوهرياً عنها في القرية، فهي تتصف أيضاً بأنها عائلة ممتدة مع مَيْل أوضح بين بعض الطبقات والشرائح الاجتماعية نحو النووية كما سنرى في فصل لاحق حول الأسرة. إن طبيعية توزيع العمل والأوضاع المهنية والاقتصادية (وهي تجارية وحرفية لا صناعية ثقيلة) هي التي أدّت إلى نشوء العائلة الممتدة ذات السلطة الأبوية المركزية والتماسك الداخلي والتلاحم مع الفروع. من هنا تقارب وتحالف وتآلف فروع العائلة والميل في بعض الحالات إلى تسمية أحياء معينة من المدينة بأسماء العائلات التي تسكنها. وكثيراً ما يتمّ العكس فتُسمّى العائلات باسم المكان الذي تحدّرت منه أصلاً.

ثم إنه جرى تحوّل مهم في مختلف هذه البنى منذ بدايات القرن التاسع عشر، ليس لمجرد الاحتكاك بالغرب وتقليده فحسب، بل نتيجة بالدرجة الأولى لما استتبع ذلك من تحوّلات في العلاقات التجارية الخارجية، واستخدام التكنولوجيا الحديثة، وحلول نمط الاقتصاد النقدي محلّ نمط الإعاشة القائم على تبادل السلع. وقد تمّ كل ذلك على حساب الحرف المحلية وتنظيماتها الخاصة فبدأت هذه بالتدهور منذ ذلك الحين.

وبين التحوّلات المهمة، وبعضها نتيجة للاحتكاك بالغرب، كما يذكر السيد الحسيني، ظهور مدن جديدة (بور سعيد والإسماعيلية والسويس) وانتعاش المدن الساحلية والموانئ أو الثغور على حساب المدن الداخلية، فانتعشت بيروت والإسكندرية ومدينة تونس ومدن الجزائر والرباط وطنجة وجدة وعدن وغيرها، واتساع الهجرة من الريف، وتضييق الفجوات بين البادية والقرية والمدينة (وبين الأحياء نفسها داخل المدن) بنشوء أو تحسن المواصلات، وتبلور الفروقات والتناقضات الطبقية، وقيام

---

(١٢) زهير حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، الدراسات الإنسانية، علم اجتماع الأسرة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٦)، ص ١٧١ ـ ١٧٢.

الأحزاب والنقابات، وانتشار التعليم، وارتفاع مستويات المعيشة، واكتشاف النفط الذي أحدث تحوّلات ثورية في امتلاك الثروة، وإقامة مدنٍ جديدة منفتحة على العالم الخارجي، ربما أكثر مما هي منفتحة على نفسها هي بالذات.

لقد تسبّب كل ذلك باندماج الأحياء في نسيج المدينة العربية بعد أن كان الحي أو الحارة (أو ما يُسمّى الحومة بلغة المغرب العربي المتداولة) تشكّل تقليدياً وحدة اجتماعية شبه منعزلة. وربما يمكن القول إن كل مدينة عربية قبل هذه التحوّلات كانت في الأساس مجموعة من الأحياء المتميزة، مما شكّل عملاً فسيفسائياً فريداً مختلفاً اختلافاً جوهرياً عن المدن الصناعية الغربية. وهذا ما ركّز عليه المستشرقون في دراستهم للمدينة الإسلامية كما سبق وذكرنا.

كانت القاهرة، وما تزال آثار ذلك واضحة حتى الوقت الحاضر، مؤلفة من أحياء كبيرة (تتألف بدورها من أحياء أو حَوارٍ صغيرة) مثل السيدة زينب، والدرب الأحمر، وباب الخلق، والغورية، وخان الخليلي، والموسكي، والأزبكية، والقاهرة القديمة، والقاهرة الجديدة، وبولاق، والتوفيقية، وعابدين، وغاردن سيتي، والمنيل، والروضة، والجزيرة، والزمالك، والمعادي، والعجوزة، وامبابه، وشبرا، والدقي، والجيزة، وحلوان. ثم إن هناك علاقة وثيقة بين توزع الأحياء هذه والبنى أو التركيبات الاجتماعية وخاصة الطبقية الاجتماعية منها، وهذا بمعنى أن بعض الأحياء كانت، وما تزال حتى الوقت الحاضر في نهاية القرن العشرين، يغلب عليها في كثير من الحالات سكن الطبقات الفقيرة، كما يغلب في بعضها الآخر سكن الطبقات الغنية أو المتوسطة.

يبدو هذا التشابك بدقة متناهية من خلال النتائج التي توصّلت إليها جانيت أبو لغد في دراستها لمدينة القاهرة. لقد تمكّنت هذه الباحثة، بناءً على الإحصاءات الرسمية، من أن تحدّد ثلاث عشرة منطقة تتميّز بأنماط معيشتها من حيث الأزياء، وأنساق الزواج والإقامة، ومستوى التعليم، والمهن. هناك أحياء تغلب فيها الطبقة الغنية مثل الزمالك وغاردن سيتي، وأحياء تغلب فيها الطبقة المتوسطة مثل الدقي وبعض أجزاء الروضة والمنيرة والمنطقة الممتدة من الفجالة والظاهر والسكاكيني حتى العباسية، وأحياء تزدحم بالطبقة الفقيرة مثل القلعة ومدينة الأموات وبعض الجيزة والسيدة زينب والدرب الأحمر والجمالية وشبرا وامبابة[١٣].

بل أصبح التكوّن الطبقي بين أهم ظواهر مدينة القاهرة، إذ تجري تقديرات على أن حوالى ٤٠ بالمئة من سكانها يعيشون تحت ما يعرف بمستوى الفقر، وأن الفروقات

(١٣) Janet L. Abu-Lughod, *Cairo: 1001 Years of the City Victorious*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971).

الطبقية في تزايد مستمر وخاصة منذ بدأت سياسة الانفتاح. وقد عمّت هذه الحالة مصر كافة بحيث ان خمسة بالمئة من سكانها أصبحوا بعد فترة قصيرة من بدء هذه السياسة الاقتصادية يحصلون على ربع الدخل القومي، وهبطت مقابل ذلك حصة خمس السكان الأدنى إلى ١٣ بالمئة من هذا الدخل. وقد تكوّنت في هذه المرحلة طبقة من الأغنياء الجدد.

وقد تجسّدت الفروق والعلاقات الطبقية في أعمال أدبية مهمة قبل الانفتاح وبعده، مثل روايات نجيب محفوظ (وخاصة **زقاق المدق والثلاثية ـ بين القصرين، وقصر الشوق، والسكرية ـ وأولاد حارتنا**)، وفي قصة **قاع المدينة** ليوسف ادريس التي هي بين أهم وأعمق القصص العربية من حيث تصويرها للتدرج والتحوّل في التعرف إلى الاختلاف الطبقي من خلال الانتقال من منطقة إلى أخرى، وفي رواية **ذات** لصنع الله ابراهيم، وهذا ما نتناوله في فصل لاحق حول الطبقات ومن ثم حول الحياة الإبداعية.

ثم تمّت دراساتٌ عدة حول طبيعة العلاقات ضمن الحارة في مدينة القاهرة، كتلك التي قامت بها نوال نديم فأظهرت أن عدداً كبيراً من النشاطات التي تحدث في أزقتها هي من النوع الذي ينحصر عادة وتاريخياً داخل المنزل، أي تلك التي تتميّز بالألفة والحميمية والقرابة، مما يدلّ على أن أهل الحارة من رجال ونساء يتعاملون مع الحارة كما لو أنها امتداد للمجال الخاص وليس العام، حيث لا يعرف الناس بعضهم البعض. من ذلك أن التعامل بين نساء الحارة ورجالها يتصف بالالفة كما هو الحال بين أهل العائلة الواحدة. حتى خارج الحارة، قد يرى أي رجل مقيم في الحارة أنه مسؤول عن حماية نسائها، أو عن تصرفهن ويعطي نفسه حق التدخل في شؤونهن الخاصة(١٤).

وما يقال عن القاهرة، يمكن تعميمه إلى حد بعيد على الكثير من المدن العربية الأخرى، وإن كان لا بدّ من أخذ الفروق بينها بعين الاعتبار. من ذلك أن مدينة دمشق كانت تقليدياً حتى مطلع القرن العشرين عبارة عن أحياء تحيط بها الغوطة وقرى مجاورة، وبين أحيائها الأساسية سوق ساروجة، باب شرقي، القصّاع، القيمرية، باب توما، الشاغور، السويقة، الميدان، القنوات، القصور، وغيرها.

ويصف يوسف جميل نعيسة مدينة دمشق حتى منتصف القرن التاسع عشر بأنها كانت آنئذٍ «على شكل طائرة الأطفال الورقية، حيث الكتلة الأساسية منها تقع في الشمال وبشكل أساسي داخل الأسوار ويخترقها فرعا بردى، القنوات وبانياس،

(١٤) Nawal Nadim, «The Relationship between the Sexes in a Hara of Cairo,» (Doctoral Dissertation, Indiana University, 1975).

ويساير سورها الشمالي بردى الأصل، ويمتدّ بناؤها كذيل طائرة الورق باتجاه الجنوب وعلى امتداد ميلين تقريباً وبعرض ميل أو يزيد قليلاً، ويخترق هذا الذيل طريق الحجاز، بدءاً من حي القنوات فالسنانية فباب الجابية فقصر الحجاج فمصلى العيدين فميدان الحصى (الميدان التحتاني) فالميدان الفوقاني فبوابة الله... إلا أن الكتلة الرئيسية من الأماكن المسكونة كانت تفتح في الجهة الشمالية من أسوارها، وتتكون الأحياء التالية بدءاً من الشرق إلى الغرب:... العقيبة ـ العمارة البرانية ـ سوق ساروجة ـ حي البحصة ـ ثم من الناحية الجنوبية حي الشاغور البراني الذي يفصله عن السنانية مقبرة باب الصغير. وإلى الجنوب الغربي من قصر الحجاج يقع حي السويقة والشويكة وفي سفح قاسيون تقع الصالحية وإلى الشمال منها حي ركن الدين الذي يستقر فيه الأكراد»(١٥).

ويلاحظ نعيسة أن توزع السكان في دمشق «كان على أساس طائفي أو قبلي وحتى حرفي... أما في ما يتعلق بالوضع الطائفي فكان الجزءان الشرقي والجنوبي خاصين بالنصارى واليهود، والشيعة من المسلمين... ولقد وزعت أحياء أهل الذمة غالباً بحسب مذاهبهم وطوائفهم... وأما بقية أحياء دمشق فكانت سكناً للمسلمين السنة... ونتيجة للظروف التاريخية التي أحاطت بها كانت تتميز حاراتها المنفصل بعضها من بعض بأبوابها. لهذا كانت الحارة عبارة عن مدينة مصغرة لها مسجدها أو كنيسها وطريقتها لتوزيع الماء فيها... ونتيجة للاستقلالية التي تمتعت بها كل حارة كان لا بد لها من صلة وصل ما بينها وبين السلطة الحاكمة في المدينة، وبرز ذلك في شيخ الحارة وإمامها وأعيانها ورجال الدين فيها... ولقد أسهمت الفوضى وفقدان الأمن في مدينة دمشق في انتقال السلطات الإجرائية الحكومية إلى شيوخ الحارات، فكان كل واحد منهم يسهر على راحة أبناء حارته، وشكّل هؤلاء الشيوخ والأغوات والأعيان ورجال الدين هيئة إدارية وأحياناً قضائية لحل العديد من مشاكل أحيائهم»(١٦).

ويذكر أحمد العلاف أن مدينة دمشق كانت محاطة بحدائق ولها أبواب متعددة اندثرت وقد أصبحت في قلب المدينة، وأن الصالحية كانت أول قرية اتصلت بمدينة دمشق «نظراً لوفرة الأضرحة والمزارات فيها؛ ثم لجودة هوائها وتربتها المرتفعة الجافة، فأصبحت اليوم أكبر من دمشق نفسها قبل اتساعها، وفيها حي الصالحية وهو أساس القرية، ثم حي مهاجري الأكراد... والخلاصة أن دمشق كانت بمثابة بناء داخل حديقة غناء بالنسبة لما حولها من البساتين المتصلة بقرى الغوطة المحيطة بها»، وأن

(١٥) يوسف جميل نعيسة، **مجتمع مدينة دمشق، ١١٨٦ ـ ١٢٥٦هـ، ١٧٧٢ ـ ١٨٤٠م** (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٦)، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٣.

المدينة كانت «تقسم إلى ثمانية أثمان وكل واحد منها إلى أحياء وحارات وأزقة»[١٧].

كذلك ذكر العلاف أن «فقدان قوى الأمن ساعد على انتقال السلطات الإجرائية الحكومية إلى وجوه الأحياء ومختاريها دفعاً للشرور وحمل الناس على احترام الحقوق والشعور. فكل حي يسهر على راحة أفراده هيأة من وجوهه وأعيانه، وهم بمثابة المجلس الإداري والقضائي والتنفيذي وحماة الحقوق بالنسبة لأفراد حيهم، وكل خلاف ينشأ بين أفراد الحي فمرده إلى هذه الهيأة، تنظر في الخلاف وتفصل فيه بين المتخاصمين. . . ومن مقتضى نظام الحي العرفي أن يكون المختار (وكان يسمى آغا) هو الرئيس الأول بالحي يسانده الإمام، ويعاضدهما بعض ذوي البطش من الرجال الأقوياء. وينضم إلى هذا المجلس بعض شيوخ وعلماء ووجهاء الحي عند الحاجة، فهذا المجلس هو الحكومة وممثل الحكومة القائم بإدارة الحي. . . فإذا دخل أحد أفراد الحي إلى حي آخر عرفوه وميّزوه فإن كانت بينهم وبين ذلك الحي مصادقة وتحابب أكرموه، وإن كان هناك جفاء وخصومة أوسعوه ضرباً وطردوه»[١٨].

هذا ما كان عليه شأن دمشق في مطلع القرن، غير أنها الآن بعد النزوح الكبير من الريف والانفجار السكاني الهائل واندماج الأحياء وانتقال السلطة من وجهاء الحي إلى الحكومة والدول وحلول الاقتصاد الحديث محل الاقتصاد القديم، أخذت تتوسّع أفقياً وعمودياً وتتلاحم أجزاؤها ومنازلها ومحالّها التجارية وفنادقها. في اتساعها الأفقي نشأت أحياء جديدة حديثة مثل أبو رمّانة والسبكي والمزرعة والمالكي وغيرها، ملتهمة بساتين الشام والربوة ودمّر والهامة وقرى الغوطة حتى كادت أن تقضي على بقاياها الأخيرة، وفي ارتفاع أبنيتها الحديثة محل المنازل القديمة الطالعة من الأرض، أخذ أهلها يشعرون أن «دمشق القديمة تتهدم كلها، ليعمر مكانها دمشق جديدة من الاسمنت والحديد والزفت»[١٩].

هذا ما يشعر به الكثير من سكان المدن التي بدأت تفقد معالمها القديمة وتنمو من دون انضباط وتخطيط، فيشعر الناس داخلها بالغربة عنها ويستعيدون الماضي إما بنوع خاص من الحنين والرومنطيقية كما تشعر سهام ترجمان في كتابها **يا مال الشام**، أو بمزيج من الحزن والغضب. من ذلك أن مدينة بيروت التي تعتبر بين أكثر المدن العربية حداثة وانفتاحاً على الغرب لم تتمكّن كلياً من تجاوز تركيبة الأحياء القديمة المختلفة باختلاف طوائفها وطبقاتها والمناطق الريفية التي تمّ النزوح منها وخلافاتها

(١٧) أحمد حلمي العلاف، **دمشق في مطلع القرن العشرين**، ط ٢ (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣)، ص ٢١ ـ ٢٢ و١٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(١٩) سهام ترجمان، **يا مال الشام**، ط ٣ (دمشق: مطابع ألف باء، ١٩٩٠)، ص ٣.

وسلطة الوجهاء فيها. وقد ظهر ذلك واضحاً من خلال الحرب الأهلية، فبرزت إلى جانب النزاعات بين الأحزاب والمنظمات والحركات العقائدية صراعات محلية بين الأحياء والطوائف والعائلات وحتى بين القبضايات من الطراز القديم.

وبعد الحرب الأهلية التي دمّرت بيروت، أخذ البعض يعودون في ذاكرتهم إلى القديم، فكتب مختار عيتاني وعبد اللطيف فاخوري كتاباً صقيلاً بعنوان **بيروتنا** تناولا فيه جوانب مختلفة من حياة المدينة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ومطلع القرن حتى الوقت الحاضر. ومما تناوله الكتاب أن بيروت العثمانية كانت مدينة محصّنة ضمن سور، وأن طرقاتها كانت عبارة عن أزقة ضيقة ملتوية توزعت حول عدة مراكز تمثلت بالمساجد والكنائس وسراي الحاكم، وكان لكل محلة مدخل وباب خاصان بها. ويظن المؤلفان أن مناطق بيروت هذه كانت في البدء مساكن لعشيرة واحدة أو عائلات جمعت بينها روابط القربى والمصاهرة، وأن لمناخ بيروت الحار الرطب صيفاً والممطر شتاء أثره في ضيق الطرق وتراكم البيوت، وأن الأهمية كانت لداخل الدار لا لخارجها (وكانت مبنية على طراز البيوت العربية القديمة التي وجدت في دمشق والقاهرة وبغداد وغيرها من المدن العربية)، على عكس ما أصبح عليه الأمر في بيروت الجديدة[٢٠].

وحتى في نزوعها التحديثي، لم تستفد مدينة بيروت من التراث العلمي والتنظيمي القائم على التخطيط. ولذلك بدت لي بيروت في التسعينيات وكأنها ما تزال تعاني استمرار حرب أهلية من نوع خاص، هي حرب بين أبنيتها، فكتبتُ في مقالة لي نشرتها صحيفة **الحياة** جاء فيها ما يلي:

«في الوقت الذي ينشغل اللبنانيون بمشاريع الإعمار أملاً ببدء مرحلة جديدة، أرى للأسف الشديد أن حرباً أهلية من نوع آخر لا تزال محتدمة في لبنان... إن حرباً أهلية تحت الأرض وفوقها، وعلناً وخفية، تحتدم بين الأبنية والعمارات التي تشاد في بيروت... ما نشاهده في الوقت الحاضر أن كل عمارة من عمارات بيروت المتلاصقة تفرض نفسها بقوة وهمجية وقلة ذوق على العمارات الأخرى، تسدّ منافذها، تحجب المناظر عنها، تحرمها من رؤية البحر والتعرض لنسماته المنعشة، تتعالى عليها، تخطف أنفاسها، تقبض على عنقها وتخنقها... ولا تكتفي الأبنية بالعراك الدائم في ما بينها بدون نتائج، بل تتضافر في اعتدائها على الأرصفة والشوارع والحدائق (إذا ما وجدت) والممتلكات العامة، وتلتهم الأشجارَ القليلة الباقية، وتزحف على البحر مفرغة فيه أوساخها وبقاياها، وتشن هجوماً على التلال والجبال، وتلوّث الفضاء،

(٢٠) مختار عيتاني وعبد اللطيف فاخوري، **بيروتنا** ([بيروت]: دار الأنيس، [١٩٩٦؟]).

وتشكّل تراكماً من الحجارة والاسمنت البشعة، وتؤلف جبهة متراصة ضد مقدسات الطبيعة»[٢١].

وذكرت في هذه المقالة أن بيروت في الستينيات كانت أيضاً قد شهدت حرباً أهلية بين السيارات، عاكسة ما يرافق سنوات الازدهار من جشع وقلة احترام لحقوق الآخرين، «فكل سائق كان يعتبر الشارع ملكاً خاصاً ويتصرف على أن له الأسبقية دون مراعاة لحقوق الآخرين، وللقوانين العامة والقواعد الأخلاقية وتقاليد التهذيب التي نمارسها عادة في العلاقات الاجتماعية اليومية وجهاً لوجه والمبنية بدورها على علاقات شخصية. وكانت تلك الحرب بين السيارات الخاصة والعامة على حد سواء جزءاً من حرب اقتصادية أعم وتعبيراً عن عدائية مكبوتة على صعيد المجتمع ككل بين طبقاته وجماعاته، وتجسيداً لرغبة بالتنافس والدخول في سباق للحصول قبل الآخرين أو دونهم على شيءٍ ما لا نعرف كنهه تماماً. كانت تلك هي مرحلة بدايات التفكك الاجتماعي والقيمي نتيجة لتدفق المال والازدهار الاقتصادي المفاجئ الذي بدأ يغزو البلد بفعل أموال النفط بالدرجة الأولى، وكان الأفراد والجماعات يكافحون كفاحاً مريراً للحصول على أكثر من نصيبهم منه بأسرع ما يمكن وبأقصر الطرق وبأساليب شرعية كانت أو غير شرعية».

وبعد حوالى أسبوعين من نشر هذا المقال، أصدرت أكاديمية المواهب اللبنانية للرياضة والفنون بياناً إلى المسؤولين تلفت نظرهم إلى «ضرورة تخصيص مساحات خضراء وحدائق للتنزه والترويح ومزاولة نشاطات الهواء الطلق والرياضة... خصوصاً في بيروت التي تكاد تختنق من كثرة تراكم الأبنية... إن العاصمة تغرق في المباني وتختنق بالطرق والشوارع وتغصّ بالسيارات... بيروت التي كانت قبل ٥٠ عاماً مليئة بالحدائق والبساتين لم يعد فيها اليوم فسحة لولد يلعب»[٢٢].

وربما يكون بين أسباب عدم التخطيط في بيروت وكثير من المدن العربية التأثيرات الاجتماعية للأحياء، ومن ذلك أن عناوين المنازل ما تزال تعرف بحسب الحي والملك وبعض المعالم الأخرى أكثر مما تعرف بحسب أسماء الشوارع وأرقامها. ورغم التطورات والتحولات المهمة، فإن العلاقات الشخصية الوثيقة ما تزال متأصلة في البنية الاجتماعية، على عكس المدن الصناعية الغربية التي تعاني الانحلال الاجتماعي وانتشار الانحراف والانتحار والإدمان والإجرام. وما تزال الكثير من المشكلات العالقة لا تحل عن طريق المحاكم، بل عن طريق الأقارب والصداقات المشتركة. وفي هذه الأوضاع ما تزال هناك وحدة ايكولوجية (Ecological) تتمثل فيها

---

(٢١) الحياة، ١٩/٩/١٩٩٤.

(٢٢) الحياة، ١٠/١٠/١٩٩٤.

ثقافات فرعية (Sub-cultures) ضمن ثقافة المدينة العامة. ومما يسهم في هذه الاستمرارية الهجرة من الريف إلى المدينة بحيث يميل النازحون للسكن حيث يسكن أهل قريتهم أو منطقتهم وأقاربهم. ومن هنا ما يذهب إليه مصطلح رَيْفَنة المدن الذي يتم تدريجياً من خلال نقل النازحين عاداتهم وقيمهم وأساليب معيشتهم معهم إلى المدينة.

إن هذا التنظيم الاجتماعي العام والخاص ضمن المدينة العربية ـ وهي مدن سياسية تجارية إدارية حرفية في أساسها ـ يميزها من المدن الغربية الصناعية باستمرار رسوخ العائلة والقرابات الشخصية الحميمة التي تشاركها فيها القرية. إن سكان المدن العربية، وخاصة السكان الأصليين في الأحياء القديمة، لا يزالون حتى الوقت الحاضر في نهاية القرن، يشعرون بالانتماء العميق داخل بلدانهم وبالغربة في خارجها. بهذا المعنى، وصف كاتب مغربي شعور إحدى شخصيات قصصه تجاه مدينة فاس بالكلام التالي:

«إنني ما شعرت بالسعادة إلا في هذه المدينة ففيها عرفت الحب وبها ذقت طعم الهناء والسرور. وبها تفتحت نفسي وانبثق قلبي... ولذلك جعلناها وطناً... إنني أخذت عليك العهد بالإخلاص فوفيت، وليتني أخذت عليك العهد بأن لا تغادر فاساً أبد الدهر... إنك تعيش في بلدك، تحوطك العناية والإجلال ويخصك الناس بأنواع التعظيم والاحترام، فكيف بك في بلد لا أخ لك فيها ولا صديق»[٢٣].

وهذا هو سر الاطمئنان والرضى الذي يتحدث عنه الروائي المغربي عبد الكريم غلاب في روايته **دفنّا الماضي** التي تتمّ أحداثها في مدينة فاس، وفي منازل لا يعطي مظهرها الخارجي صورة حقيقية عن عالمها الداخلي، وذلك في فترة المخاض قبل الاستقلال. في تلك الفترة، تقول الرواية، «كان الكثيرون لا يكادون يعرفون من أحياء المدينة إلا الحي الذي سكنته عائلته»، وان الحياة في مدينة فاس كانت «تسير سيرها الوئيد متواضعة رضية بتواضعها، منعّمة في غير إسراف ولا بطر، جاهدة ـ من أجل لقمة خبز ـ في غير شره ولا تكالب، كانت تعيش في شبه اكتفاء ذاتي بأفكارها وآمالها وطموحها»[٢٤].

إنما على عكس ما ذهبت إليه **فاس في سبع قصص** ورواية **دفنّا الماضي**، ورد في رواية **ليلة الغلطة** التي كتبها طاهر بن جلون بالفرنسية ونشرت في ١٩٩٧ أن عائلة مغربية اضطرت إلى مغادرة فاس إلى طنجة، بسبب خلاف بين الأب وشريكه

---

(٢٣) أحمد بناني، **فاس في سبع قصص** (الرباط: مطبعة الرسالة، [د. ت.])، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٢٤) عبد الكريم غلاب، **دفنّا الماضي**، ط ٤ (الرباط: مطبعة الرسالة، [د. ت.])، ص ١١٩ و٢٣٩.

التجاري البخيل الجشع. وقد أصيب الأب فجأة بالعمى لنفوره من رؤية أهل فاس وحركاتهم ونهمهم للمال والتجارة والربح بأية طريقة كانت.

وفي **سيرة مدينة** يحدثنا عبد الرحمن منيف عن مدينة عمان في الأربعينيات (التي لم يكن عدد سكانها يتجاوز ستة آلاف نسمة عام ١٩٢٣، ولكنه لم يعد يمكن إحصاء سكانها بعد ١٩٤٨ عندما تدفق إليها عدد كبير من اللاجئين الفلسطينيين فأصبحت المدينة «خلال فترة قصيرة خزاناً بشرياً مكتظاً» بل «مدينتين، واحدة للأغنياء، والأخرى للفقراء») فيقول في مطلعها: «أول صورة تثب للذاكرة عن عمان البلدة ـ المدينة يوم مقتل الملك غازي. قبل هذا اليوم لم تكن حدود البلدة، كما يراها الأطفال، تتعدى الأحياء التي يسكنون فيها، فإذا تجاوزوها فإلى أمكنة قريبة، وبصحبة الكبار... وبطريقة غامضة [اكتشفوا بسبب مقتل غازي]، ربما لأول مرة، أن هناك عالماً يتجاوز الحيّ... هذه هي المرة الأولى التي يعرف فيها امتداد الحيّ واتساعه». ومع هذا «كان المسلمون والمسيحيون والشركس يعيشون في نفس الأحياء»، كما كان هؤلاء الأطفال يردّدون «بلاد العرب أوطاني». وليس في الأمر غرابة فعبد الرحمن منيف يرى «أن المدينة أية مدينة، كل هذه الأشياء معاً وغيرها، وقد تداخلت وترابطت وتفاعلت بحيث أصبحت مختلفة عن العناصر التي كوّنتها، مع استمرار صلتها بها واختلافها عنها. المدينة هي الحياة بتعددها وتنوعها، وهي الأمكنة والبشر والشجر ورائحة المطر، وهي التراب أيضاً، وهي الزمن ذاته ولكن في حالة حركة. المدينة طريقة الناس في النظر إلى الأشياء، وطريقة كلامهم، كيف تعاملوا مع الأحداث التي وقعت، كيف واجهوها وكيف تجاوزوها. المدينة هي الأحلام والخيبات»[٢٥].

ونختم هذا القسم حول التنظيم الاجتماعي بالإشارة إلى النقاشات السجالية حول مدى استمرارية شبكات العلاقات الشخصية الوثيقة والتجمعات التي ترتكز عليها وأهمية كل ذلك في استقرار الحياة الاجتماعية، أو على العكس، في حصول اضطرابات اجتماعية سياسية في المدن العربية. هناك رأي يقول إن وجود جماعات غير رسمية منتظمة حول العلاقات التقليدية من عائلية وطائفية وعرقية يساهم في تأقلم الفقراء والنازحين من الريف مع الأوضاع القائمة والمستجدة، مما يشكّل مانعاً دون قيام اضطرابات سياسية. وهناك رأي معاكس يقول إن وجود مثل هذه التجمعات غير الرسمية يقود إلى قيام مشاكل، مما يفسّر لنا النزاعات والحروب الداخلية في عدد كبير من بلدان العالم الثالث.

---

(٢٥) عبد الرحمن منيف، **سيرة مدينة: عمان في الأربعينات** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ص ١١ ـ ١٢، ٩٢، ٢٤٥ و٢٥٤.

وقد صدر في مطلع التسعينيات كتاب بالإنكليزية حول غياب الاستقرار في مدن الشرق الأوسط ذهب إلى أن شبكات العلاقات غير الرسمية التي من الممكن حقاً أن تؤدي إلى حصول اندماج وتلاحم اجتماعي، قد تستخدم أيضاً كوسيلة للتعبير عن الإحساس بالظلم لدى بعض الجماعات، مما يؤدي إلى حصول مشاكل واضطرابات عامة خاصةً في أزمنة التحوّلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية السريعة. هذا ما أظهره الباحث غيلين دينوي (Guilain Denoeux) حول عدد من المدن في لبنان ومصر وإيران في العقود الثلاثة الأخيرة. في مثل هذه الأوضاع يتسبب توسّع المدن السريع في حصول توترات اجتماعية ونفسية تؤدي إلى قيام تكتلات تقليدية، وبالتالي إلى عدم الاستقرار السياسي. ومثالاً على ذلك أن الزعامات التقليدية في لبنان فقدت سيطرتها على جماعاتها في السبعينيات، وكان أن حصلت الحرب الأهلية متخذة مظهراً طائفياً في ظلّ غياب طبقة برجوازية متبلورة المعالم.

وفي مصر كانت للجماعات الصوفية والدينية الأخرى دائماً القدرة على إحداث قلاقل. ولكن منذ قيام حكم محمد علي، تمكّنت الدولة من الاستيلاء على الكثير من الوظائف والموارد التي كانت تتمتع بها هذه الجماعات غير الرسمية، وبالتالي من الحلول مكانها واحتوائها وتوظيفها لصالحها. ثم إن الأحياء أصبحت مختلطة ولم تعد مقتصرة على طبقات وجماعات دينية وطائفية وعرقية واحدة، مما سهّل مهمات الدولة في الحفاظ على الأمن. غير أن الجماعات الدينية تمكّنت من أن تستفيد من تقديم الخدمات الاجتماعية التي أهملتها السلطة ومن المظالم التي يعانيها الشعب، فشكّلت قوى قادرة على التسبّب باضطرابات أمنية بين الحين والآخر[٢٦].

يبدو واضحاً، إذاً، أن المدن العربية ما تزال تمرّ في مرحلة انتقالية، وستستمر هذه المرحلة طالما هناك تدفق هجرة من الريف إلى المدينة، مما يتسبّب بحصول إضرابات اجتماعية واقتصادية تنتج منها أزمات سياسية حادة.

ثانياً: نوعية القيم السائدة في المدن العربية

في المدينة تتبلور العلاقات المتأزمة بين القديم والجديد، وبين موقع الجماعات التقليدية والموقع الطبقي في تطور القيم الاجتماعية التدرجي في حياة المدن العربية. في الماضي، كما في الحاضر، تسود في المدن قيم الطبقات التجارية (وخاصة الكبرى منها) والحاكمة، فتختلط القيم السياسية بقيم النجاح والطموح والرفاهية والربح

(٢٦) Guilain Denoeux, *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon*, SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East (Albany, NY: State University of New York Press, 1993).

والكسب والاقتناء المادي. وكانت هذه القيم تقليدياً تقترن بتلك المفاهيم الدينية الحضرية التي تعطيها التبريرات الضرورية، وأصبحت حاضراً تقترن بمفاهيم التحديث واستيراد المقتبسات والانفتاح على الخارج والإقبال على الأزياء والتسلية والتمسك بقيم الانضباط وبذل أقصى الجهود في العمل والإنتاج والاعتماد على النفس.

إن الحياة لدى طبقات التجار والصناعيين وأصحاب الحرف الكبار هي «سعي وكفاح، لا غيبوبة وأحلام»[٢٧]، كما كان يسعى السندباد البحري من جزيرة إلى جزيرة ومن بحر إلى بحر ومن برّ إلى برّ في سبيل المتجر والكسب والفوائد، وطمعاً بالقصور والجواهر والخدم والحشم. وتقتضي حياة السعي والكفاح هذه التشديد على العقلانية والواقعية الذرائعية والفعالية والمسايرة والاعتدال واللياقات والدهاء والشطارة والانفتاح الذهني والإنجاز، بالاستفادة من الفرص المتاحة وما شابه ذلك من قيم تسهم في رفع مستويات المعيشة. في هذا الإطار يتم تشجيع نزعات الاعتماد على الذات والفردية والإقبال على العلوم والثقافات، مفضلين منها ما يتسم بالعملية والإنتاجية المادية التي يحققون من خلالها الغنى والمكانة والنفوذ وتجنب العلوم الاجتماعية والإنسانيات وغيرها مما يشجع على تقدير قيم الإبداع والتساؤل والنقد وتغيير منطلقات النظام الثقافي السائد.

وفي تشديد هذه الطبقات على التحديث واقتباس التقنية والأزياء مما له علاقة مباشرة بالاستهلاك والرفاهية والجاه، تنزع نحو مفهوم خاص للحرية انطلاقاً من مقولات الاقتصاد الحر والقول بعدم تدخل السلطات في شؤونها، حتى لو تمّ ذلك في محاولة مخلصة لحماية الضعفاء والفقراء بتوفير الضمانات الاجتماعية والحد من الجشع وعلاقات الاستغلال والهيمنة على حياة الناس.

ومن منطلقات قيم اللياقة والأناقة والنعومة والرسميات والتهذيب، وبخاصة ما يتعلّق منها برموز الوجاهة، تحرص هذه الطبقات التجارية والسياسية الكبرى، أي النخبة، على ما يميّزها من بقية الشعب، وبخاصة في تلك الأزمنة التي تنزع الطبقات الوسطى فيها لتقليدها. من هنا دعوة النخبة الحضرية للتمسك بالأصول والمسلكيات على أنها رمز ومؤشر لمدى العراقة في الحضارة، والتي على أساسها يمكن الفصل بين الأغنياء الأرستقراطيين والأغنياء الجدد الذين لا يملكون في رأي النخبة التقليدية معرفة أصيلة باللياقات والأصول المتوارثة. وبذلك يصبح لكل من هذه الفئات والطبقات قواميسها أو مفرداتها وتعبيراتها الخاصة.

وفي ما يتعلّق بالقيم العائلية لدى الطبقات التجارية والسياسية الكبرى، نجد أن

---

(٢٧) بناني، **فاس في سبع قصص**، ص ٦٦.

فكرة العصبية الأسرية والتعاون في ما بين أفرادها، بالتحالف أو التنافس مع الأسر المتشابهة بحسب مقتضى الأمور، ما تزال قائمة، لأن النشاط الاقتصادي لا يزال في أساسه شأناً عائلياً ويتمّ بالتوارث من جيل إلى آخر. وضمن العائلة هذه، يظل الرجل هو المنتج والمالك والمسؤول والجاني والمشرف على تحديد علاقات الأسرة بالعالم الخارجي. أما النساء في هذه الطبقات فما تزال واجباتهن إلى حدّ بعيد، رغم التطورات في مجال التدرب على مهن متقدمة، تتعلّق بالإشراف على شؤون المنزل أكثر مما يعملن فيه شخصياً. تحاط سيدات هذه الأسر الكبرى بالخدم، مكتفيات بالإشراف والانصراف إلى التزين وتبادل الزيارات والمآدب والتنافس في اقتناء الملابس الفخمة والمفروشات الثمينة والمجوهرات والحلي وغيرها مما له طابع التميّز.

وخلال العقود الأخيرة، بدأت فتيات هذه العائلات يقبلن على العلم العالي والسفر والانضمام للنوادي المتنوعة والتبضع في أسواق أوروبا وأمريكا. يوحي كل ذلك، رغم ما نجد من خروج في بعض الحالات على هذه الأدوار التقليدية، بأن رجال الطبقات الغنية في المدن ما زالوا هم المعنيين في الأساس بالكسب المادي، فيما تنعم نساؤهم بشتى مظاهر الغنى. وقد يكون عليهن أن يدفعن الثمن بشكل أو بآخر، ولا يستثنى من ذلك اللواتي يقبلن على التعليم العالي من دون أن يحرصن على استخدامه في إعادة تحديد دور المرأة ومهنتها في الحياة العامة.

وتسود في الطبقات التجارية والسياسية الكبرى تلك القيم الدينية الرسمية، فيكون التشديد على النصوص كما تفسّرها المؤسسة الدينية المعنية بالاستقرار والمرتبطة بالنظام السياسي السائد. وبذلك يكون الدين قوة ضابطة وعامل تهدئة وجزءاً من النظام السياسي، ويكون علماء الدين وشيوخه جزءاً متمماً للهرمية الطبقية الحاكمة والعامة، بل تصبح المؤسسة الدينية، على هذا المستوى، أداة من أدوات النظام وفلسفته التسويغية ومصادر شرعيته.

وتشدّد الطبقات المتوسطة القديمة منها والجديدة على الكسب أيضاً، إنما بوسائل مختلفة وبكثير من التنوع في اتجاهاتها. إن الطبقات البارزة أو العليا منها تنزع إلى تقليد الطبقة التجارية والسياسية الكبرى والعمل على مشاركتها أو الحلول محلها في ظروف مناسبة. ومهما كان مجال نشاطها، ومن ذلك حتى النشاط الثقافي، فإنها تقرن أهمية هذا النشاط بنتائجه المادية والمكاسب التي تجاهد للحصول عليها. لذلك تميل هذه الطبقات المتوسطة العليا إلى تفضيل تلك الثقافة والعلوم التي «تطعم خبزاً»، كالهندسة والاقتصاد والتجارة والمحاماة والأعمال الإدارية في الشركات، وما له علاقة بالتعامل مع الأشياء والمقتنيات أكثر مما له علاقة بالناس وقضاياهم، بل هم حين يختارون تلك العلوم التي تتعامل مع الناس كالطب، فإن الناس في هذه الحالة يتم التعامل معهم كأدوات وأدوار ووظائف في معادلات التبادل النفعي المادي، وهم عرضة للبيع

والشراء كبقية السلع المتداولة في الحياة اليومية. وبذلك تتسع دائرة الأسواق التجارية لتشمل التعامل بالإنسان كإحدى السلع المعروضة للبيع والشراء.

إن هذه الشرائح العليا من الطبقات المتوسطة شديدة الولع بلعبة تحسين أوضاعها بمختلف الوسائل الشرعية وغير الشرعية وبأسرع السبل الممكنة. إنها مأخوذة إلى حد بعيد بتحقيق طموحاتها الشخصية وبتقليد الطبقات الغنية في مختلف مظاهر حياتها، الأمر الذي يفسّر لنا شدة نفوذ هذه الطبقة الأخيرة من قيم الشريحة العليا من الطبقات المتوسطة، وبخاصة ما يتعلّق منها بالتمسك برموز المكانة والنجاح المادي والتفاخر بمكاسبها. وهي بقدر ما تقلّد الطبقات الغنية وتُعنى عناية خاصة بإبراز رموز مكانتها الجديدة، تميل للتنصل من الطبقات المتوسطة الدنيا والفقيرة الكادحة وللتعالي عليها والتنكر لحقوقها والتوصل إلى قناعات ومعتقدات وآراء مجحفة بحقها. وهي، رغم ذلك، تجيد دور التوسط الشخصي مع النافذين في سبيل تدبير أمورها اليومية، كما ترغب في أن يلجأ إليها أبناء وبنات الطبقات الفقيرة، مما يعزّز من دورها التوسطي بين الطبقات العليا والدنيا.

وفي هذا المجال نشير إلى تخوّف هذه الطبقات المتوسطة العليا مما أسميناه سابقاً عملية رَيْفنة المدن، الأمر الذي سنتناوله لاحقاً في خاتمة هذا القسم. إنما لا بد من أن نذكر هنا أن ما يتم الحديث عنه في بعض المجالس الخاصة، أصبح يتسرّب إلى الصحف اليومية. من ذلك، مثلاً، ظهور مقالة في صحيفة **الحياة** بعنوان «تراجع ثقافة الطبقات المتوسطة الحضرية لصالح ثقافة الريف» للكاتب العراقي سعد عبد الرزاق حسين جاء فيها:

«إن الهجرة الريفية إلى المدن... أدت إلى تراجع مضمون التحضر على المدى الطويل وتدهوره لصالح قيم وثقافة الريف. وساهمت الأزمة الاقتصادية العالمية التي انعكست سلباً على اقتصاد البلدان العربية في زيادة سرعة هذا التراجع لصالح قيم الريف بعد أن فقدت المدن آلياتها الكفيلة بصهر مختلف الثقافات الريفية في بوتقتها... وبينما كان المهاجر الريفي ينبهر بالمدينة وأنوارها وعاداتها ورهبتها وغربتها قبل ثلاثة أو أربعة عقود، فإن خلفه المعاصر يحس في المدينة بأنه وصل إلى «بيته» عندما يجد فيها أقرباءه وعاداته ولهجته ورموزه وحتى أغانيه المفضلة. وحوّلت الهجرة الريفية الكثيفة أجزاء مهمة من المدينة إلى مستعمرات ريفية....

«وكان لفشل المدينة العربية في صد غزو الريف وتراجع نمط المعيشة الحضري لصالح القيم والمعايير الريفية تأثيرات واضحة في النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. ومن أهم النتائج التي سببتها هذه الظاهرة التراجع عن ثقافة الطبقات المتوسطة المدينية لصالح ثقافة الريف. وبدلاً من أن تكون المدينة عامل تغيير مهم للمجتمع وللريف بالذات، أصبحت امتداداً له... وعلى خلاف ما بدا في

البداية من أن نتيجة الصراع ستحسم لا محالة لصالح النمط الحضري، حصل العكس تماماً، إذ لم تستطع ثقافة المدينة الصمود أمام ضربات الريف المتواصلة»[٢٨].

وللعائلة أهميتها الخاصة في الطبقات المتوسطة الجديدة والقديمة. هناك تشديد على التلاحم والتعاون من دون عزل المرأة عن المشاركة في النشاط الاقتصادي والحياة العامة، بل تميل النساء في هذه الطبقات للعمل الجاد والكفاح جنباً إلى جنب مع الرجال. وفي الوقت الذي تعنى فيه العائلة بإبراز رموز مكاسبها ومكانتها الاجتماعية، تسعى إلى التوفير والتنظيم وتنشئة الأطفال على الاعتماد على الذات بالمعنى الفردي، وليس بمعنى الكفاح من ضمن الحركات الاجتماعية والسياسية التي تعمل للصالح العام.

أما في ما يتعلّق بالشرائح السفلى للطبقات المتوسطة، فإنها لم تتمكن بعد من التحرّر من الفقر، وإن تمكّنت من تحقيق القليل من المكاسب. ومن موقعها المهدّد هذا، تسعى هي أيضاً مأخوذة بأحلام النجاح المادي، إلا أنها قليلاً ما تنجح في ذلك، بل كثيراً ما تخفق في تجاوز أوضاعها كما لو كان هناك قوى تدفعها دائماً إلى أسفل حيث أصولها الفقيرة. ولذلك تميل إلى *ما يميل إليه الفقراء* في حالات اليأس من القيم الجبرية. وقد نجحت روايات نجيب محفوظ في تصوير هذه الظاهرة الاجتماعية، فنجد شخصياتها من أبناء وبنات هذه الطبقة تكافح عبثاً، منتهية في الأغلب إلى الإحباط وحتى الفشل الساحق، كما يرمز إلى ذلك بأسراب السمّان كما تصوّرها رواية **السمّان والخريف**، التي تتهاوى «إلى مصير محتّم عقب رحلة شاقة مليئة بالبطولة الخيالية»[٢٩].

إذا كان هذا شأن الطبقة المتوسطة السفلى ومصيرها، فكيف يكون بالأحرى شأن الطبقات الفقيرة؟ إن مصير الطبقات الكادحة من عمال وأصول فلاحية هو أكثر حتمية وعبثية. وإن مصدر قيمها ليس المكتسبات المادية، رغم كفاحها المرير لتحقيق هذه المكاسب، بل علاقاتها الاجتماعية الشخصية الحميمة في العمل وخارج العمل. من هنا قيم الجيرة والقيم العائلية والصبر والإيمان وغيرها من تلك القيم المشابهة أو المتصلة بها والتي تشارك فيها أهل القرى من الفلاحين إلى حد بعيد.

إن قيمة القيم عند طبقات المدن الفقيرة هي تلاحم العائلة والتضحية في سبيلها والتنعم بدفء الحميمية فيها. منها *يستمدون عزاء ومناعة وإحساساً بالسعادة ينبثق من* العلاقات الشخصية الوثيقة في دوائر القرابات والصداقات. ولذلك تسود في أوساطهم قيم الأخوة والتعاون والمحبة التي لا يكون من الغريب أن تنقلب بغضاً في

---

(٢٨) الحياة، ٨/١٠/١٩٩٤.

(٢٩) نجيب محفوظ، **السمّان والخريف**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٧)، ص ٨٤.

حالات خيبة الأمل، حين لا يعمل الأقرباء والأصدقاء بموجب ما هو متوقّع منهم في الظروف العصيبة. وتستمد هذه الطبقات الكادحة الفقيرة من الدين عزاء خاصاً، فتتمسّك بما يقدم لها من قيم الصبر والإيمان والطاعة والامتثال، مما يساعدها على التعايش مع القوى التي تهدّدها باستمرار، فتصبح حياتها انشغالاً دائماً ومرهقاً بتأمين حاجاتها اليومية الأولية.

وكي تؤمّن حاجاتها اليومية وتحصل على بعض الخدمات الاجتماعية، تقيم هذه الطبقات الفقيرة علاقات تبعية ومحسوبية مع أشخاص أو عائلات أفضل شأنها منها، أو مع من هم في موقع القوة والنفوذ في النظام العام. بذلك فقط تتمكّن من تدبير شؤونها وتتجنّب الغرق، بالعوم فوق سطح الفقر المدقع.

إن القيم الاجتماعية التي تسود حضارة المدينة هي، إذن، قيم طبقية في أساسها بسبب تبلور البنية الهرمية للمكانة الاجتماعية (راجع الفصل الخاص بالطبقات). ولكن يبقى أن نشير إلى المعاناة العامة من ازدحام المدينة الحديثة ومتطلباتها القاسية والمرهقة، والسعي الدائم على حساب راحة النفس والعقل كما على حساب القيم الأخلاقية المهدّدة في غابة المدينة. من هنا هذه الشكوى الدائمة من مزعجات حضارة المدينة الحديثة والحنين إما للمدن القديمة بين أهل الحضر القدماء، أو للقرية والبادية بين النازحين إليها.

في مقالة أقرب للمراثي المأساوية، تتحدث مقالة في جريدة مغربية عن قصة موت غير معلن للمدينة القديمة، وتحمل عناوين صارخة «لمعنى احتضار المدن القديمة في المغرب الجديد»، ولِـ «رحلة صامتة في جسد معماري حضري يتلاشى في غمرة النسيان»، ولما هو «أخطر عملية احتضار يمكن أن تتعرض لها مدينة تاريخية. إنه شيء شبيه بالتخلي عن الذاكرة، شيء شبيه بحرب ضد التاريخ، شيء شبيه باستقالة الدولة... مغرب ملفوف بعزلته هنا، مغرب آخر يحتضر في صمت... لا نعرف إلى أين سنصل لنكتشف عزلة أخرى، وهذه المرة أكثر قرباً منا، في عمق أجسادنا». بهذه اللغة والصور كتب حسن نجمي عن المدن المغربية القديمة التي تبكي بصمت وعن مدينة أزمور القديمة بالذات التي تسكن ذاكرة طفولته، داعياً للقيام بحملة لإنقاذ المدن العتيقة بعد أن أصبحت المدن الحديثة تسكن الناس دون أن يسكنوها، وغدت القصبة التي تعتبر «النواة ـ الأصل» مهملة وعلى الهامش اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً[٣٠].

(٣٠) الاتحاد الاشتراكي، ٢٢/١/١٩٩٤.

ونشرت جريدة **الحياة**[٣١] مقالة مشابهة لكاتب يمني يتحدث فيها عن صراع مدينة صنعاء القديمة لإنقاذ معالمها التاريخية، وكانت منظمة اليونسكو قد وضعت هذه المدينة كما وضعت فاس على لائحة التراث الثقافي العالمي المهدّد بالزوال. هذا مع العلم أن مدينة صنعاء هي إحدى أقدم المدن العربية التي حافظت على طابعها حتى اليوم، ويطلق عليها تسمية «المتحف الحي» للحياة والقيم اليمنية التقليدية. غير أن هذا لا يعني أنها مدينة غير متحوّلة. لقد ارتفع عدد سكانها نتيجة للهجرة من الريف من حوالى خمسين ألفاً عام ١٩٦٢ إلى حوالى مليون خلال أقل من أربعة عقود، مما أسهم في مزيد من التداخل والتعارض بين البداوة والفلاحة والحضارة وفي حصول مواجهة مباشرة بين الدولة المركزية والقبلية.

وإذا كان هناك من خوف على مدينة صنعاء، فكيف يكون إحساس أهل مدن الخليج والجزيرة العربية الأخرى التي لم يعد للكثير منها علاقة بماضيها؟ في هذا الخصوص نشرت مجلة **اليمامة** الصادرة في مدينة الرياض عدة مقالات في فترات متقطعة تشكو من «المزعجات الحضارية» و«أورام المدينة السعودية» الكبيرة مثل الرياض وجدة والدمام، وتتحدث بحنين عن «الأيام الخوالي». بين ما تشكو منه «التكدس البشري» و«الخوف من الآخرين وتجنب فتح علاقات معهم على عكس ما كان يحدث في تلك الأيام السعيدة حيث كان البشر يهرعون إلى ملاقاة بعضهم والتعرف إلى الغرباء منهم». ولذلك تتساءل «هل أفسدت المدينة الحديثة العلاقات الاجتماعية والأسرية بين البشر؟» وتستتبع مجلة **اليمامة** هذا التساؤل بالقول إن «العلاقات في المدن تتسم في الغالب بالسطحية والنفعية»، وإن «الحضارة ليست ركوب السيارة والمنزل الجميل»، وإن «الاتجاه العام هو ضمور ما يسمى بالعائلة الكبيرة وظهور الأسرة الصغيرة»[٣٢].

وكانت صحيفة **الرياض** التي تصدر عنها مجلة **اليمامة** قد تحدثت في عددها الصادر في ٢/١٠/١٩٩٧ أو ١ جمادى الآخرة ١٤١٨هـ عن أن «نمو المدن الفاحش مسؤول عن تفكك المجتمع وكثرة الفساد وقلة فرص العيش وتفشي البطالة والجريمة». ولكن مجلة **اليمامة** عادت بعد ذلك لتخصّص ملفاً حول مدينة الرياض تحدثت فيه عن حجم النقلة الكبيرة التي نقلها بها جلالة الملك عبد العزيز من مدينة يفتك بها الغزو والجوع والأوبئة إلى مدينة تخلت عن بداوتها وأصبحت «عاصمة المجد» و«عروس العواصم»[٣٣].

---

(٣١) **الحياة**، ٢٩/١٢/١٩٩٦.

(٣٢) **اليمامة** (٩ ربيع الثاني ١٤١٥هـ).

(٣٣) **اليمامة** (٦ شوال ١٤١٩هـ).

تلك هي بعض ملامح التبدل في قيم المدينة من منظورات مختلفة، وهو تبدّل لا يُعرف مصيره في المستقبل البعيد. ولكنه مهما كان، فهو مصدر قلق يعود إلى إحساس أهل الحضر، القدماء منهم والمستحدثون، بالتوسع الخارجي غير المنضبط والتقلص الداخلي حتى الفراغ في أعماق الإنسان. وهذا ما يستدعي أن ندقّق النظر في نوعية العلاقات بين البادية والقرية والمدينة في خاتمة هذا القسم من الكتاب.

خاتمـــة

العلاقات بين البداوة والفلاحة والحضارة

بعد أن حلّلنا أنماط المعيشة الثلاثة كلاً على حدة، سنبحث في خاتمة هذا القسم من الكتاب في طبيعة العلاقات بينها. من منظور دينامي بنيوي، نشدّد على التشابك والتفاعل فنركّز على ثلاث مسائل رئيسية: تتعلّق المسألة **الأولى** بطبيعة العلاقات بين البداوة والفلاحة والحضارة من حيث هي علاقات توافق أو علاقات تناقض أو كلاهما معاً بحسب الظروف والأحوال السائدة. وتتعلّق المسألة **الثانية** بالعصبية داخل كل من الأنماط الثلاثة ومن خلالها بالصور المتبادلة التي يحملها البدو والفلاحون والحضر بعضهم لبعض. أما المسألة **الثالثة** فتتعلق بالقيم والتقاليد المشتركة بين مختلف أنماط المعيشة، مشدّدين في حال وجودها على مصادرها التي يختلف حولها الباحثون، فيركز بعضهم على مبدأ الاقتباس أو الانتقال من نمط إلى آخر، فيما يركّز البعض الآخر على مبدأ انبثاق قيم مشتركة نتيجة لوجود أوضاع وظروف وبنى متشابهة في سائر هذه الأنماط.

١ ـ مسألة العلاقات: توافق أم تناقض؟

كيف نصف العلاقات القائمة تاريخياً بين البادية والقرية والمدينة؟ هل هي علاقات توافق وتعاون أم تناقض وصراع أم هي علاقات تجاهل وتجنب أم كل ذلك معاً في سياق اجتماعي تاريخي شديد التعقيد؟

يميل بعض الباحثين إلى التشديد على علاقات التكامل والتعاون بين أهل أنماط المعيشة الثلاثة باعتبار أن كلاً منها يحتاج إلى الآخر، فيتمّ التركيز على العلاقات التجارية وتبادل السلع والمصالح والمنافع والتحالفات. يقال لنا مثلاً إن البدو يعتمدون على القرية والمدينة من أجل الحصول على الكثير من حوائجهم الضرورية كالقهوة والأرز والشاي والسكر والطحين والبصل والملح والأقمشة والمنسوجات، كما يحتاجون إلى الخدمات الدينية والسياسية والتربوية. كذلك من أوجه هذا التعاون أن بعض

الفلاحين يعهدون للبدو برعي مواشيهم، فيما يملك بعض البدو أملاكاً زراعية فيعهدون بزراعتها والعناية بها للفلاحين مقابل الحصول على حصص محدّدة من المحاصيل. وقد يعمل البدو بنقل المحاصيل الزراعية للقرويين على جمالهم.

وذكرنا سابقاً أن البدو يؤمّنون الحماية للقرية والمدن مقابل هبات وأجور محدّدة، وأنهم كثيراً ما يخدمون في الحرس الوطني والجيوش والأمن العام في عدد من البلدان العربية كالأردن والسعودية وبقية دول الخليج، فيشكّلون أحياناً القوة المحاربة الضاربة. كذلك ذكرنا أن بعض عائلات الحضر (وخاصة الحاكمة منها) قد ترسل أبناءها للعيش بين البدو من أجل اكتساب قيم الشجاعة وتحمّل المشاق والفروسية.

يقول ألبرت حوراني إن العلاقات بين أولئك الذين يحرثون الأرض والذين يتنقلون مع حيواناتهم لا يمكن شرحها بمقولات التعارض بين الصحراء والأرض المفلوحة. إن الفلاحين المستقرين والبدو الرعاة يحتاج بعضهم إلى بعض لتبادل السلع. الرعاة يحتاجون إلى الحبوب والتمور، والمستقرون يحتاجون إلى اللحوم والجلود والصوف والجمال للنقل. وفي المناطق التي يعيش فيها كل منهما، يستعملون موارد الماء والمراعي نفسها، ويحتاجون إلى ترتيبات مقبولة للتعايش بحيث يمكن تسمية هذه العلاقة بينهم بأنها علاقة عضوية (Symbiosis)[١].

وقد قيل إن بين أوجه التكامل نشوء المدن في تقاطع الطرق التجارية العالمية أو في أواسط مجموعات من القرى والقبائل، فشكّلت مراكز تجارية وحرفية وإدارية تستفيد منها جميع الأطراف المعنية. من هذا المنظور، درست ثريا التركي ودونالد كول مدينة عنيزة التي تقع في منطقة القسيم في قلب نجد، وتعتبر مدينة محلية تنازعتها تاريخياً عدة قبائل (بني خالد، وسُبيع، وبني تميم) وقد وجدت نفسها في وسط الخلافات بين آل سعود وآل رشيد، إلا أنها في مطلع القرن التحقت بقوى عبد العزيز ابن سعود على أن يكون أميرها من أهل المدينة. وفيها قامت علاقات عضوية بين البدو والحضر من خلال علاقات القربى والأصول القبلية، وقد ازدهرت التجارة بينهم متجاوزة الحدود الفاصلة والتي لم يعد بالإمكان تمييزها. كذلك تعايش فيها الأمراء والعلماء والفلاحون والتجار والصنّاع و«الجماميل» (جمع جمّال) الذين عملوا في التجارة البعيدة المدى متنقلين بين الأحساء والرياض ومكة والمدينة في الحجاز، كما بين سوريا والعراق ومصر[٢].

(١) Albert Habib Hourani, *A History of the Arab Peoples* (New York: Warner Books, 1991), p. 101.

(٢) Soraya Altorki and Donald P. Cole, *Arabian Oasis City: The Transformation of 'Unayzah,* Modern Middle East Series; no. 15 (Austin, TX: University of Texas Press, 1989).

وشدّد بعض الباحثين على علاقات التجنب والعزلة وشبه الاكتفاء الذاتي، فتُوصف أنماط المعيشة بمعزل بعضها عن البعض الآخر، وعلى أن كلاً منها يكاد يكون قائماً بذاته. من هنا ما يُردّد من أن الحياة في البادية تقوم على الرعي والمحاربة، والحياة في القرية على الزراعة، والحياة في المدينة على التجارة والصناعة والإدارة. وبذلك تشكّلت علاقات العزلة والتجنب التي قد ينظر إليها كعوامل تجزئة في صلب المجتمع العربي، باعتبار أن كل نمط من أنماط المعيشة عالم مستقل بحد ذاته، وما يتم من علاقات إنما يأتي تحت تأثير عوامل الضرورة فحسب.

ورغم موافقتنا على وجود بعض أوجه التكامل والتجنب، فإننا نرى أن العلاقات بين أنماط المعيشة هذه تقوم في الأساس على التناقض والصراع. أظهرنا سابقاً أن ابن خلدون تكلّم على الصراع بين البدو والحضر بالحدة نفسها التي تكلم فيها ماركس على صراع الطبقات بين أصحاب رأس المال والعمّال. وحديثاً، أورد علي الوردي في هذا المجال قولاً للمؤرخ أرنولد توينبي مؤداه أن قضية العلاقة بين هابيل وقابيل كما وردت في الكتب الدينية ليست سوى تعبير عفوي عن الانقسام بين البداوة والزراعة، وان الصراع الدامي بينهما هو رمز أو مجاز للصراع بين البداوة والحضارة، فقد جاء في التوراة أن هابيل كان راعياً وأن قابيل كان فلاحاً.

ويوضح بشارة دوماني من خلال دراسته لمدينة نابلس طبيعة هيمنة المدينة على الريف، كما تجلّت تاريخياً في شبكات العلاقات التجارية بينهما. في منتصف القرن التاسع عشر كان المجال الاجتماعي لمدينة نابلس يضم حوالى ثلاث مئة قرية اقترنت حياتها الاقتصادية بمدينة نابلس. وكان بين أهم عوامل بروز العائلات الكبرى في نابلس ملكيتها لأراضي هذه القرى وتحكّمها بها. وقد لعبت الديون دوراً مهماً في ذلك فتم تحويل الأرض إلى سلعة[٣].

إن المدينة هي مركز السلطة وصنع القرارات، وقد عملت دائماً على إخضاع الفلاحين والبدو تحت سلطتها. في علاقتها مع البدو، تحالفت المدينة مع بعض القبائل ضد قبائل أخرى في ردّ الغزو أو في تأمين الطرق التجارية، مقابل أجور تفرض عليها فرضاً في بعض الحالات (الجعالة). وقد تحالفت المدن مع القبائل في اجتياح القرى والسيطرة على أملاكها. في هذا المجال، نذكر أن الفتح الإسلامي استفاد من تحالف المدينة والبادية وسهّل عملية السيطرة على القرى والفلاحين في الهلال الخصيب ومصر والمغرب العربي. وهنا أيضاً نذكر أن حرباً نفسية رافقت الحرب الدينية

(٣) Beshara Doumani, *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900* (Berkeley, CA: University of California Press, 1995).

وقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية: بشارة دوماني، **إعادة اكتشاف فلسطين: أهالي جبل نابلس، ١٧٠٠ - ١٩٠٠**، ترجمة حسني زينة، المدن الفلسطينية؛ ٣ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٨).

الاقتصادية العسكرية، فنشير مرة أخرى إلى أن كلمة «كافر» تعني الفلاح، أي ساكن الكفر أو القرية.

وقد اتخذ استغلال المدينة للقرية، تقليدياً، أشكالاً عدة، كان بين أهمها وأكثرها شراسة نظام الإقطاع الذي لم يتحرّر الفلاحون من الكثير من مظاهره ورواسبه حتى الوقت الحاضر. فيما كان الإقطاعيون يملكون غالبية الأراضي الزراعية، وفي بعض الحالات بعض القرى جملة بما فيها سكانها، كانت غالبية الفلاحين تعمل في الأرض من دون أن تملكها أو تسيطر على محاصيلها. وقد أظهرت لنا عدة روايات، ومنها بشكل خاص رواية **الأرض** لعبد الرحمن الشرقاوي، ان الفلاحين في مصر قبل ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ كانوا ضحايا حلقة من الاستغلال تصل بين الإقطاعي والعمدة والمأمور والمدير ووزير الداخلية والحكومة وحتى الاستعمار البريطاني، بل إن حياتهم نفسها، وليست الأرض فحسب، كادت تصبح ملكاً للحكومة والحكام والباشوات. وبعد مرور عقدين على الثورة، علّق السيد الحسيني على هجرة الفلاحين إلى المدينة بقوله: «فإن القرية لا تزوّد المدينة بالطعام فقط، ولكن بالإنسان أيضاً»[٤].

ونتيجة لعلاقات الاستغلال، شهد المجتمع العربي في مختلف أقطاره صراعاً متواصلاً بين المدينة والقرية، برز إلى العلن في تلك التمردات والانتفاضات اليائسة التي تعرّض فيها الفلاحون لبطش السلطة المركزية. وقد اقتضت بعض هذه الانتفاضات استعمال قوى جيوش الحكومات قبل التمكّن من سحقها مؤقتاً. ويبدو واضحاً أن الحكومات والأحزاب السياسية تجنّبت عمداً أو عفوياً إشراك الفلاحين في صنع التاريخ العربي إلا في ما ندر. ويمكن اتخاذ هذا الإهمال ـ عدا عن الاضطهاد ـ دليلاً على النزوع النخبوي للمنظمات والأحزاب السياسية. ولكن الموضوع لم يكن مسألة إهمال عفوي فحسب، بل هو في أساسه مسألة استغلال وإذلال وهيمنة.

وتظهر علاقات التناقض والصراع من خلال دراسة سلطتي البادية (وتضم الفلاحة في المفهوم المغربي) والمدينة للباحث المغربي أحمد أوبلحاج. أظهرت هذه الدراسة أن الاستعمار الفرنسي تخلى عن القرى لحلفائه المحليين، وأن «هذه الطبقات الطفيلية» تميزت «برغبة جامحة في الإثراء» وفي أن «تغرس أظافرها في جسم البادية»، وان الملكية الإقطاعية التي اتسعت في «إطار التحالف الاستعماري الإقطاعي» تمكّنت من ربط الفلاحين بإرادة المخزن وجعلهم تحت مراقبته الدائمة وتحويلهم إلى عمال زراعيين»[٥].

---

(٤) السيد الحسيني، **المدينة: دراسة في علم الاجتماع الحضري**، ط ٢ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١)، ص ٥١.

(٥) أحمد أوبلحاج، «البادية المغربية في العصر الحديث،» **الثقافة الجديدة**، السنة ٦، العدد ٢٤ (١٩٨٢).

ويستمر هذا الوضع في عدد من البلدان العربية، إلا أن الانقلابات العسكرية التي جرت منذ منتصف القرن وبعد الاستقلال في سوريا ومصر والعراق والسودان واليمن والجزائر أوصلت للحكم قادة من أصول فلاحية، فسعوا قبل أي شيء إلى إلغاء الإقطاع وإعادة توزيع الأراضي. وهذا ما دعا البعض للقول بأن الفلاحين هم الذين يحكمون المدن في عدد من البلدان العربية[٦].

وفي ما يتعلّق بعلاقة المدينة بالبدو، عملت الحكومات والمؤسسات الرسمية من موقعها الخاص على توطينهم واحتوائهم وحتى إخضاعهم اتقاءً لتهديدهم ونفوراً من عاداتهم وقيمهم التي يرون فيها تناقضاً مع الحداثة. ولقد جرت فعلاً عدة محاولات من قبل الحكومات العربية لتوطين البدو، معلّلة تصرفها بأن البداوة نمط معيشة متخلّف يتعارض مع متطلبات العصر الحديث. وفي محاولاتها هذه، وضعت المخططات والمشاريع من دون أن تتخذ مشاعر البدو وحاجاتهم ومعتقداتهم وعاداتهم بعين الاعتبار، بل إنها لجأت في بعض الأحيان إلى مؤسسات أجنبية لمساعدتها في عملية التوطين هذه. من ذلك التقرير الذي قدّمته مؤسسة فورد الأمريكية المشهورة (بناءً على طلب رسمي من حكومة عربية) حول مشروع توطين البدو، وقد حدّدت فيه أهدافاً غربية المفاهيم شملت دعوة لإحداث سلسلة من التغيرات تقصد إلى إجراء تحوّل من العشائرية إلى المواطنية، ومن حياة المضارب المنعزلة إلى حياة المجتمع، ومن الرعاية إلى الزراعة، ومن الفردية إلى التعاونية، ومن استعمال التقنية التقليدية إلى استعمال التقنية الحديثة. وقد وصف هذا التقرير البدوي بأنه «إنسان يعيش ليومه من دون اهتمام بالغد»، وان قيمه لا تشمل قيم «التوفير وتوظيف المال»[٧].

رغم طبيعة هذه العلاقات، كان هناك دائماً تفاعل مستمر بين البادية والريف والمدن. وبين الأشكال التي اتخذها هذا التفاعل ما ذكره خلدون النقيب من (أ) امتصاص ديمغرافي و(ب) استيعاب وتداخل حضاري. تتمثل الحالة الأولى «بحركات واسعة للسكان طوال تاريخ هذه المنطقة. واحدة من أهم أشكال هذه الحركات هي الهجرة من البادية إلى الريف والمدن والعكس. فهذه الهجرة الواسعة النطاق التي بدأت مع الفتح العربي الإسلامي للمنطقة لم تنقطع وإن انحسرت لبعض الوقت أو لفترات معينة ولكنها استمرت»[٨].

---

(٦) انظر: Hanna Batatu, *The Egyptian, Syrian and Iraqi Revolutions: Some Observations on Their Underlying Causes and Social Character* (Washington, DC: Georgetown University, 1984).

(٧) Donald Powell Cole, *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter* (Arlington Heights, IL: AHM Publishing Co., 1975), pp. 146-148.

(٨) خلدون حسن النقيب، «بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٩ (أيلول/ سبتمبر ١٩٨٥)، ص ٢٥.

وذكر النقيب عوامل عدة حفزت هذه الحركات السكانية بين الحضر والريف والبادية، ومنها ما يتصل بالكوارث الطبيعية كالقحط، وبالأزمات الاقتصادية كالمجاعات، والأزمات السياسية كالفتن والحروب، وعوامل الجذب كالازدهار الاقتصادي، وعوامل الطرد كالهرب من الضرائب. كذلك استنتج النقيب أن مثل هذه الحركات السكانية لا بد من أن تكون قد أدت إلى امتزاج حضاري لفئات متباينة دينياً وعرقياً وقبلياً في نسيج حضاري واحد متكامل.

ولكن من ناحية أخرى، يسود إحساس بأن التمايز في أنماط المعيشة مهدّد في الوقت الحاضر. لذلك يجري الحديث بشيء من النفوذ والأسف عن ريفنة المدينة ومَدْنَنة الريف وبَدْوَنة الحضارة وحضرنة البادية. وقد انعكست مختلف هذه التداخلات في الكثير من الدراسات الاجتماعية كما في الأعمال الأدبية، وخاصة الرواية. من ذلك رواية **مدن الملح** لعبد الرحمن منيف بأجزائها المختلفة، والتي تظهر لنا كيف قامت مدن حديثة لا يعرف أهلها الحلال ولا يخافون من الحرام على أنقاض واحة وادي العيون التي كانت تتمثل فيها الصحراء في زمانها البريء ويحسّ أهلها بأن قدرة مباركة ترعاهم وتيسر لهم الحياة. لقد كانوا يشعرون، قبل أن يمسهم جنون النفط، بأنهم نمط خاص من الناس يقيمون علاقات حميمة تربطهم بالطبيعة والعشيرة فتعمر نفوسهم بأحاسيس القوة والثقة.

كذلك صوّرت روايتي **إنانة والنهر** القرية وقد بدأت تغزوها حضارة المدينة، فخاف أهلها أن يخسروا تلك الحياة الهادئة الوادعة التي عرفوها لأجيال طويلة. في الواقع ان معالم القرية سبق أن تغيّرت، وربما لم يعد بالإمكان إنقاذها بعد أن بدأت تخسر روحها. وبين ما يتمنون لو كان بإمكانهم إنقاذه تلك العلاقات الإنسانية الوثيقة وقد بدأت تشوّهها مباهج الحياة الحديثة وطموحاتها المادية وجشع المال الذي يصوّر لهم فوائد المتاجرة بالأراضي فينقسم البيت على نفسه. في السابق كانت الحياة مشروعاً واحداً مشتركاً، وقد أصبحت مشاريع متعدّدة متناقضة تتسبّب بقيام نزاعات وعداوات غير مألوفة حتى داخل العائلة الواحدة. ولذلك بدأ يسود إحساس متأخر بأن التطورات التي اجتاحت القرية أصبحت لا تطاق، ولم يعد بإمكان أهل القرية وضع حد لهيمنتها على حياتهم.

وليس أهل المدن أقل شكوى من غزو البادية والقرية. عبّرت سهام ترجمان بحزن عن الطوفان الذي يلتهم دمشق بسبب الانفجار السكاني، وعن الأشجار التي تبكي على ضفتي بردى، وبعاطفة جياشة تتساءل: «كيف لا يخاف الناس على دمشق الأصيلة؟.. أتمنى لو أضم أحياء الشام العتيقة وأسواقها وحماماتها وأهلها إلى صدري، أضغط عليها بين ذراعي لأمنع عنها زحف المدينة المزيفة، ولأحميها... كأم حنون تخاف على طفلتها من طوفان ساحق»[٩].

---

(٩) سهام ترجمان، **يا مال الشام**، ط ٣ (دمشق: مطابع ألف باء، ١٩٩٠)، ص ٣١.

وخلال كل ذلك يستمر الصراع الخفي والمعلن بين البداوة والفلاحة والحضارة وتترسّخ الصور والمشاعر السلبية المتبادلة التي يحملونها، بعضهم لبعض.

٢ ـ مسألة الصور والمشاعر السلبية المتبادلة

تتجلّى نوعية العلاقات بين البادية والفلاحة والحضارة من خلال الصور والمشاعر السلبية المتبادلة التي يحملها كلٌ للآخر. يتعصب البدوي للبداوة، وقد تتعمّق عصبيته من خلال الاتصال بالمدينة بدلاً من أن تتضاءل، فيزداد تأكيده على أن في حياة البداوة العزة وكرم النفس والشجاعة والأصالة والمروءة والحرية والمساواة... الخ. ويشعر بالغربة خارج البادية فيحنّ إليها حنيناً للزمن الضائع. وتنطوي عصبيته، مقابل الصورة الإيجابية لنمط معيشته، على نظرة احتقار واستعلاء للفلاحة والفلاحين فيصف حياتهم بالمسكنة وتقبّل الذل والعبودية للأرض ومالكيها، ويعتبر الزراعة مهنة تؤدي بأهل القرى إلى الاستضعاف والتعرض للإذلال. قديماً قال ابن خلدون إن البدو لم ينتحلوا الزراعة «لأنها تؤدي إلى دفع الضريبة والذل، وكذلك لا ينتحلها المترفون من الحضر لأنهم يجدونها غير لائقة بهم. وبهذا صارت الزراعة مهنة الأذلاء المستضعفين»[(١٠)].

وقد أنف البدوي حياة المدينة، فوصفها بالميوعة والفساد والجبن والتخنث والضعف والانحراف والغرق في الفساد والارتهان لسلطة الحكومة المهيمنة على حياته. وتسرّب مقولات ابن خلدون إلى الأدب الحديث، فقد ورد على لسان شخصية بدوية في رواية **صيادون في شارع ضيق** لجبرا ابراهيم جبرا أن العرب في الزمن الحاضر خسروا قوتهم ومناعتهم واندفاعهم فقط عندما استقروا في المدن وأضعفتهم رفاهيتها، وأنهم يستعيدون قوتهم فقط بالعودة إلى الصحراء.

كذلك يتعصب الفلاح للقرية ويفتخر بحياة الفلاحة ويتمسك بالأرض على أنها مصدر عزه وكرامته. هو أيضاً يبادل البدوي مشاعره السلبية فيصوّره على أنه كسول يعيش من الغزو والنهب والسلب والقتل. هذا ما نجده في رواية **الأرض** لعبد الرحمن الشرقاوي التي شملت بين شخصياتها شخصية شاب بدوي عاش لسبب ما بين الفلاحين الذين كانوا ينادونه باحتقار «يا واد يا عرباوي يا صايع» وينعتونه بـ «الخطاف» و«السارق» و«بلا شرف» لأن «الذي لا يملك في القرية أرضاً لا يملك فيها شيئاً على الإطلاق حتى الشرف». وقد وصف شيخ القرية هذا البدوي بأنه «كافر وقليل الدين وقتّال... دا عرباوي»[(١١)].

---

(١٠) علي حسين الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته** (تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩)، ص ١٠٥.

(١١) عبد الرحمن الشرقاوي، **الأرض**، ٢ ج (القاهرة: الكتاب الذهبي لنادي القصة، ١٩٥٤)، ج ١، ص ٤٣ وج ٢، ص ١٣.

وشارك الفلاحون البدو شعورهم بأن المدينة هي مركز الفساد والاستغلال والهيمنة والميوعة الأخلاقية والتفكك والانحلال، فلم يأتمنوهم، ورفضوا التزاوج معهم أو حتى الاختلاط بهم لزمن بعيد. لذلك حين بدأوا ينزحون إلى المدن، كانوا يميلون للعيش في أحياء خاصة بهم. ولكنهم مع هذا أظهروا ميلاً لتقليد لهجة المدينة، خوفاً من الهزء من لهجاتهم القروية وفي محاولة للتخفي.

ويبادل أهل المدن البدو والفلاحين مشاعرهم السلبية، وبكثير من القسوة والتعالي والسخرية. يصفونهم بالتخلف والسذاجة والجهل والخشونة وقلة الدراية بأصول اللياقة والحنكة والشطارة والطموح. ومن الأمثلة الحسية لهذا التباعد المتبادل ما يرد في الحكايات الشعبية، ومنها تلك التي جمعها عبد الكريم الجهيمان من قلب الجزيرة العربية، وقد جاء في إحداها ما يلي:

كان تاجر حضري يصطحب معه ابنه الشاب للتجارة مع البدو. وفي إحدى تلك الرحلات، رأى الشاب في أحد مضارب البدو فتاة جميلة «أخذت مجامع قلبه، فحدّثها وحدّثته وتكرّر اللقاء». ولما علم الأب ردع ابنه عن الفتاة بقوله: «ان البدو ليسوا لنا ونحن لسنا للبدو، فطباعنا شيء وطباعهم شيء آخر». غير أن الشاب لم يرتدع وصار يخلو بنفسه «لا يأكل ولا يشرب ولا ينام»، وبدأ «الهزال يدب إلى جسمه»، وشعر بميل لقول الشعر «يسجّل فيه همومه ولواعج قلبه». عند ذلك خاف الأب على مصير ابنه وانصاع لمشيئته فطلب يد الفتاة من أبيها الذي تمنّع بدوره قائلاً: «نحن بدو وأنتم حضر ولا يلتقي باد بحاضر... فنحن البدو لم نألف أن نعيش بين أربعة حيطان وإنما معيشتنا كما ترى في الأرض الفضاء التي لا يحدّها إلا الأفق». غير أنه تجاه إصرار الفتى والفتاة وحالة الهزال التي أصابتهما، لم يكن بدّ من اتفاق الوالدين، وقد عرفا أن المشروع سيفشل لا محالة عاجلاً أو آجلاً. وهذا ما تقول الحكاية أنه حصل فعلاً، فبعد أشهر محدودة هجر الشاب قبيلة زوجته وعاد إلى أهله بعد أن اكتشف أنه «كان يعيش في الأوهام»، وقد «كذّب الواقع تلك الأوهام»[١٢].

ولتقديم مزيد من الأمثلة على هذه المشاعر السلبية المتبادلة، نشير إلى ما سبق وذكرناه من قول ابن خلدون من منظور حضري أن رزق البدو «في ظلال رماحهم». وقد تبنّى كتّاب في العصر الحديث الكثير من مقولات ابن خلدون، وبشكل مبسّط أحياناً، فردّد علي الوردي من المنظور نفسه أن البدو «لا يعرفون من دنياهم غير الفروسية والفخار بالغلبة والتنافس على الرئاسة... حياة البادية ليست سوى غزو وحرب، ومن العار كل العار على البدوي أن يكسب رزقه بكد يده وعرق جبينه»[١٣].

---

(١٢) عبد الكريم الجهيمان، **من أساطيرنا الشعبية في قلب جزيرة العرب**، ٤ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٩)، ج ٣، سالفة رقم (١٠).

(١٣) الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ص ٢٧٤.

وكما تعصّب بعض أهل الحضر ضد البدو، تعصّبوا أيضاً ضد الفلاحين. على العكس من الاعتقاد السائد، فإن رواية توفيق الحكيم **يوميات نائب في الأرياف** تشكّل هجوماً صاعقاً على الفلاحين من منظور حضري شديد التحيّز، على عكس رواية **الأرض** للشرقاوي ومسرحية **ملك القطن** ليوسف إدريس. يصف النائب العام (وهو صوت المؤلف توفيق الحكيم)، من منطلقه كموظف حكومي، فيقول إن الفلاحين كانوا «مكدّسين كالذباب» أمام المحكمة، وانهم «بسطاء العقول»، و«يعيشون كالسائمة»، و«ينظرون إلينا كما ينظر القردة»، وانهم «ديدان من الفلاحين». وهم بالنسبة إليه موضوع تفرّج إذ يقول: «جعلت أروّح عن نفسي بمشاهدة الأهالي جلسوا القرفصاء كأنهم الماشية، يرفعون عيونهم الخاشعة إلى القاضي وهو ينطق الحكم كأنه راع في يده عصا»(١٤).

ولا يقلّ هنري حبيب عيروط قسوة في كتابه عن الفلاحين المصريين. يقول إنهم «ليسوا المادة التي يُصنع منها المتمردون»، وانه «ليس بمقدور الفلاح أبداً أن يقوم بمبادرة من تلقاء نفسه»، وانه «يتحمّل سوء المعاملة» و«دون شكوى»، وانهم «لا يشاركون في الحركات الوطنية»، وأن «القرية المصرية لا تشكّل متحداً.. بل تراكماً»، وأن «ذكاء الفلاح هو جماعي أكثر منه شخصي وسكوني أكثر منه متحرك. حكمته وخبرته تبلورت بأقاويل وأمثال مختصرة هي عملة جاهزة يتم تداولها في كل حالة من حالات حياته مما يوفّر عليه التفكير الشخصي. الفلاح يحفظ ويردّد، ولا يبدع أو يخلق». كذلك يقول إن للفلاحين «ذاكرة ممتازة، غير أن فهمهم بطيء»، وان «الفلاح لا يفكّر خارج الحاضر المباشر»، وهم «لا يثقون ببعضهم البعض عادة، وحتى داخل العائلة نفسها»، وأنه «لا يشعر بعمق تعاسته الكبرى»(١٥).

وفي مطلع الثمانينيات ظل الكاتب التونسي محمد المرزوقي ينظر إلى البدوي من زاوية حضرية بحتة، فأطلق عليه أحكاماً جائرة بقوله: «من أتعس ما يربّى عليه الطفل في البادية هو المطالبة بالثأر»، و«لا يفوتنا أن نذكر عادة غريبة، خارجة عن المألوف في الجنوب التونسي، وتتصل بقضية التعارف بين الفتى والفتاة»، وأن «الاعتقاد في الأولياء في القبائل.. أمر معروف... وهذه العقيدة جعلت عدد الأولياء يعظم

---

(١٤) توفيق الحكيم، **يوميات نائب في الأرياف** (القاهرة: دار الهلال، [د. ت.])، ص ٣٥ ـ ٣٩، ٥٥، ٦٢ و٦٦.

(١٥) Henry Habib Ayrout, *The Egyptian Peasant*, translated from the French by John Alden Williams; foreword by Chester Bowles; introduction by Morroe Berger, Beacon Books on World Affairs (Boston, MA: Beacon Press, [1963]), pp. 2, 6, 61, 109, 113, 137-138, 140-141 and 150.

ويتضخم، فامتلأت أرض الجنوب بقبابهم وأضرحتهم وزواياهم.. مزاراً للسذج من السكان»[١٦].

هذه هي بعض الصور والمواقف السلبية التي يحملها البدو والفلاحون والحضر بعضهم حيال بعض. غير أنه يجدر بنا، من ناحية أخرى، أن نتنبّه إلى وجود نظرة معاكسة تماماً وحتى رومنطيقية في بعض الحالات. إذا ما دققنا في أدبيات العلاقات بين أنماط المعيشة هذه، ليس من النادر أن نصادف ميلاً إيجابياً عند الحضر والفلاحين للتغني بقيم البادية من فروسية وشجاعة وكرم ومروءة وشهامة على أنها قيم عربية أصيلة، بل كثيراً ما نلمس حنيناً عند الحضر إلى حياة البساطة والهدوء والطمأنينة والقرب من الطبيعة في القرية والبادية، تماماً كما نلمس ميلاً عند البدو والفلاحين للانبهار بمغريات المدينة ومنجزاتها، ويتمنون لو يشاركون في النِعَم والغنى والرفاهية التي يتمتع بها الحضر. وكما يقبلون إلى المدينة لهذه الغاية، كذلك يخرج أهل المدن إلى الصحراء أو القرى في نهايات الأسبوع والمناسبات الخاصة.

٣ ـ مسألة مصادر القيم والولاءات المشتركة

في دراستنا للعلاقات بين البداوة والفلاحة والحضارة تُثار عادة مسألة أصول العادات والقيم المشتركة أو المتشابهة في هذه البيئات المختلفة. ويتبيّن لنا في هذا المجال أن هناك موقفين رئيسيين: هناك موقف يميل إلى التشديد على اعتبار أحد هذه الأنماط الثلاثة على أنه المصدر الأول أو الرئيسي لما هو مشترك ومتشابه بينها. وهو موقف يقول بالاقتباس من الآخر والتأثر به. من ناحية أخرى، هناك موقف معاكس يميل إلى تفسير ظواهر وجود قيم وتقاليد متشابهة، بالتشديد على مبدأ الانبثاق، فيردّ هذه الظواهر إلى أنه توجد، أصلاً، أحوال وظروف وأوضاع وبُنَى اجتماعية متشابهة في أنماط المعيشة الثلاثة، بحيث تنتج منها تلقائياً ثقافة متقاربة في بعض معالمها.

يذهب بعض أصحاب الموقف الأول، أي موقف الاقتباس والتأثر، إلى أن أصل الثقافة العربية التقليدية السائدة هو البداوة. يقول ابن خلدون: «ان أحوال الحضارة ناشئة عن أحوال البداوة وأنها أصل لها»[١٧]. كذلك اعتبر فاضل الأنصاري أن التقاليد والقيم البدوية أثرت في المجتمعات الزراعية العربية «بتأثير الهجرة البدوية

---

(١٦) محمد المرزوقي، **مع البدو في حلهم وترحالهم** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٢٨، ٧٤ و١٦١ ـ ١٦٣.

(١٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**: **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٤١٣.

المستمرة. . . فأصبحت حياة معظم الريفيين في سهول الرافدين أو النيل أو بلاد الشام وسهول المغرب، امتداداً لحياة المجتمعات البدوية في كثير من قيمها وسلوكيتها اليومية. . . ولم يقتصر تأثير البداوة على هذه المجتمعات الزراعية الريفية في الوطن العربي وإنما تجاوزها إلى المجتمعات المدنية أيضاً»[١٨].

ويتمثل هذا الموقف أيضاً في كتابات علي الوردي الذي يقول «لعلّني لا أغالي إذا قلت إن مجتمعنا الراهن [يقصد المجتمع العراقي] هو من أكثر المجتمعات في العالم تأثراً بالقيم البدوية في محاسنها ومساوئها، ولعل المساوئ البدوية أوضح أثراً. . فيه من المحاسن. لاحظت هذا في المجتمع العراقي. . فقد وجدت العشائر الريفية، وهي التي تؤلف نسبة ستين بالمئة من سكان العراق تقريباً، لا تزال تسلك في الحياة مسلكاً يقارب مسلك أجدادها من بدو الصحراء، فلديها قيم العصبية والمشيخة والضيافة والدخالة والثأر وقتل المرأة غسلاً للعار وما أشبه»[١٩]. وبكلام مشابه، يقول جاك بيرك ان النموذج البدوي «من خلال كل تقليده الشعري وأهميته الجغرافية فرض نفسه على المدينة»، وان «الهرمية الأبوية والثأر ومشاعر الكبرياء عند الفرسان العرب أثّرت بشكل غريب وخطير على عقلية الفلاح»[٢٠].

وهناك بين أصحاب الموقف الأول من يعارض ما ذهب إليه ابن خلدون والوردي والأنصاري وبيرك، فيقول إن المدينة هي مصدر القيم والتقاليد السائدة في الثقافة العربية، ومنها تنتشر إلى بقية أنماط المعيشة الأخرى. وقد يقوم هذا الموقف على فرضية أن الثقافة السائدة هي ثقافة الطبقة الحاكمة التي مقرها المدن. ثم إن هناك من يعتبر أن المؤسسة الإسلامية موجودة في المدن، وهي التي تفرض تفسيراتها الخاصة للدين الإسلامي الذي كثيراً ما يُنظر إليه على أنه دين حضريّ لكونه ظهر في مكة والمدينة. ومن هنا التشديد على «الشريعة» بدلاً من «الأعراف». كذلك يمكن أن يقال ان التأثيرات الغربية في العصر الحديث وصلت إلى القرية والبادية عن طريق المدينة.

ومن الأمثلة على أن مصدر الثقافة هو المدينة ما جاء في إحدى قصص الكاتب المغربي أحمد بناني من أن مدينة فاس هي «أم البلاد وواسطة عقدها، ومنها يسري الصلاح والفساد إلى غيرها. . إنها الجامعة لكل فضل جديد وقديم، وان باقي بلاد

---

(١٨) فاضل الأنصاري، **الجغرافية الاجتماعية**، ص ٢٩٨.

(١٩) الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ص ٢٨٩. انظر أيضاً: علي حسين الوردي، دراسة **في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث** (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥).

(٢٠) Jacques Berque, *The Arabs: Their History and Future*, translated by Jean Stewart; preface by Sir Hamilton Gibb (London: Faber and Faber; New York: Praeger, 1964), pp. 29 and 164.

المغرب تقتدي بها... فمنها يتفرّع العلم، وتنشأ العادات»[٢١].

أما الموقف الثاني المعاكس، أي موقف القول بانبثاق القيم من أحوال متشابهة موجودة أصلاً في أنماط المعيشة الثلاثة، فإنه يشدّد على مبدأ التفاعل والتأثر المتبادل، ويبحث في علاقة الثقافة من تقاليد وقيم بالأوضاع والبنى السائدة. إن وجود قيم وعادات متشابهة في البادية والقرية والمدينة لا يعني بالضرورة أنها مستوردة من إحداها دون غيرها، بل كثيراً ما يكون التشابه الثقافي عائداً للتشابه بالأوضاع والظروف والبنى الاجتماعية والتنظيم الاجتماعي الذي يرتكز حول العائلة في الأنماط كافة. هناك في القرية والمدينة أيضاً أوضاع كالأوضاع العائلية تشجّع على نشوء قيم العصبية والثأر والمفاخرة والضيافة والعار.

ثم إن الثقافة المستعارة من الخارج لا تقتبس وتنتشر وتدوم في بيئة جديدة ما لم تتوفّر في هذه البيئة المقوّمات والعوامل والحاجات التي انبثقت منها في الأصل. لذلك نجد أن انتقال الجماعات من بيئة إلى بيئة مختلفة سيؤدي إلى حصول تحوّل في ثقافة هذه الجماعات، وبخاصة في الأجيال التالية. صحيح ما قاله ابن خلدون من أن «المغلوب مولع أبداً بالاقتداء بالغالب»[٢٢]، ولكنه من الصحيح أيضاً ما ذهب إليه هو نفسه حين قال في موضع آخر إن «البدو بعد أن يتنعّموا بترف الحضارة يبدأون بالتدرج، يفقدون صفاتهم القوية وخشونتهم وعصبيتهم»[٢٣].

إن رسوخ الثقافة العائلية الهرمية في كل من البادية والقرية والمدينة، كما أظهرنا جلياً في الفصول السابقة، لا يعود لمجرد الاقتباس والاستيراد والتأثر ذات التوجّه الواحد، بل لكون العائلة هي الوحدة الإنتاجية الاقتصادية والاجتماعية التنظيمية في كل من أنماط المعيشة هذه. إن الأوضاع العامة السائدة في المجتمع العربي كانت وما تزال ترتكز على العائلة في تأمين المعيشة والمدافعة عن أعضائها، وخاصة حيث تغيب أو تضعف سلطة الحكومة المركزية.

ونختم بالقول إن البداوة والفلاحة والحضارة لا تؤلّف أنماطاً معيشية منعزلاً بعضها عن بعض، وقائمة بذاتها ولذاتها، بل هي متداخلة فاعلة منفعلة في آن.

---

(٢١) أحمد بناني، **فاس في سبع قصص** (الرباط: مطبعة الرسالة، [د. ت.]).

(٢٢) ابن خلدون، **المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر**، ج ١، ص ٤٥.

(٢٣) الوردي، **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ص ٨٢.

القسم الثالث

البنية الاجتماعية:
في سبيل تجاوز هيمنة الواحد

تمهيد

تمركز همنا حتى الآن على تحليل واقع الانقسامات الاجتماعية وتعدّد الجماعات الوسيطة بين الأفراد والمجتمع، والقول بضرورة الاندماج الاجتماعي والسياسي في سبيل تحقيق أحادية التعدّد. لذلك تناولنا في القسمين السابقين مسألة الخلل في التوازن بين الانتماءات للجماعات والانتماء المشترك للمجتمع والأمة، فنظرنا في كيفية تجاوز الانقسامات والتغلب على عوامل التجزئة. وعبّرنا عن حرصنا على ضرورة قيام الوحدة المجتمعية، ليس بإلغاء التنوع من حيث هو مصدر إغناء المجتمع، بل لكونه مصدر تفسّخ كما هو الحال في واقع الأمر، مما حدّ من قدرة العرب على تجاوز الوضع الراهن. ومن هنا تشديدنا على مهمة إعادة تحديد مفاهيمنا بما في ذلك مفهومنا للهوية، وبالعمل على خلق أوضاع ومناخات جديدة تتحقق من خلالها وحدوية التعدّد.

ونقصد بالمؤسسات والبنى الاجتماعية التي نريد أن نركّز عليها في هذا القسم الطبقات الاجتماعية، والعائلة، والدين، والسياسة أو الدولة وعلاقتها بالمجتمع. سنتناول كلاً من هذه المؤسسات في فصل منفرد بغية التحليل والتركيز على جوانبها الخاصة، ولكننا نرى في الوقت ذاته أنه من الضروري تحليل طبيعة العلاقات في ما بينها، فنتعرف على وجه التحديد إلى نوعية التشابك المعقّد بين الطبقات والعائلة والدين والسياسة. ومن هنا رغبتنا في الكشف عن علاقات التكامل والتناقض القائمة بينها، مزدوجةً أو مجتمعة في سياقها التاريخي والاجتماعي.

ومما تجدر الإشارة إليه أننا في هذا القسم سنشدّد على أن البنى الاجتماعية الخاصة بالطبقات الاجتماعية والعائلة والدين والسياسة أو الدولة تتصف بهيمنة الواحد أو غياب التعدّد، على عكس واقع المجتمع ككل. إن قلة ضئيلة تهيمن على مصادر الثروة في البنية الطبقية، ويفرض الأب وجوده على أفراد العائلة، ويسود الدين لا إجماع الأمة، بل مفهوم واحد يقوم على الإكراه، ويحتكر الحاكم السلطة فتعاني مختلف

الأقطار العربية أزمة غياب المجتمع المدني. وتسود في مختلف هذه الأحوال علاقات القوة. من هنا الدعوة في هذا القسم إلى تجاوز هيمنة الواحد في الواقع الطبقي والأسري والديني والسياسي. وليس من تعارض بين القول بتحقيق أحادية التعدّد في القسمين الأولين وتجاوز هيمنة الواحد في هذا القسم. كلاهما جزء لا يتجزأ من الدعوة لتنشيط المجتمع المدني في عملية تضييق الفجوة بين الحلم والواقع.

ومن خلال دراستنا لطبيعة العلاقات ضمن مختلف البنى والمؤسسات الاجتماعية، وبينها، بحيث نفهم المشكلات التي يعانيها العرب في العصر الحديث، ولماذا هذه الفجوة العميقة بين الواقع والحلم، نحاول أن نلقي مزيداً من الضوء على مهمة الانتقال من مرحلة الانفعال بالتاريخ إلى مرحلة الفعل به. هذا ما نسميه حالة الاغتراب التي لا بدّ من تجاوزها.

الفصـــل السابــع

الطبقـــات الاجتماعيـــة

عجبت ممن لا يجد القوت في بيته
كيف لا يخرج على الناس شاهراً سيفه.
أبو ذر الغفاري.

كادت الفاقة أن تكون كفراً.
حديث شريف.

ومن علاماتهم أن يكونوا ذوي حسب في قومهم.
ابن خلدون.

ما مُتّع غني إلا بما جاع به فقير.
علي ابن أبي طالب.

الأغنياء منعَّمون والفقراء صابرون.
قول عربي.

مقدمـة

قد يكون العرب بين أكثر شعوب العالم إحساساً ليس بلغتهم فحسب، بل بمكانتهم الاجتماعية. ولذلك تسود في المجتمع العربي ما أسمّيه نزعة «الطبقية»، مشيراً بهذه التسمية إلى ظاهرة التحيز أو العصبية لطبقة ضد الطبقات الأخرى، تماماً كما أن هناك عصبيات قبلية وطائفية وعرقية وغيرها. غير أن ما يميّز هذه الطبقية تستّرها بكثير من الأقنعة، وهو ما جعل الكثير من الباحثين عرباً ومستشرقين يتوصلون إلى قناعات راسخة بعدم فائدة دراسة الطبقات الاجتماعية واعتماد منهج التحليل الطبقي في المجتمع العربي وغيره من بلدان الشرق الأوسط. وقد ذهب بعض

هؤلاء إلى القول بأن التحليل الطبقي بدعة مستوردة من الغرب. إن هذا الإهمال لدراسة الواقع الطبقي في المجتمع العربي وما يرتكز عليه من فرضيات، كما سنرى في سياق هذا البحث، جزء من ايديولوجية تسويغ الفروق الطبقية من موقع القوى السائدة.

لنبدأ بتوضيح ما نقصد تماماً بهذا الاستنتاج. يبدو لي من خلال الاطلاع على الدراسات الاجتماعية القليلة التي قام بها الباحثون المعنيون من عرب ومستشرقين في هذا الحقل، والآراء والتعليقات التي يتمّ تداولها عرضاً، ان هناك ثلاثة مواقف أساسية في ما يتعلّق بمسألة جدوى التحليل الطبقي في فهم واقع المجتمع العربي وطبيعة الصراعات الداخلية والخارجية.

أ ـ موقف عدم جدوى التحليل الطبقي

أهملت الدراسات الاستشراقية البحث في البنية الطبقية لاعتقاد جازم بعدم جدوى التحليل الطبقي، مؤكدة بدلاً من ذلك على أن المفتاح الحقيقي لفهم المجتمع العربي وغيره من مجتمعات الشرق الأوسط هو طغيان الفسيفسائية أو الانقسامات الفئوية. ولقد لقي هذا الموقف الاستشراقي دعماً في تلك التفسيرات الدينية المجحفة داخل الثقافة العربية والإسلامية التي تعتبر الفروق الطبقية سنّة من سنن الكون الثابتة ولا جدوى من النظر فيها في سبيل تغييرها أو التخفيف من حدتها.

قديماً، بقدر ما أظهر ابن خلدون اهتماماً بمسألة الصراع بين البدو والحضر على أنه المفتاح الأساسي لفهم التاريخ العربي الإسلامي، فقد أهمل الفروق الطبقية واعتبرها شأناً إلهياً وليس شأناً إنسانياً، فلا يكون من المفيد التبحر بها على ما يبدو. وفي إشاراته النادرة إلى عدم المساواة والظلم وغياب العدالة الاجتماعية، اعتبر ذلك جزءاً طبيعياً من تكوّن المجتمع وتلبية لمشيئة إلهيّة. قال ابن خلدون: «اعلم أن الله سبحانه ركّب في طبائع البشر الخير والشر... ومن أخلاق (الشر) فيهم الظلم والعدوان بعض على بعض، فمن امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه إلا أن يصده وازع كما قال (المتنبي):

والظلم من شِيم النفوس فإن تجدْ   ذا عِفّة فلِعِلّةٍ لا يظلمُ

فأما المدن والأمصار فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة... وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم»[1].

---

(١) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ج ١، ص ١٧٣.

وفي سياق آخر، يتضح لنا موقف ابن خلدون حين يقول عرضاً وليس من قبل الخوض في طبيعة الفروق الطبقية ومهمة تحقيق العدالة الاجتماعية: «ثم إنّ الجاه متوزّع في الناس ومترتّب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلوّ إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي السفل إلى من لا يملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه. وبين ذلك طبقات متعدّدة. حكمة الله في خلقه. بما ينتظم معاشهم، وتتيسّر مصالحهم، ويتمّ بقاؤهم، لأن النوع الإنساني لما كان لا يتمّ وجوده وبقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم... ثم إنّ هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه... وقد يمتنع من المعاونة فيتعينّ حمله عليها، فلا بدّ من حامل يكره أبناء النّوع على مصالحهم، لتتمّ الحكمة الإلهيّة في بقاء هذا النوع. وهذا معنى قوله تعالى: **﴿ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخريا ورحمة ربّك خير مّا يجمعون﴾**[٢]. فقد تبيّن أنّ الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرّف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم، بالإذن والمنع، والتّسلط بالقهر والغلبة، ليحملهم على دفع مضارّهم وجلب منافعهم في العدل بأحكام الشرائع والسياسة... ثمّ إنّ كلّ طبقة من طباق أهل العمران... لها قدرة على من دونها من الطباق. وكلّ واحد من الطبقة السّفلى يستمد هذا الجاه من أهل الطبقة التي فوقه... وأهل الفلاحة في الغالب، وأهل الصنائع كذلك، إذا فقدوا الجاه واقتصروا على فوائد صنائعهم فإنّهم يصيرون إلى الفقر والخصاصة في الأكثر... فلذلك قلنا إنّ الخضوع والتملّق من أسباب حصول هذا الجاه المحصّل للسّعادة والكسب، وإنّ أكثر أهل الثروة والسّعادة بهذا الخلق. ولهذا نجد الكثير ممّن يتخلّق بالترفّع والشّمم، لا يحصل لهم غرض من الجاه، فيقتصرون في التكسّب على أعمالهم، ويصيرون إلى الفقر والخصاصة. واعلم أنّ هذا الكبر والترفّع من الأخلاق المذمومة»[٣].

بذلك يكون ابن خلدون قد شدّد على أن التعاون والتملق بين الطبقات هو الأمر الواقع والطريق السوي، فاقتصر همه على القول بأن ما يحرّك التاريخ ويعمل على تحوّله هو الصراع بين البداوة والحضارة وليس بين الطبقات الاجتماعية.

ويكرّر عبد الرحمن الجبرتي مقولات ابن خلدون في كتابه **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، فيتحدث عن «حاجة الناس إلى بعض في ترتيب معايشهم.. فيتعاضدون ويتعاونون في تحصيلها». وحين يهتم بتعريف العدالة بأنها «خلق في النفس أو صفة في الذات تقتضي المساواة لأنها أكمل الفضائل»، قد يُظنّ للوهلة الأولى بأنه يقفز قفزة نوعية متجاوزاً ابن خلدون، ولكنه يثبت عكس ذلك بقوله ان

(٢) **القرآن الكريم**، «سورة الزخرف،» الآية ٣٢.

(٣) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٧٠ ـ ٤٧٢.

«الظلم والجور كامن في النفوس»، مستعيناً ببيت الشعر نفسه للمتنبي الذي سبق أن استعان به ابن خلدون، ويذهب إلى أن «العدالة الحقيقية ليست إلا لله تعالى فهو العادل الحقيقي الذي... وضع كل شيء على مقتضى علمه الكامل وعدله الشامل.. وجعل لكل شيء قدراً لو فرض فارضٌ زائداً عليه أو ناقصاً عنه لم ينتظم الوجود على هذا النظام بهذا التمام والكمال»، فيكون من «أصناف العدل من الخلائق خمسة، ورفع الله بعضهم فوق بعض درجات» وهؤلاء هم الأنبياء، والعلماء الذين «هم ورثة الأنبياء»، والملوك وولاة الأمر الذين «يراعون العدل والإنصاف بين الناس والرعايا» و«لولا قهرهم وسطوتهم لتسلط القوي على الضعيف والدنيء على الشريف»، وأواسط الناس، والقائمون بسياسة أنفسهم»[٤].

وفي العصر الحديث استمر مثل هذا التفكير في بعض الأوساط الدينية باعتبار الفروق الطبقية «ناموساً إلهياً... وسنة ثابتة من سنن الحياة» وكل ما عداها هو من «المذاهب المصطنعة». فقد سُئل الشيخ فيصل المولوي (طرابلس، لبنان) ما معنى الآية ٣٢ في سورة الزخرف، **﴿أهم يقسمون رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾**، فأجاب ليس بهدف تفسير الآية، بل ليقدم تفسيرات خاصة غير مستمدّة منها فيقول:

«الآية تشير إلى سنة ثابتة من سنن الله عز وجلّ، وهي تفاوت الرزق بين الناس بين القليل والمتوسط والكثير... ولذلك كان الرزق متفاوتاً بين الناس منذ وجد الإنسان... أما الحكمة من هذا التفاوت فقد أوضحها الله تعالى بقوله: **﴿ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً﴾** والحياة... لا تستقيم إلا بأن يستفيد كل إنسان من جهود غيره، ويفيد هو غيره من جهوده وهذا هو التسخير. فالطبيب مسخر للمرضى والأستاذ مسخر للطلاب والعامل مسخر لرب العمل ورب العمل أيضاً مسخر للعامل. فالتسخير متبادل بين الجميع وليس هناك فئة مسخرة «بكسر الخاء» وفئة أخرى مسخرة «بفتح الخاء»... والتسخير ظاهرة بشرية اقتضتها حكمة الله عز وجل في تعمير الأرض عن طريق اختلاف المواهب والطاقات البشرية التي تؤدي إلى تفاوت الرزق... يقول سيد قطب رحمه الله في تفسير هذه الآية: «إن الإسلام يقرر الحقائق الخالدة المركوزة في فطرة هذا الوجود، الثابتة ثبات السموات والأرض ونواميسها التي لا تختل ولا تتزعزع». وطبيعة هذه الحياة البشرية قائمة على أساس التفاوت في مواهب الأفراد»[٥].

---

(٤) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ص ١٤ ـ ١٨.

(٥) **الشهاب** (١٥ تموز/ يوليو ١٩٧٣).

هذا تفسير خاص من قبل الشيخ فيصل المولوي، ولا يجد من ضرورة للتقيد به، بل يقفز قفزة كبرى في الظلام ليؤكّد أمرين لا تتعرّض لهما الآية وهما أنه ليس هنا فئة مسخرة «بكسر الخاء» وفئة أخرى مسخرة «بفتح الخاء» (ومن الملاحظ هنا أنه استعمل مصطلح فئة وليس مصطلح طبقة). أما الأمر الثاني الذي لا أساس له في نص الآية وهو مجرد رأي شخصي، فهو قوله ان اختلاف المواهب والطاقات البشرية هي التي تؤدي إلى تفاوت الرزق، متجاهلاً أن الرزق متوارث وأنه ليس بالضرورة نتيجة للتفاوت في المواهب، وأن الفقر كثيراً ما يعطّل المواهب ويحدّ من تنميتها، وأن الطبقية لا تؤمّن التساوي في الفرص والحقوق.

لم يعتبر المستشرقون أن التفاوت الطبقي هو تعبير عن مشيئة إلهية، ولكنهم نظروا إلى الشرق الأوسط على أنه مكوّن من جماعات وفئات متناحرة، وأن الصراع القائم هو خلافات فئوية وليس صراعاً طبقياً. وبين المؤسسين من أصحاب هذا الموقف المستشرق كارلتون كوون (Carleton Coon) الذي يصبّ كل جهده على إظهار أن مجتمعات الشرق الأوسط متميزة من المجتمعات الصناعية المتقدمة من حيث هي مجتمعات فسيفسائية مكوَّنة من طوائف وقبائل وجماعات عرقية وقرى وأحياء، فيدرسها خارج سياقها التاريخي والاجتماعي والتناقضات الطبقية القائمة[٦]، مما شكّل تقليداً ما زال سائداً في الدراسات الاستشراقية، وتأتي في طليعته الدراسات الصهيونية في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد سبق أن عالجنا هذا الموضوع في الأقسام السابقة من هذا الكتاب، وخاصة القسم المتعلق بالهوية في الفصل الثاني.

ب ـ الموقف الذي يعترف بجدوى التحليل الطبقي إنما بتجريده عن السياق الاقتصادي

يشدد هذا الموقف على المكانة (Status) والسلطة بمعزل عن الواقع الاقتصادي، فيقدّم تحديداً خاصاً لمعنى الطبقات الاجتماعية بحيث يتناسب مع خصوصيات المجتمع العربي. ولا أقصد بأصحاب هذا الموقف الباحثين العرب الذين ينتقدون استعارة المفاهيم من الخارج وإسقاطها على الواقع العربي، بل مَنْ توصّلوا إلى استنتاجاتهم انطلاقاً من البحث في هذا الواقع المتميّز. التيار الذي أقصده هو الذي يتمثل على الأغلب بالأبحاث الاستشراقية، وأقف عند عَمَلين مهمين في هذا المجال قام بهما منفردين كل من جيمس بِلّ (James Bill)، ومانفرد هالبرن (Manfred Halpern).

لحظ جيمس بِلّ في دراسة تفصيلية أن هناك عودة إلى التشديد على مصطلح الطبقات الاجتماعية كمفهوم نظري مركزي، وعبّر عن أسفه لأن أحداً من المستشرقين

(٦) Carleton Stevens Coon, *Caravan: The Story of the Middle East* (New York: Holt, [1951]).

الكبار لم يحاول أن يتفحّص مسألة جدوى هذا المفهوم في مجاله الإسلامي. ولذلك أخذ على عاتقه هذه المهمة، ولكنه اعتبر أن النظريات الماركسية للطبقات الاجتماعية التي تمت صياغتها في المجتمعات الأوروبية لا تنطبق على المجتمعات الإسلامية حيث العوامل الاقتصادية هي أقل أهمية في تحديد الطبقة. بدلاً من ذلك، اقترح أن يكون التشديد على وجود نوع خاص من الشرائحية (Stratification) التي تقوم على أسس القوة أو السلطة بدلاً من أسس المصالح الاقتصادية. وفي هذا يدخل في سجال يُستنتج منه أن الشرق الأوسط تتحكم به من دون منازع ظاهرة الشخصانية (Personalism)، مما يعني أن الأنظمة الاجتماعية والسياسية تقوم على العلاقات غير الرسمية والمتبدّلة، وهو ما يؤشر إلى وجود أنماط الحذاقة أو المراوغة في بعض مضامينها (Maneuver) (وربما تكون هذه المقولة شبيهة بتعبير ابن خلدون «التملّق»)، وذلك كبديل للقول بأنماط الإنتاج. وبناءً عليه يقوم محل الصراع الطبقي ما يسميه «نظام حفظ توازن التوتر» (system-preserving balance of tension) بين الجماعات القبلية والطائفية والعرقية والجماعات غير المنظمة[٧].

ويؤكّد مانفرد هالبرن بأن «القوة هي التي أدّت إلى الثروة أكثر بكثير مما أدّت الثروة إلى القوة» في مجتمعات الشرق الأوسط وشمال أفريقيا. وبناءً عليه يصف هذا الباحث الأدوار السياسية التي تلعبها الطبقات الاجتماعية بمعزل عن علاقات التناقض الاقتصادي. على العكس، ينظر إلى هذه الأدوار على أنها تقوم ليس على التعارض بل على التوازن. ومن بين مختلف الطبقات، يرى أن الطبقة الوسطى الجديدة هي وحدها التي «تملك القوة والوعي الكافي للقيام بمهمة إعادة صياغة المجتمع»، وبذلك تكون هي «المؤهّلة لأن تلعب الدور القيادي في تحديث الشرق الأوسط»[٨].

ج ـ الموقف الماركسي

يؤكد هذا الموقف أهمية الحاجة إلى إجراء التحليل الطبقي، بالتشديد على غياب المساواة والفروق الاقتصادية أو التفاوت في مواقع الأفراد والجماعات في البنى الاجتماعية ونمط الإنتاج، موضحاً في الوقت ذاته أن الانقسامات الفئوية تخفي في طياتها المصالح الطبقية، وهو ما يضعف الوعي والصراع الطبقيين. وبتشديده على ضرورة التحليل الطبقي وعلى أهمية أنماط الإنتاج الاقتصادي وتوزيع العمل والملكية، والمواقع في البنى الاقتصادية والاجتماعية التي تحدّد طبيعة الطبقات الاجتماعية، يركّز أيضاً على الدور البارز للوعي والصراع الطبقيين في حدوث التحوّل التاريخي. وقد

---

(٧) James A. Bill, «Class Analysis and the Dialectics of Modernization in the Middle East,» *International Journal of Middle East Studies,* vol. 3, no. 4 (October 1972), pp. 417-434.

(٨) Manfred Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), pp. 46, 59 and 69.

جمع هذا الموقف أيضاً بين باحثين يتفاوتون من حيث مدى إسقاطهم مصطلحات ونظريات تمّ التوصل إليها من خلال دراسة مجتمعات أخرى على الواقع الاجتماعي العربي، أو من حيث مدى التعمق في البحث بخصوصيات هذا الواقع العربي، من دون انغلاق على الدراسات في مختلف المجتمعات الأخرى.

بين الدراسات التي تهمنا مباشرة في ما يتعلّق بالمناقشة التي نقدمها هنا، تلك التي قدمها براين تيرنر (Bryan Turner) وأكد فيها أن من يريد أن يقدّم «تحليلاً ماركسياً لشمال أفريقيا والشرق الأوسط يكون عليه أن يبدأ من نقد نظرية الفسيفسائية وجميع فرضياتها»[٩]، والتي يقول بها المستشرقون وترى أن المفتاح لفهم المجتمع العربي والإسلامي هو الانقسامات القبلية والطائفية والعرقية. ويقدّم تيرنر نظرية ماركسية بنقد نظرية الفسيفسائية وبالتركيز على التشكيلات الاجتماعية والاقتصادية العربية، وعلى العلاقات الجدلية المتبادلة بين أنماط الإنتاج السابقة للرأسمالية من رعوية وجبائية وإقطاعية. وبذلك يميّز بين الطبقات المهيمنة التي تتألف من شيوخ القبائل والملاك الإقطاعيين والتجار والنافذين في جباية الضرائب والطبقات المهيمَن عليها أو الراضخة والتي تتألف من الفلاحين والمستعبدين. وقد تعزّزت هذه الانقسامات الطبقية باندماج بلدان الشرق الأوسط بالنظام الاقتصادي العالمي.

وفي السبعينيات، استعان نيكولاس هوبكنز (Nicholas Hopkins) بمفهوم للطبقة مستمد من التقليد الماركسي في تحليله للبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في بلدة تونسية. وبهذا وجد نمطاً تقليدياً سابقاً لنمط الإنتاج الرأسمالي الذي يتصف فيه التنظيم الاجتماعي بتراتبية متصلة بالشرف والتفاوت بالمكانة الاجتماعية يرافقها فروق كبرى في الثروة، وقد تبوّأت رأس الهرم قلة من العائلات، فيما تكوّنت قاعدة الهرم في الأسفل من جماهير الناس. وفي تلك الفترة كانت التقنية المتبعة بسيطة ويمكن استعمالها من قبل شخص واحد يعمل بمفرده. وكانت العائلة هي وحدة الإنتاج، وبما أن العائلات كانت تعمل باستقلالية عن: السيطرة الخارجية، ترك ذلك تصوّراً بالمساواة بين عائلات غير متساوية. ولكن التطورات التي أدخلت في ما بعد على النظام الزراعي من حيث المكننة، وتحسين وسائل الاتصال، مما سهّل قيام زراعة مرتبطة بالسوق، ودفع الأجور مقابل العمل، واستملاك الأجانب للأرض، كل ذلك أدّى إلى قيام نظام طبقي، فانتقلت البلدة «من مجتمع يقوم على التراتب في المكانة إلى مجتمع طبقي... يستند إلى المصالح المشتركة»[١٠].

---

(٩) Bryan S. Turner, *Marx and the End of Orientalism*, Controversies in Sociology; 7 (London; Boston: Allen and Unwin, 1978), p. 49.

(١٠) Nicholas S. Hopkins, «The Emergence of Class in a Tunisian Town,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 8, no. 4 (1977), pp. 453-491.

وقد استفاد بعض الباحثين العرب من تنظيرات الماركسيين المحدثين مثل نيكوس بولانتزاس (Nicos Poulantzas) واريك اولين رايت (Erik Olin Wright) في تحديد الطبقات الاجتماعية وتصنيفها. رأت هذه الدراسات المحدثة أن الطبقات تحدّد جدلياً بالمستوى الاقتصادي، أو بالموقع الذي تشغله الطبقة في إطار علاقات الإنتاج القائمة، وبنصيبها من الناتج الاجتماعي، والمستوى السياسي أو بمكانتها في نسق علاقات السلطة، وبوجود طبقات حاكمة ومحكومة، والمستوى الايديولوجي أو بدورها في مجالات الصراع الفكري ومدى كونها محافظة أو تقدمية[(١١)].

من هذه المنطلقات وغيرها، رسم محمود عبد الفضيل صورة للطبقات الاجتماعية في المدن المصرية في نهاية الحقبة الناصرية، فوجد أنها تشمل أربع طبقات هي: البرجوازية التي كانت تتألف في ذلك الوقت من الشريحة العليا من النخبة الإدارية البيروقراطية، والتجار والمقاولين، والكبار من أصحاب المهن الحرة كالأطباء والمحامين. ثم البرجوازية الصغرى وتشمل أصحاب الحرف والتجار الصغار وأصحاب المحلات والمشرفين على الإنتاج والعمال والتقنيين وموظفي الدولة من درجة متوسطة ومعلمي المدارس. ثم العمال الذين يتقاضون أجوراً. وأخيراً، طبقة العمال الدونية كالخدم والحمّالين أو البروليتاريا الرثة والعمالة الموسمية غير المنتظمة[(١٢)].

وأثار حنا بطاطو في دراسته الشاملة والمنهجية حول الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية في العراق قبل عام ١٩٥٨ مسألة التحليل الطبقي وصعوباته، محدداً الطبقة على أنها تكوّن اقتصادي في جوهرها وتفترض عدم المساواة في الملكية. والحديث عن طبقة ما يفترض وجود علاقات تعارض مع طبقة أخرى على الأقل. غير أن بطاطو يستفيد أيضاً من نظرية ماكس فيبر، فيهتم إضافة إلى ذلك بشرائح وجماعات ذات مكانة خاصة (Status Groups)، كشريحة أو جماعة السادة والعلماء وشيوخ القبائل. كذلك يتبنى الرأي الذي يقول إن الطبقة قد لا تتصرف كوحدة متراصة في وجودها التاريخي. بذلك يستفيد في تحليله من التمييز الماركسي بين ما يسمّى «طبقة بذاتها» (Class in itself) و«طبقة لذاتها» (Class for itself)، أو بين الموضوعي والذاتي، أو بكلام آخر الوعي الزائف والوعي الطبقي[(١٣)].

---

(١١) Erik Olin Wright, *Class, Crisis, and the State* (London: Verso, 1979).

(١٢) Mahmoud Abdel-Fadil, *The Political Economy of Nasserism: A Study in Employment and Income Distribution Policies in Urban Egypt, 1952-72*, Occasional Papers; 52 (Cambridge, UK: New York: Cambridge University Press, 1980), pp. 92-94.

(١٣) Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), p. 7.

هذه هي، إذاً، وباختصار وبأمثلة محدودة المواقف الثلاثة المتعلقة بأهمية التحليل الطبقي في فهم القوى الفاعلة في المجتمع العربي ومصادر التحوّل التاريخي. ولمزيد من التعمق، نتابع بحثنا في طبيعة الطبقات الاجتماعية كما تناولها الباحثون العرب قديماً وحديثاً وتطور الأوضاع والمفاهيم في هذا المجال.

تطور التكوينات الطبقية في المجتمع العربي القديم

كان المجتمع العربي، وما يزال، مجتمعاً طبقياً هرمياً اختلف الباحثون حول تحديد طبقاته وتكوّنها وتصنيفها وأسسها وطبيعة العلاقات في ما بينها.

قديماً، أدّت الفتوحات الإسلامية ونظام الخراج المتبع (النظام الأساسي لجباية الضرائب وكل ما فرض من مال وغلال على الأراضي الزراعية) إلى ازدهار اقتصاد الدولة، وتعزيز مواقع بعض الجماعات دون غيرها، رغم مبدأ المساواة والأخوة في الإيمان الديني. يقول زهير حطب ان الخليفة عمر بن الخطاب نظّم الديوان وحدّد مقدار الأعطيات «وفقاً لقاعدة وضعها بنفسه: مقدار العطاء يتحدد تبعاً للنسب النبوي والسابقة الإسلامية... وكانت النتيجة أن توزع المسلمون في طبقات»[١٤]. وبذلك كان أن أصبح «الهاشميون من أهل السعة والرخاء، يتمتعون بشرف الملك ولا يحملون أوزاره... وانغمس أكثرهم في الترف ومالوا إلى حياة الدعة، فبنوا القصور وزينوا الحدائق، واستكثروا من الجواري... وأخذ أبناء هذه الطبقة الأرستقراطية النسب... يقدرون قيمة الأرض ويسعون إلى امتلاكها... وتحولت تلك الارستقراطية القائمة على فكرة النسب الرفيع إلى ارستقراطية مالكة للأرض وحضرية»[١٥].

ويُستفاد من كتاب عبد العزيز الدوري **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي** أن هذه الارستقراطية من مالكي الأراضي الكبار كانت تدير أملاكها الواسعة بواسطة الوكلاء وتسخير الفلاحين واستغلالهم. وقد سمحت الدولة باستثمار أراضي الخراج بالنيابة عنها ولقاء ضرائب معينة، وهو ما أدى إلى مزيد من الاحتكار. وكان الخلفاء يجيزون إقطاع الأراضي التي تقع في أيدي المسلمين وليس لها من يطالب بها. وتكوّنت في العهد الأموي طبقات فئوية تسيطر فيها القبائل العربية، يليها الموالي من المسلمين غير العرب، ثم أهل الذمة من غير المسلمين، ثم العبيد[١٦].

---

(١٤) زهير حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، الدراسات الإنسانية، علم اجتماع الأسرة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٦)، ص ١٠٩.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(١٦) عبد العزيز الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ١٣٩ ـ ١٤٨.

ويستنتج خلدون حسن النقيب أن توسّع الفتوحات الإسلامية أدى إلى حصول تحوّل عن قيم المساواة الأولى المستمدة من حياة البداوة، كما يظهر جلياً من خلال الصراع بين علي بن أبي طالب والأسرة الأموية والمعركة الحاسمة عام ٦٥٧م وما تبعها من حكم بيروقراطي عسكري مركزي، وتوسع في التجارة وقيام المدن، وتمييز بين العرب والموالي وعرب الشمال والجنوب... الخ. وقد أدى كل ذلك إلى نشوء طبقات أشار إليها عدد من الكتاب والمؤرخين العرب القدماء مثل المقريزي (توفي عام ١٣٩٥م) الذي صنّف سكان مصر إلى أهل الدولة، وأهل الجاه، والباعة، وأهل الزراعة، وأهل العلم (الفقهاء)، والحرفيين، والمعوزين الذين يعتمدون على الإحسان. ومن سمات هذا النظام الطبقي في العصر القديم أنه تداخل مع الانتماءات الطائفية، كما يستدل من الحركات الشيعية (القرامطة، الإسماعيلية، الفاطمية) وتمرّدها ضد الطبقة السنية الحاكمة، ومن تلاحم علماء الدين مع الملاّك والحكام والتجار[(١٧)].

وفي محاولة استطلاعية للتعرف إلى تضاريس التركيبات الطبقية العربية، رصد محمود عبد الفضيل أربعة مستويات لانتساب الأفراد والجماعات عبر التاريخ، هي الانتساب إلى الأصل القبلي، والانتساب إلى الديانة، والانتساب إلى المهنة أو الحرفة، والانتساب إلى المحلة أو الحي والإقليم. ونتيجة لتعدد الانتسابات هذه، يكون من الصعب «تحديد نقاط التمايز ونقاط التماس والتداخل بين الأوضاع القبلية والطائفية والطبقية والجهوية في خريطة الواقع الاجتماعي العربي المعاصر»[(١٨)]. ويضيف عبد الفضيل أنه من الخطأ الاعتقاد بأن التصنيفات للأوضاع والمراتب الطبقية في المجتمع العربي هي من قبيل التحليلات «المستوردة» المستندة إلى نتاج الفكر الأوروبي. ويبيّن هو أيضاً أن كتابات المؤرخين العرب الأقدمين قد حفلت بالعديد من الخوض في مثل هذه التصنيفات والمراتب التي تؤكد انقسام المجتمع العربي عبر العصور المختلفة إلى طبقات وفئات اجتماعية متميّزة.

ومن التصنيفات التي يقف عندها عبد الفضيل ما ورد في كتاب الحبيب الجنحاني **الحياة الاقتصادية والاجتماعية في بلدان المغرب العربي في القرنين التاسع والعاشر الميلادي**، من وجود ست طبقات وفئات اجتماعية هي التجار، والجند، والعلماء، وأهل الذمة، والرقيق، والفقراء الذين يكوّنون الجزء الأكبر من السكان. كذلك يذكر عبد الفضيل أن دفة الحكم في مصر خلال القرن الثامن عشر كان يسيطر

---

(١٧) خلدون حسن النقيب، «دراسات أولية في التدرج الطبقي الاجتماعي في بعض الأقطار العربية،» **حوليات كلية الآداب** (جامعة الكويت)، الحولية ١ (١٩٨٠)، ص ٢١ ـ ٣٥.

(١٨) محمود عبد الفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٢١.

عليها تحالف المماليك (أرباب الجاه) مع كبار التجار (أرباب المال) الذين بدأت دخولهم تتولّد من طريق التجارة البعيدة المدى. ويشير أخيراً إلى ظهور «طبقة الذوات» في البنيان الاجتماعي المصري خلال القرن العشرين «عن طريق شغلها للمناصب العليا وملكياتها الكبيرة»[١٩].

هذه إشارة سريعة ومختصرة إلى بعض المرويات التاريخية لأسس وتصنيفات الطبقات الاجتماعية في العصور القديمة. ما يهمنا في هذه الدراسة واقع المجتمع العربي المعاصر، وكي نتمكّن من تحديد التكوّنات الطبقية فيه نرى أن نبحث أولاً في طبيعة النظام الاقتصادي العربي السائد حالياً، وثانياً في أسس التمايز الطبقي قبل أن نتمكّن من اقتراح تصنيف مستمد من الواقع الاجتماعي العربي، آخذين بعين الاعتبار خصوصياته وتعقيداته وتنويعاته التي تناولناها في القسمين الأوّلين من الكتاب.

أولاً: النظام الاقتصادي العربي المعاصر

يمكننا وصف النظام الاقتصادي العربي المعاصر بأنه نظام تتعايش وتتداخل فيه مختلف أنماط الإنتاج، من شبه رأسمالي وما قبل الرأسمالية، وشبه نمط الإنتاج الآسيوي كما طرحه ماركس وانغلز، وشبه نمط الإنتاج الوراثي الشخصاني (Patrimonialism) الذي وصفه ماكس فيبر، ويكون فيه الولاء لشخص الحاكم أو الزعيم أو القائد وليس للمؤسسات، فيكاد يكون في هذا المجال شبه اقطاعي، وشبه وشائجي يستند إلى انتماءات تقليدية (Primordial)، وشبه حكومي ـ قبلي ـ عائلي يجمع بين ملكية الدولة والملكية الخاصة أو القطاع العام والخاص وتسوده علاقات المحسوبية والتضامن الفئوي. لذلك لا تنطبق على هذا النظام أي من التسميات، فهو نظام متعدّد الأنظمة مركّب انتقالي.

ولعل هذا ما جعل محمود عبد الفضيل يتحدث عن الإشكالية الكبرى الناتجة من تفاوت درجات تطور قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج وتمايز أشكال التنظيم الاقتصادي والاجتماعي في المناطق المختلفة التي يتشكّل منها المجتمع العربي. لذلك تناول بالنقد المقولات المتداولة حول مدى سيطرة «نمط الإنتاج الآسيوي»، وحول نمط الإنتاج الخراجي الذي سيطر في العصور الوسيطة وخلال الحكم العثماني، وكذلك حول أنماط الإنتاج الرعوية والمشاعية التي سادت في بعض المناطق العربية، وحيث ما زالت التركيبات القبلية تلعب دوراً مهماً في تحديد حقوق الانتفاع والتراتبيات الطبقية القائمة في الوقت الحاضر[٢٠].

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢٤ ـ ٢٧.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٥٠ ـ ٦٢.

ولحظ طاهر عبد الحكيم وجود سمات مشتركة رئيسية بين ما رصده ماركس وانغلز في المجتمعات الآسيوية التي درسها وبخاصة الهند والصين، وبين ما رصده الباحثون المصريون في دراستهم لملكية الأرض ودور الدولة عبر تاريخ مصر. وبين أهم هذه السمات المشتركة التي أشار إليها عبد الحكيم غياب الملكية الفردية للأرض، وسيطرة الدولة المركزية على الري الذي من دونه لا تقوم للزراعة قائمة، وعلاقة الدولة المركزية بأفراد الشعب والتي هي في جوهرها علاقة إخضاع وقهر[٢١].

ويرى خضر زكريا في دراسته خصائص التركيب الاجتماعي في سورية أن «هناك صعوبات موضوعية متعلقة بتعقد الواقع الاجتماعي نفسه وتشابك عناصره. فمستوى التطور الاجتماعي لم يصل إلى مرحلة الفرز الطبقي»، إذ تتلاشى العلاقات الاجتماعية «ولكن العلاقات الجديدة (الصناعية) لم تبن بعد. وهذه المرحلة الانتقالية من التطور الاجتماعي في سورية ليست مرحلة عارضة مؤقتة بل هي طويلة، مضى من عمرها ثلاثة عقود من السنين، ويبدو أنها ستستمر عقوداً أخرى كثيرة. والأمر متعلق بالدرجة الأولى بسيادة الإنتاج البضاعي الصغير وعدم كفاية وتائر التطور الصناعي لاستيعاب القوة البشرية المتزايدة المعروضة في سوق العمل... فإن الإنتاج الكبير رغم تطوره لا يزيح الإنتاج الصغير، بل إن الإحصائيات تشير إلى أن عدد العاملين في قطاعات هذا الإنتاج لا يتناقص بل يتزايد بعض الشيء. وهذا يعني أن أعداداً كبيرة من الناس العاملين ما تزال تعيش أوضاعاً اجتماعية وتلعب أدواراً في الإنتاج يصعب معها نسبتها إلى إحدى الطبقات الاجتماعية من دون الوقوع في خطأ التعميم البعيد عن الدقة العلمية... هذا الواقع يزيد من صعوبة البحث في البنية الطبقية لمجتمعنا»[٢٢].

وأكثر ما يتصف به النظام في هذه المرحلة الانتقالية هو أنه نظام متغير باستمرار بسبب قيام الدولة الحديثة، والاندماج بالنظام الاقتصادي العالمي، وسياسات الإصلاح الزراعي، واكتشاف النفط، وهو ما ساعد في قيام الدولة الريعية، وهجرة الأيدي العاملة، والإقبال الشديد على التعليم في مراحله المختلفة، وقيام الأحزاب السياسية والنقابات العمالية والمهنية، والانقلابات العسكرية، واستيراد التكنولوجيا الحديثة، وتوسع سبل المواصلات وقيام الثورة المعلوماتية، وهيمنة العَولَمة في العقد الأخير من القرن العشرين. إن من مظاهر هذه الانتقالية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين دخول المجتمع العربي في عصر العولمة الذي تهيمن عليه الرأسمالية الأمريكية بفعل

---

(٢١) طاهر عبد الحكيم، **الشخصية الوطنية المصرية** (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦)، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(٢٢) خضر زكريا، **خصائص التركيب الاجتماعي في سورية** (دمشق: مطبعة دار الكتاب، ١٩٩٠)، ص ١٠ ـ ١٢.

انهيار الاتحاد السوفياتي، وقيام نظام البعد الواحد، وسعة انتشار ثورة المعلوماتية والاتصالات، وإزالة ضوابط حركة التبادل التجاري.

ومهما كانت طبيعة هذه التحوّلات ومدى تأثيرها، فإننا نستطيع بشيء من الحذر أن نصف الأنظمة الاقتصادية العربية، بكلام أكثر تحديداً، بما يلي:

١ ـ الاندماج في الاقتصاد العالمي

أخذت الدول الأوروبية تغزو المنطقة العربية منذ بدايات القرن التاسع عشر، ومباشرة بعد حملة نابوليون، بقواتها العسكرية واقتصادها الصناعي وبمؤسساتها السياسية والثقافية. وقد غدا التدخل الأوروبي، كما يقول عبد الكريم رافق، «أكثر شدة في أعقاب ازدهار الثورة الصناعية التي اقتضت البحث عن المواد الخام والأسواق لتصريف منتجاتها في الخارج. ومن هنا قيام حركة استعمار امبريالي تجلت على المستويات العسكرية والسياسية والاقتصادية والثقافية. فقد استعمرت فرنسا الجزائر استعماراً استيطانياً في عام ١٨٣٠، وأعقب ذلك احتلال فرنسا وبريطانيا وإيطاليا لبقية المغرب العربي ولمصر، وجرت محاولة احتلال عسكري فرنسي في بلاد الشام، في أعقاب أحداث ١٨٦٠، ولكنها فشلت، ومع ذلك كان الأثر الأوروبي فيها، اقتصادياً وثقافياً، على درجة كبيرة من الشدة»[٢٣].

ويضيف رافق أنه من نتائج التدخل الأوروبي إصابة الاقتصاد التقليدي بضربة كبيرة، وبخاصة في مجال الصناعات الحرفية، بسبب منافسة البضائع المصنعة الأوروبية، وتركز الثروات في أيدي طبقة من التجار والوسطاء الذين عملوا في تصريف البضائع الأوروبية وتصدير المواد الخام، كالقطن والحرير، إلى أوروبا. وكان أن أدّى تباين الثروات بين الفئات والجماعات إلى اضطرابات واسعة في بلاد الشام بدأت في جبل لبنان الذي شهد ثورات فلاحية للتحرر من الإقطاع، كتلك التي قام بها طانيوس شاهين عام ١٨٥٨ في منطقة كسروان.

ويرى شارل عيساوي أن بين أهم نتائج اندماج مصر في الاقتصاد العالمي التحوّل من اقتصاد الاكتفاء المتنوع (Subsistance Economy) الذي اتبعته البلاد لقرون عديدة إلى اقتصاد تصديري (Export-Oriented Economy) يركّز على زراعة القطن الذي تتعرّض مبيعاته لتقلبات السوق العالمية. وكان محمد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٩)، مؤسس مصر الحديثة، قد حاول أن يمهّد للانتقال إلى نظام اقتصادي حديث عن طريق التصنيع وتثوير نظام ملكية الأراضي والري والاتصال، ولكنه أخفق في ذلك،

(٢٣) عبد الكريم رافق، **بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام في العصر الحديث** (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٨٥)، ص أ أ ـ بب.

الأمر الذي أدّى إلى سلوك مصر طريق الاقتصاد التصديري (تصدير سلعة واحدة هي القطن على حساب القمح) والاندماج بالنظام الاقتصادي الأوروبي. وقد فرض هذا التحوّل تغييرات بنيوية مهمة منها إزالة المحظورات المتبقية على ملكية الأرض الخاصة، وتمّ تثبيت حق الإرث وحق بيع الأراضي أو رهنها وهو ما عاد بالفائدة على أصحاب الرأسمال الأجنبي، وأدّى إلى تراكم الديون العامة(٢٤).

ومن نتائج اتساع التجارة مع أوروبا، كما أظهر روجر أوين (Roger Owen)، تعزيز القوة الاقتصادية في المدن الساحلية، كالاسكندرية وبيروت التي نظر إليها الغرب على أنها مدخل إلى بلدان الشرق الأوسط، وبازدهار هذه المدن الساحلية فقدت المدن الداخلية، مثل دمشق، الكثير من أهميتها التجارية التقليدية. كذلك اقترن ازدياد النفوذ الأوروبي بحصول تغيير في توازن القوى بين الجماعات العرقية والطائفية المختلفة، وكان لذلك تأثير مهمّ بانفجار أحداث جبل لبنان ودمشق عام ١٨٦٠ وقيام نظام المتصرفية(٢٥).

وقد ترسخت الهيمنة الأوروبية الاقتصادية من خلال إقامة دويلات منحتها، كما يقول روجر أوين، «عاصمتها، ونظامها القانوني، وعَلَمها وحدودها المعترف بها عالمياً»، ومن الأسس التي اعتمدتها في خلق «الدولة الاستعمارية» هذه «أنها حاولت خلق تحالف. . . مع مالكي الأرض الكبار، وفي بعض الحالات مع شيوخ القبائل الذين كانوا يسيطرون على الكثير من المناطق الريفية. . . ومن أجل تعزيز هذا التحالف، مُنح مالكو الأرض الكبار مجموعة من الامتيازات الخاصة كإعفائهم من الضرائب والنفوذ القانوني على فلاحيهم، كما سمح لهم بالاستفادة من بعض الأمور مثل تسجيل الأراضي وتحسين الري»(٢٦).

وقد ازدادت تعقيدات الاندماج بالنظام العالمي في ظل عولة الاقتصاد والتكنولوجيا وحتى الثقافة وخاصة ما يتعلّق منها بثقافة الاستهلاك. في هذا المجال قدّم فتح الله ولّعلو (كان في حينه نائباً في مجلس النواب المغربي وأستاذاً بجامعة محمد الخامس) ورقة حول تحديات عولة الاقتصاد والتكنولوجيا في الدول العربية، وذلك

(٢٤) Charles Issawi, *Egypt in Revolution: An Economic Analysis* (London; New York: Oxford University Press, 1963), pp. 18-27.

(٢٥) انظر: Roger Owen, *The Middle East in the World Economy, 1800-1914* (London; New York: Methuen, 1981), pp. 98-99 and 153-154, and «The Economic History of Lebanon, 1843 - 1974: Its Salient Features,» in: Halim Barakat, ed., *Toward a Viable Lebanon* (London: Croom Helm; Washington, DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1988), pp. 27 - 41.

(٢٦) Roger Owen, *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East* (London; New York: Routledge, 1992), pp. 16-17.

في ندوة نظمها منتدى الفكر العربي بالتعاون مع منظمة الأمم المتحدة للتربية والثقافة والعلوم «اليونسكو». استعرض ولّعلو التحوّل النوعي في مسار العمليات الاقتصادية من التدويل ـ خلال مرحلة الامبريالية وسيطرة الشركات المتعددة الجنسيات ـ إلى مرحلة توسيع جديد وغير مستقر خلال العقد الأخير من القرن العشرين. ومما استنتجه غياب البلدان العربية عن أنشطة انتقال رؤوس الأموال، علماً بأن قسطاً كبيراً من فوائضها المالية يُوظف خارج حدودها من دون أن يعطيها ذلك موقعاً متحكماً في ميدان العولمة المالية. كذلك حدث اندثار الخصوصيات الثقافية وأنماط الاستهلاك الخصوصية بسبب تجانس الطلب وخضوع المنتوجات إلى تنميطات موّحدة ذات بعد كوني. ومن نتائج طفرة العولمة ومستلزماتها تدنت أسعار النفط، وهو ما ترك آثاره السلبية في الأقطار النفطية وغير النفطية، وتمّ خضوع بعض البلدان العربية إلى سياسات الخصخصة وتصحيح البنية الاقتصادية (Structural Adjustment). رافق كل ذلك تضخم في الاستثمارات غير المنتجة وعدم تلاؤم المهارات البشرية مع أوضاع سوق العمل وانحدار الإنتاجية وضعف تنويع مصادر الإنتاج[٢٧].

كل ذلك يقودنا إلى الحديث عن الصفة الثانية لنظام الاقتصاد العربي، أي التبعية.

٢ ـ التبعية

ذكرنا في الفصل الأول من هذا الكتاب أن بين أهم ظواهر التخلف التي يعانيها المجتمع العربي ظاهرة التبعية المتمِّمة لاندماجه في النظام العالمي، بتقسيمه العالم إلى بلدان المركز الصناعية ومن ثم التكنولوجية المتقدمة (أي أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية) وبلدان الهامش أو الأطراف الملحقة اقتصادياً، وإلى حد بعيد سياسياً وثقافياً، بالمركز. كذلك ذكرنا أن هذا التقسيم فرض نوعاً من توزيع العمل الخاص يقوم فيه اقتصاد بلدان الأطراف في الأساس على تصدير المواد الخام كالقطن أو الحرير سابقاً أو النفط في ما بعد، في الوقت الذي يحتكر اقتصاد بلدان المركز إنتاج البضائع الصناعية والتكنولوجية التي تستوردها بلدان الأطراف بأسعار مرتفعة.

وأشرنا في الفصل الأول إلى أن العلاقات بين المركز والأطراف تتصف بغياب توازن القوى، وبالتالي بالتناقض في المصالح والهيمنة والاستغلال. وبين أهم أدوات التحكم الاقتصادي الشركات الكبرى المتعددة الجنسيات التي تربط النخب الاقتصادية المحلية بالنخب العالمية من خلال المركز. من هنا توسّع الفجوات بين الأغنياء والفقراء داخل كل من بلدان الأطراف وبلدان المركز. وهذا ما حدّ من إمكانيات تحقيق التنمية الشاملة والبشرية في كامل الوطن العربي الذي لم يعد قادراً في ظل الأوضاع السائدة

---

(٢٧) **المنتدى** (منتدى الفكر العربي، عمّان)، السنة ١١، العدد ١٢٤ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦).

على السيطرة على موارده ومصيره، بل أصبح مرهوناً بعلاقته بالغرب. وبمرور الوقت وتقدم نظام العولمة يتعزّز الارتهان ليشمل الحياة السياسية والثقافية بالإضافة إلى الاقتصادية. من هنا تحوّل المجتمع العربي إلى مجتمع استهلاكي غير منتج في مختلف جوانب حياته. ويكون التزام النخب الاقتصادية والسياسية بشكل خاص ليس بمصالح شعوبها، بل بمصالحها الخاصة في إطار مصالح الغرب.

٣ ـ الفجوة بين البلدان العربية الغنية والفقيرة

إذا ما أجرينا مقارنة بين البلدان العربية من حيث تقدم التنمية ومدى ارتباطها بالمركز، نجد أن بعضها يشكّل مركزاً إقليمياً في الوقت الذي يشكل البعض الآخر طرفاً فقيراً وضعيفاً يعاني تهميشاً مزدوجاً: فهو مهمّش في علاقته بالمركز العالمي كما هو مهمش في علاقته بالمركز أو المراكز الإقليمية.

وقد ذكرنا في الفصل الثاني أن بين أهم العوائق في تحقيق التكامل الاقتصادي العربي انقسام الأقطار العربية إلى أقطار غنية وفقيرة. بين أقدم محاولات تصنيف البلدان العربية إلى بلدان غنية وفقيرة التي اطلعنا عليها تلك التي أجراها الياس توما في السبعينيات على أساس ستة مقاييس هي: معدل دخل الفرد، ومعدل النمو السنوي، ومعدل التوفير، والاعتماد على رأس مال خارجي، وعدد السكان لكل طبيب، وأمية الراشدين، فوجد أن تدرج البلدان العربية من حيث درجة الفقر ـ الغنى هي اليمن الشمالية (في ذلك الوقت) وموريتانيا، يتبعها السودان واليمن الجنوبي، فالمغرب، ثم الأردن، ثم الجزائر ومصر، ثم سوريا وتونس، ثم العراق، ثم السعودية، فالكويت وليبيا[٢٨].

وفي وقت متقارب تحدّثت ناديا الشيشيني عن اختلال التوازن الإقليمي بين الأقطار العربية، كما يظهر من خلال التفاوت الكبير من حيث توفر الموارد المالية والبشرية، ونصيب الفرد من النتاج المحلي، والتوزيع النسبي للسكان، وغير ذلك. وقد استنتجت أن النسبة بين الحد الأدنى والحد الأعلى لنصيب الفرد من النتاج المحلي في الأقطار العربية بلغت ١ إلى ١٢٣ عام ١٩٧٥ «حيث لم يتعد نصيب الفرد من الإنتاج المحلي ٩٤ دولاراً في الصومال، في حين بلغ ١١,٥٦٨ دولاراً في الكويت. . . وبلغ متوسط نصيب الفرد من النتاج المحلي في الدول النفطية ٥٨٥٥ دولاراً، وفي الدول نصف النفطية ٩٤٧ دولاراً، وفي الدول غير النفطية ٣٨١ دولاراً، هذا في حين لا يتعدى سكان الدول النفطية في العام نفسه ٩,٦ بالمائة

(٢٨) Elias H. Tuma, «The Rich and the Poor in the Middle East,» *Middle East Journal,* vol. 34, no. 4 (Autumn 1980), pp. 413-437.

من سكان الدول العربية، وسكان الدول نصف النفطية ١٩,١ بالمائة، وسكان الدول غير النفطية ٧١,٣ بالمائة»[٢٩].

وتتوالى مثل هذه الدراسات لتظهر أن هناك بلداناً عربية قليلة السكان تتمتع بفوائض مالية ضخمة وبلداناً عربية مزدحمة بالسكان تفتقر إلى رؤوس الأموال، وأن هذه الفروق تتزايد مع الوقت، وبقدر رسوخ عصر العولمة. من هذه الدراسات تلك التي كان قد قام بها عبد العال الصكبان، وتبين منها أن سكان البلدان النفطية الذين كانوا يمثلون حوالى ٩ بالمائة من سكان الوطن العربي حصلوا عام ١٩٧٠ على ٢٧ بالمائة من الناتج العربي الإجمالي، وارتفعت هذه الحصة إلى ٥٠ بالمائة عام ١٩٧٥، ثم إلى ٥٧ بالمائة عام ١٩٨٠. كذلك حصل سكان البلدان نصف النفطية الذين يمثلون حوالى ١٩ بالمائة من سكان الوطن العربي على ٢٢ بالمائة من الناتج القومي العربي عام ١٩٧٠ ثم على ١٩ بالمائة عام ١٩٧٥ وعلى ٢٠ بالمائة عام ١٩٨٠. أما سكان البلدان العربية غير النفطية الذين كانوا يمثلون حوالى ٧١ بالمائة من سكان الوطن العربي، فقد حصلوا على ٥١ بالمائة من الناتج العربي عام ١٩٧٠، ثم على ٣١ بالمائة عام ١٩٧٥، واستمرت هذه الحصة بالانخفاض إلى ٢٣ بالمائة عام ١٩٨٠. وفي سبيل مزيد من المقارنة، بيّنت هذه الدراسة أن السعودية التي كان سكانها يشكلون حوالى ٥ بالمائة من سكان الوطن العربي حصلوا على حوالى ٩ بالمائة من الناتج العربي عام ١٩٧٠، ثم على حوالى ٢٥ بالمائة عام ١٩٧٥، وارتفعت حصتهم إلى حوالى ٣١ بالمائة عام ١٩٨٠. بالمقابل، حصلت مصر التي كان سكانها يشكّلون حوالى ربع سكان الوطن العربي على ٢٠ بالمائة من الناتج العربي عام ١٩٧٠، ثم انخفضت هذه الحصة إلى ٩ بالمائة عام ١٩٧٥، ثم إلى ٨ بالمائة عام ١٩٨٠[٣٠].

واعتبر سعد الدين ابراهيم أن نظام الانقسام الطبقي هو من أبرز ملامح النظام الاجتماعي العربي الجديد، وعامل في هذا المجال الأقطار العربية كافة بوصفها وحدة مجتمعية في ما يتعلق بتقسيمها الطبقي، ولكنه استدرك الأمر في ضوء التباينات التي أصبحت هائلة، مما برّر النظر إلى تلك الأقطار على أنها نظام «طبقات ـ أقطار». وقد قسم الأقطار العربية العشرين إلى أربع طبقات هي:

١ ـ الأقطار العربية الغنية التي تشكل قمة الهرم الطبقي العربي، وتشمل الكويت، والإمارات العربية المتحدة، وليبيا، وقطر، والمملكة العربية السعودية. وقد

---

(٢٩) ناديا الشيشيني، «معالجة اختلال التوازن الإقليمي في الوطن العربي،» **قضايا عربية**، السنة ٦، العدد ٢ (حزيران/يونيو ١٩٧٩)، ص ١٠٣.

(٣٠) عبد العال الصكبان، **نحو نظام اقتصادي عربي جديد**، أوراق عربية؛ رقم ٩ (لندن: مركز الدراسات العربية، ١٩٨١)، ص ٢٧ ـ ٣١.

قدّر سكان هذه الأقطار بأقل من ٦ بالمائة من سكان الوطن العربي ولكنهم استأثروا بنسبة ٣٩ بالمائة من مجمل ناتجه القومي الإجمالي، وذلك على أساس تقرير البنك الدولي لعام ١٩٧٩.

٢ ـ الأقطار العربية الميسورة ـ التي تشمل هي أيضاً خمسة أقطار عربية: عمان، والبحرين، والعراق، ولبنان، والجزائر. وقد قدّر أن سكانها كانوا يمثلون ٣٠ بالمائة من مجموع سكان الوطن العربي، وكان نصيبها من الناتج القومي الإجمالي مماثلاً لهذه النسبة السكانية. ونوّه أن هذه المجموعة من البلدان، على خلاف البلدان الغنية، تملك قاعدة اقتصادية أكثر تنوعاً، إذ ليس من بينها من يعتمد بصورة كاملة على النفط وحده.

٣ ـ مناضلو الوسط، وهي البلدان التي تقع عند وسط الهرم الطبقي العربي وتشمل أربعة بلدان هي سورية وتونس والأردن والمغرب، وهي تمثل ٢٥ بالمائة من مجموع سكان الوطن العربي و١٧ بالمائة من ناتجه القومي الإجمالي.

٤ ـ الأقطار العربية الفقيرة، وهي التي تشكّل القاعدة العريضة للهرم الطبقي، وتشمل اليمن ومصر والسودان وموريتانيا والصومال، وتزيد نسبة سكانها على ٤٧ بالمائة من مجموعة سكان الوطن العربي في حين لا تنال إلا ١٥ بالمائة من الناتج القومي العربي الإجمالي[٣١].

وأخيراً نذكر في هذا المجال أن تقرير الأمم المتحدة لعام ١٩٩٩، صنّف ١٧٤ دولة في العالم بحسب رتبتها من حيث ما تسميه مقياس التنمية البشرية، وقد احتلت البلدان العربية المراتب التالية: الكويت ٣٥، والبحرين ٣٧، وقطر ٤١، والإمارات العربية المتحدة ٤٣، وليبيا ٥٥، ولبنان ٦٩، والسعودية ٧٨، وعمان ٨٩، والأردن ٩٤، وتونس ١٠٢، والجزائر ١٠٩، وسورية ١١١، ومصر ١٢٠، والعراق ١٢٥، والمغرب ١٢٦، والسودان ١٤٢، واليمن ١٤٨، وموريتانيا ١٤٩، وجيبوتي ١٥٧.

أما معدل الدخل المحلي الإجمالي للفرد في السنة كما ورد في تقرير الأمم المتحدة لعام ١٩٩٩ فيتراوح في البلدان العربية بين ٨١٠ دولارات في اليمن و٢٥,٣١٤ دولاراً في الكويت، وبين النقيضين تفاوتٌ واسع بين بلدان تتراوح معدلاتها بين ٢١ ألفاً و١٥ ألف دولار هي قطر والإمارات العربية والبحرين، تليها السعودية وليبيا وعمان التي تتراوح معدلاتها بين ١٠ آلاف و٦ آلاف دولار، وحوالى ٥ آلاف في لبنان وتونس والجزائر، وحوالى ٣ آلاف في كل من سورية ومصر والعراق والمغرب.

---

(٣١) سعد الدين ابراهيم، **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٢٠٨ ـ ٢٢٣.

وهذه معدلات تختلف من سنة إلى أخرى، ولكنها تظهر باستمرار مدى التفاوت بين البلدان العربية.

٤ ـ الفجوة المتسعة بين الأغنياء والفقراء داخل كل بلد عربي

إن فجوة عميقة واسعة ومتزايدة تفصل بين الأغنياء والفقراء في البلدان العربية كافة، ولا تتوسطهما سوى طبقة صغيرة نسبياً مهدّدة في كثير من الأحيان، فتنمو أو تتقلّص ببطء بحسب الأوضاع العامة السائدة في حينه. ونتوصّل إلى وجود هذه الفجوات مهما كانت المقاييس التي نعتمدها أكان بالنسبة لتوزيع ملكية الأراضي والعقارات أو توزيع الثروة أو احتلال مواقع النفوذ والمكانة الاجتماعية. حين نعتمد أياً من هذه المقاييس، سنجد أن فئة قليلة كانت وما تزال تحتكر ملكية الأراضي والعقارات والثروة والجاه والنفوذ في السلطة والمكانة الاجتماعية المرموقة، بينما تعاني غالبية الشعب الفقر النسبي في مختلف أوجه الحياة العامة والخاصة. وبذلك تكون البنية الطبقية في المجتمع العربي ككل بنية هرمية تتشكّل قاعدتها الواسعة من الطبقات الدنيا.

كانت الطبقة الوسطى من الهرم الطبقي في مطلع القرن صغيرة جداً، وقد بدأت تنمو بانتشار التعليم والمهن الحرة ونشوء الشركات والمؤسسات التجارية والصناعية المتوسطة الحجم وبتزايد وظائف الدولة. قبل ذلك كان الكلام يكاد يقتصر على الطبقة الخاصة والطبقة العامة. ورد في دراسة حول مجتمع مدينة طرابلس الشام أن الطبقات في مطلع القرن كانت تتألف من طبقة العوام التي قدّر حجمها بحوالى ٩٥ بالمائة، وطبقة خاصة من رجال الدين والأفندية والأعيان وأصحاب الرتب والتجار. وكانت طبقة رجال الدين تتألف من قاضي الشرع الشريف، والمفتي، ونقيب «السادة الأشراف المنتسبين للدوحة النبوية الشريفة» الذين يتمتعون بـ «امتيازات خاصة». أما الأفندية فهم من كانوا يحملون هذا اللقب الذي «يغدقه الحكام... على من يرضون عنه من رعاياهم. وفي ما يخص الأعيان فهم «من لهم أو لآبائهم تاريخ طيب في المدينة، وكانوا يملكون المال والعقار». وتضيف هذه الدراسة أنه كان «لكل طبقة من طبقات الناس اللباس الخاص بها» مما رسّخ الاعتقاد في أذهان الناس بـ «أن حب السيادة والظهور، غريزة متأصلة في نفوس البشر»[٣٢].

سندقق في ما بعد بطبيعة توزيع الأراضي والثروة، فيكفي أن نذكر هنا أن المحاولات التي قامت بها بعض الحكومات العربية، مثل إصلاح ملكية الأراضي

---

(٣٢) محمد نور الدين عارف ميقاتي، **طرابلس في النصف الأول من القرن العشرين ميلادي** (طرابلس: دار الإنشاء، ١٩٧٨).

والتأميم ومشاريع المساعدات وانتشار التعليم وسياسة الضرائب التصاعدية قد أسهمت في نمو الطبقة الوسطى وتحسن الأحوال المعيشية للبعض، ولكن البنية الطبقية الهرمية لم تتغير كثيراً. بل إن محاولات إعادة توزيع الأراضي عملت على تثبيت مبدأ عدم المساواة، فيقول الياس توما إن «الفجوة الواسعة بين الملكيات الكبيرة والصغيرة» استمرت مرتفعة «بنسبة ٥٠ : ١ في جميع البلدان التي تمت فيها إعادة التوزيع. . . ولم يؤد التأميم إلى إعادة التوزيع من الغني إلى الفقير، وبالتالي، لا يمكن أن يكون قد أدى للمساواة. . . ومع أن انتشار التعليم والخدمات الأخرى فتح مجالات جديدة أمام المحرومين. . ولكن هذه الإجراءات عادت بالفائدة على الغني والفقير. . . بل ان هناك دلائل أن أولئك الذين يستطيعون دفع نفقات المعيشة من دون أن يعملوا يمكنهم أن يستفيدوا من التعليم العالي المجاني. هذا يعني أن الفئات الفقيرة تحرم عادة من هذه الفوائد. لذلك، ومن دون أن ننكر التأثير الإيجابي لانتشار التعليم، يجب أن نكون حذرين فلا نبالغ في وصف تأثيراته على المساواة»[٣٣].

كذلك أظهر الياس توما أن برامج المساعدات العامة أسهمت في تأمين الضروريات القصوى للمحرومين، ولكنها لم تؤثر في الواقع بتغيير بنية توزيع الدخل والثروة. ويمكن أن يقال الشيء ذاته بالنسبة لتأثيرات الخدمات التي قدّمتها البلدان المنتجة للنفط التي «عمّمت الفوائد على جميع الفقراء الذين يمكنهم الاستفادة من هذه البرامج، وفتحت في الوقت ذاته مجالات واسعة للغني والنافذ. مقابل ذلك، ان الذين يعيشون في الريف استفادوا أقل من غيرهم من هذه التسهيلات»[٣٤]. ولا يبدو أن السياسات الضريبية التصاعدية نجحت في الحدّ من اتساع الفجوات بين الأغنياء والفقراء.

نتيجة لهذه الأوضاع، نجد حتى أواخر السبعينيات أن ٣ بالمائة من سكان الجزائر كانوا ما يزالون يتلقون أكثر من ٢٥ بالمائة من الدخل، بينما ظلّ ثلثا الشعب يحصلان على ثلث الدخل فقط. وبعد مرور أكثر من اثنتي عشرة سنة على قيام الثورة المصرية، ظل ٥ بالمائة من السكان يحصلون على ١٩ بالمائة من دخل مصر. بكلام آخر، ظلّ ١٠ بالمائة يحصلون على ٣٠ بالمائة من هذا الدخل، حتى بلغ معدل الاحتكار ٠,٤٣[٣٥].

وفي مطلع السبعينيات، كتب عادل حسين أن ما قامت به الثورة المصرية من تأميم واستيلاء على أراضي كبار الملاكين وتعزيز القطاع العام وقيادة الدولة لكل أوجه

---

(٣٣) Tuma, «The Rich and the Poor in the Middle East,» pp. 427-428.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٤٢٨.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤١٩.

النشاط الاقتصادي والحد من الإنفاق الترفي، قد انتهى بعودة تدريجية إلى خلق طبقة جديدة تستأثر بجزء كبير من الفائض الاقتصادي لإنفاقه على الترف والحصول على السلع الكمالية. في ذلك الوقت كانت حوالى ١٤٠ ألف أسرة في القاهرة يعيش كل أربعة منها في غرفة واحدة.

وقد صنّف عادل حسين الأسر المصرية من حيث الإنفاق على أساس دراسة لوزارة التخطيط إلى ثلاثة أصناف هي: (١) الأسر التي تمثل أدنى درجات الإنفاق (أي أقل من ٢٥٠ جنيهاً في السنة، وذلك بمتوسط ١١٠ جنيهات) ويمثل أفرادها ٧٧,٦ بالمائة من مجموع سكان مصر (ترتفع هذه النسبة في الريف إلى ٨٧,٨ بالمائة). (٢) والأسر التي تنفق من ٢٥٠ إلى ١٠٠٠ جنيه سنوياً، ويمثل أفرادها ٢١,٥ بالمائة من مجموع المواطنين (١٢,٢ بالمائة في الريف). و(٣) الأسر التي تنفق سنوياً أكثر من ألف جنيه، ويمثل أفرادها أقل من واحد بالمائة من مجموع المواطنين (مثل هذه الأسر غير موجودة في الريف). وأوضحت هذه الدراسة أن الأسر التي تنفق أكثر من ٤٠٠ جنيه سنوياً (١٠ بالمائة من المواطنين) تستهلك ٤٥ بالمائة من استهلاك مصر السنوي، والأسر التي تنفق أكثر من ٤٠٠ جنيه سنوياً (١٠ بالمائة من المواطنين) تستهلك ٤٥ بالمائة من استهلاك مصر السنوي، والأسر التي تنفق أكثر من ٨٠٠ جنيه (٢,٣ بالمائة من السكان) تستهلك ٢٣,٤ بالمائة من هذا الاستهلاك السنوي[(٣٦)].

ونستطيع أن نفهم هول ما حدث في العراق الذي (لا يزال يفرض عليه الحصار الدولي أثناء كتابة هذا الفصل في نهاية عام ١٩٩٩) يعاني شعبه الفقر ويموت أطفاله بسبب غياب الدواء والغذاء، خاصة إذا ما قارنا ما حدث له خلال العقد الأخير من القرن العشرين بما كان يحلم لنفسه في السبعينيات ويتوفّر له من تنوع مصادر الثروة. ورد في جريدة **الثورة** العراقية بتاريخ ٢٤/٨/ ١٩٨٠ أن حزب البعث العربي الاشتراكي «يقود ثورة اشتراكية في جوهرها»، وان غاية الاشتراكية كما ورد في التقرير السياسي للمؤتمر القطري الثامن للحزب في ١٩٧٤ هي: «القضاء على الاستغلال وتحقيق العدالة في المجتمع، وتأمين الرفاهية للشعب في ميادين الحياة كافة». وجاء في هذا العدد المذكور من جريدة **الثورة** وعدٌ «بتحقيق العدالة الاجتماعية والمساواة وتأمين توزيع الثروة بصورة عادلة، ومنح الفرص المتكافئة للجميع وإلغاء استغلال الإنسان للإنسان بكافة مظاهره وتحويل سائر العمليات الإنتاجية لخدمة ومنفعة المجتمع»[(٣٧)].

---

(٣٦) عادل حسين، «خطة مضاعفة الدخل القومي في ضوء الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية،» **الطليعة**، السنة ٨، العدد ١ (كانون الثاني/ يناير ١٩٧٢).

(٣٧) نوري نجم، «النشاط الخاص في مسيرة البناء الاشتراكي،» **الثورة** (العراق)، ٢٤/٨/ ١٩٨٠.

٥ ـ غياب التوازن في القطاعات الاقتصادية

بين أهم مشكلات النظام الاقتصادي العربي غياب التنوع والتوازن بين القطاعات الاقتصادية المختلفة ـ الزراعة، التجارة، الحرف، الصناعة، النفط، الخدمات، بل هناك خلل أساسي يتفاوت من بلد عربي إلى آخر.

إن نسبة عالية ما تزال تسكن الريف (راجع الفصل الخامس من هذا الكتاب)، وما تزال هذه النسبة هي الغالبة على الرغم من أن الأراضي الصالحة للزراعة لا تتعدى حوالى ٥ بالمائة من مساحة الوطن العربي الكلية. ثم إن مساحة الأراضي المروية لا تزيد على ٢٢ بالمائة من هذه الأراضي الصالحة للزراعة والتي بقيت على حالها تقريباً منذ منتصف الأربعينيات. وتشير الإحصاءات إلى أن مساهمة القطاع الزراعي في تكوين الناتج المحلي الإجمالي في البلدان العربية في حالة انخفاض مستمر. ومن مؤشرات ذلك أن هذه المساهمة انخفضت، مثلاً، خلال الفترة ١٩٥٠ ـ ١٩٧٠ في الجزائر من ٣٣ بالمائة إلى ١٦ بالمائة، وفي مصر من ٣٢ بالمائة إلى ٢٦ بالمائة، وفي السودان من ٦١ بالمائة إلى ٣٥ بالمائة، وفي العراق من ٢٢ بالمائة إلى ١٣ بالمائة، وفي سورية من ٣٣ بالمائة إلى ١٨ بالمائة، وفي لبنان من ٢٠ بالمائة إلى ٩ بالمائة. في الوقت ذاته نجد أن اليد العاملة العربية توزّعت بشكل غير متزن، إذ بلغت نسبة العاملين في الزراعة حوالى ٥٠ بالمائة في الجزائر، و٥٦ بالمائة في المغرب، و٨٥ بالمائة في السودان، و٤٨ بالمائة في العراق، و٤٥ بالمائة في لبنان، و٥١ بالمائة في مصر، و٤١ بالمائة في تونس[٣٨].

وتظهر إحصاءات أخرى أنه في عام ١٩٧٠، مثّلت الزراعة ١٧ بالمائة من الناتج القومي العربي بالمقابل مع ٣٩ بالمائة للصناعة (التحويلية والاستخراجية والكهرباء والغاز والمياه)، و٤٤ بالمائة للخدمات. وفي عام ١٩٧٥ انخفض نصيب الزراعة إلى ٩ بالمائة من الناتج القومي العربي، كما انخفض نصيب الخدمات إلى ٣٠ بالمائة، وارتفع نصيب الصناعة بفروعها الثلاثة إلى ٥٦ بالمائة، وارتفع ناتج النفط من ٢٥ بالمائة عام ١٩٧٠ إلى ٥٢ بالمائة عام ١٩٧٥[٣٩].

وقد تطورت البنى الزراعية ما قبل الرأسمالية (والتي كانت تقوم سابقاً على التنوع وشبه الاكتفاء الذاتي المحلي) باتجاه رأسمالية زراعية متوجهة للإنتاج للسوق،

---

(٣٨) عبد الحميد براهيمي، **أبعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ٤٦، وسليم نصر، «الوطن العربي في أرقام: ملف إحصائي شامل حول أهم مؤشرات البنيان الاقتصادي الاجتماعي العربي،» **الثقافة العربية**، السنة ١٤، العدد ٦ (تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧١)، ص ٩٧.

(٣٩) الصكبان، **نحو نظام اقتصادي عربي جديد**، ص ٢٣.

ولمزيد من الاندماج بالنظام الرأسمالي العالمي، ولتطور الزراعة التجارية (القطن في مصر والعنب والحمضيات والزيتون في المغرب والقطن والتمر والقمح في العراق وسورية)، الأمر الذي عزّز بدوره تكوّن الطبقة البرجوازية الزراعية والتجارية. ثم إن وسائل الزراعة بقيت تقليدية ومحدودة في استخدام التكنولوجيا الزراعية المتقدمة في غالبها، مما ساعد أيضاً على قيام التفاوت الكبير بين نسبة اليد العاملة في الزراعة ونسبة إسهام القطاع الزراعي في ناتج الدخل المحلي الإجمالي. كل ذلك يؤشر إلى تراجع القطاع الزراعي والإنتاجية الزراعية وإخفاق الإصلاحات الزراعية، كما سنرى حين نتناول مسألة إعادة توزيع الأراضي. وليس غريباً في مثل هذه الأوضاع أن تصبح المنطقة العربية أكثر اعتماداً على الواردات الغذائية من أية منطقة نامية أخرى في العالم.

وفي ما يتعلق بالتجارة، يقول سمير أمين إن مجتمعات المغرب والمشرق تاريخياً هي تجارية «مركنتيلية» نتيجة لمواقعها المركزية في وسط العالم وبين القارات الثلاث، وإن الفائض الضروري لنشوء الحضارة في المدن العربية الكبرى في فترات ازدهارها لم يأتِ في الأساس من استغلال الريف بقدر ما نتج من أرباح التجارة البعيدة المدى. بذلك كان الوطن العربي منطقة «مركنتيلية» وكانت مصر الاستثناء الزراعي[(٤٠)].

وبسبب الاندماج في النظام العالمي والتشديد على استيراد السلع الاستهلاكية وتصريف المواد الأولية، يقول عبد الحميد براهيمي (وزير تخطيط ووزير أول في الجزائر سابقاً)، ان التجارة الخارجية غلبت على النشاطات الاقتصادية الأخرى، مما أسهم في خلق ضعف عام تساوت فيه كل من البلدان الليبرالية الاقتصادية والبلدان الاشتراكية. لقد قلّل المناخ الليبرالي الاقتصادي من «الجدية الرامية إلى تصنيع وتنمية القطاع العام القادر على تقليص التبعية الاقتصادية.. أما موطن ضعف المجموعة الثانية من البلدان العربية [التي تقول بالاشتراكية العربية] فيكمن في اندماجها بشكل أكبر في السوق العالمية الرأسمالية من جهة وعدم مرونة هياكل الإنتاج من جهة أخرى»[(٤١)].

مقابل هذه الهشاشة المستمرة في النشاطات التجارية رغم الخبرة التاريخية الطويلة في هذا المجال، كانت الصناعة، وما زالت، ثانوية وهامشية في الاقتصاد العربي، وهي أيضاً على الأغلب صناعات تحويلية (تنصبّ على المواد الغذائية والمشروبات والمنسوجات)، واستخراجية (النفط والغاز والفوسفات ومواد معدنية أخرى)، وبنائية تتصف جميعها بالتبعية للخارج. أما الصناعات الثقيلة والأساسية فهي ضئيلة وغير

---

(٤٠) Samir Amin, *The Arab Nation*, translated [from the French] by Michael Pallis, Middle East Series; no. 2 (London: Zed Press, 1978).

(٤١) براهيمي، **أبعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل**، ص ١٠٩ ـ ١١١.

قادرة على المنافسة. ومن مظاهر الضعف أيضاً صغر حجم المؤسسات الصناعية (التي تستخدم أقل من مائة عامل). وكان براهيمي قد أشار إلى أنه حتى السبعينيات، لم يبلغ نصيب الصناعة في الناتج المحلي الإجمالي في البلدان العربية غير النفطية سوى ما يقل عن ٣٠ بالمائة.

وفي ما يتعلق بنسبة العاملين في الصناعة (أو نسبة الاستخدام الصناعي إلى الاستخدام الكلي)، يقدّر براهيمي أنها كانت حتى السبعينيات دون العشرين بالمائة في المنطقة العربية[٤٢]. كذلك أورد سليم نصر في الوقت ذاته أن العاملين في الصناعات التحويلية مثّلوا حوالى ٥٤ بالمائة من مجمل العمال الصناعيين العرب، ومثّل المصريون منهم وحدهم ٥٧ بالمائة من العمال في الصناعات التحويلية في جميع الأقطار العربية[٤٣].

ومن حيث الخلل فإن النفط يشكل النشاط الرئيسي الطاغي في البلدان النفطية، مما جعل الاسم العربي في الغرب والخارج بشكل عام مقروناً به، وبالتالي بالثروات الخيالية والبذخ من دون حساب. وقد تراوح مجموع إنتاج النفط خلال السبعينيات بين ١٤ مليون برميل و١٩ مليوناً في اليوم الواحد (أي حوالى ثلث مجموع الإنتاج العالمي). وصدّرت السعودية في ١٩٨٠ ـ ١٩٨١ حوالى عشرة ملايين برميل يومياً (تقريباً نصف ما صدّرته جميع الأقطار العربية الأخرى).

ويعتبر عام ١٩٧٣ خطاً فاصلاً بين بيع النفط بأثمان زهيدة (كان سعر النفط عام ١٩٧٠ تقريباً مشابهاً لسعره عام ١٩٥٠) وبيعه بأسعار أصبح الغرب يعتبرها مرتفعة، ولكنها كانت حقاً دون المطلوب إذا ما تمّت مقارنتها بأسعار السلع المستوردة من الغرب. وقد تسبّب النفط بإحداث خلل ليس فقط بالنظام الاقتصادي بل في النظامين الاجتماعي والثقافي وفي عملية التحديث ذاتها، إذ حوّلها من طاقة خلاقة إلى طاقة استهلاكية تسودها قيم الرفاهية. لقد رفعت مداخيل النفط من مختلف مستويات المعيشة اليومية وأقامت البنى التحتية مستورَدَةً جملة من الخارج هي والعمال والخبراء الأجانب، ولكنها لم توظف كما يجب في هذه المرحلة الانتقالية بالتأسيس للتنمية الشاملة (أي الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والبشرية) المستقلة المنتجة. ولم توظف المداخيل الخيالية في إقامة المؤسسات التي صنعت الحداثة وما بعد الحداثة في أوروبا خلال عهود طويلة من توفير المال لتوظيفه في المجالات الإنتاجية والعلمية والتقنية معاً.

---

(٤٢) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٧.

(٤٣) نصر، «الوطن العربي في أرقام: ملف إحصائي شامل حول أهم مؤشرات البنيان الاقتصادي الاجتماعي العربي،» ص ٩٦ ـ ٩٧.

ولأن مداخيل النفط العربي لم توظف حتى الآن في المجالات الإنتاجية، أكان على صعيد مؤسسي أو بشري وداخل الوطن بدلاً من توظيفها في الخارج، يشعر الكثير من أهل النفط أنفسهم (وخاصة من هم خارج دوائر صنع القرار الضيقة) وليس بقية العرب فحسب بإحباط كبير حين يتاح لهم أن يتأملوا بالنتائج المحتملة في المستقبل البعيد. ومن مصادر الإحباط تأثيرات النفط في تعميق الخلافات العربية وتزايد الهيمنة الأجنبية وترسيخ قواعد التبعية الشاملة. بإحساس مأساوي نابع من مثل هذا الإحباط العام، كتبت في يومياتي أثناء حرب الخليج: «وُجدت الشجرة العربية ميتة في ظروف تاريخية غامضة. ولما دقق الباحثون في أسباب الموت اكتشفوا نفطاً في مسام أوراقها»[٤٤].

ولا يقتصر هذا الجانب المأساوي على العرب، بل كثيراً ما اختبرته البلدان الأخرى المنتجة للنفط. نشرت صحيفة **نيويورك تايمز** بتاريخ ٢٥ أيار/مايو ١٩٩٧ مقالة للكاتبة الجنوب افريقية الحائزة على جائزة نوبل للأدب نادين غورديمير (Nadine Gordimer) بعنوان «في نيجيريا، ثمن النفط هو الدم»، تقص فيها حكاية قتل واضطهاد المفكرين من قبل الحاكم الذي أعلن عقوبة الموت ضد كل من يتدخل بسياسة الحكومة النفطية.

ولكن هناك بشكل عام مَنْ ينبهر بالإنجازات النفطية، ويركّز على مظاهرها الإيجابية، ومَنْ يقلق تجاه ما أحدثه النفط في الحياة العربية فيشدّد على مظاهره السلبية. ويمكننا أن نطلع على هذين الموقفين في عدد خاص من مجلة **شؤون اجتماعية** (الإمارات العربية)[٤٥] عن النفط وتأثيراته. يتمثل الموقف الأول بافتتاحية هذا العدد الخاص التي تقول: «إن النفط هو محور الحياة وهو الذي يشكل واقع الحياة المعاصرة [في دول النفط]... هو الذي أحدث كل التحولات المذهلة والهائلة والمتلاحمة التي شملت كل مجالات الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية وحتى الثقافية والقيمية. لقد أخرج النفط دول المنطقة من تقوقعها وتقليديتها وسكونها السابق وجعلها من أكثر دول العالم ثراءً ونموّاً».

أما الموقف الثاني الذي يركّز على المظاهر السلبية لتأثيرات النفط فينعكس في دراسة لعبد الرحمن منيف، الذي كان قد نشر رواية **مدن الملح** بخمسة أجزاء ضخمة تتناول بدقة تفاصيل تأثير النفط في مجتمع الجزيرة العربية، وسنتناولها في الفصل

---

(٤٤) حليم بركات، حرب الخليج: **خطوط في الرمل والزمن، يوميات من جوف الآلة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٦٢.

(٤٥) **شؤون اجتماعية**، السنة ٧، العدد ٢٨ (شتاء ١٩٩٠).

الخاص بالحياة الإبداعية. هنا نستعين بدراسته المنشورة في عدد **شؤون اجتماعية** المشار إليه حيث يوضح أن عملية التطور الناجمة عن النفط لا يجوز أن تقتصر على عرض جوانب الناتج الإجمالي والجوانب الكمية، وإنما يجب أن تشمل أيضاً جوانب توزيع هذا الناتج وتأثيراته النوعية. ويتوقف عبد الرحمن منيف خاصة عند دور الاستعمار الغربي في ترسيخ التخلف الشديد الذي تعانيه البلدان العربية التي أخذت تخضع الواحدة بعد الأخرى إلى السيطرة الغربية المباشرة. يقول إن بلدان النفط تحوّلت إلى مستعمرات خاضعة للانتداب ومقيدة بمعاهدات غير متكافئة طويلة الأمد، وتعاني مظاهر سلبية منها التخلخل السكاني، واتساع المسافة بين النظام السياسي والواقع الاجتماعي، والقلق المستقبلي بعد نضوب النفط، واختلال وضع التنمية داخل القطر الواحد وفي علاقة الأقطار العربية بعضها ببعض، وربط اقتصاد الأقطار النفطية باقتصاد دول رأسمالية معينة، وتمزق المجتمع حين يصبح من الصعب التكيف مع الأفكار والعادات الوافدة من المجتمعات الاستهلاكية، وخلق أوضاع اقتصادية مشوهة إضافة إلى التبعية والاعتماد الكلي على مصدر واحد للدخل وعلى الاستيراد، وتضخم الجهاز الحكومي البيروقراطي[٤٦]. ونضيف هنا أن عدم سيطرة الدول العربية على مواردها النفطية أدّى إلى تدني أسعار النفط، وهو ما ترك آثاره المباشرة وغير المباشرة على مختلف الأقطار العربية النفطية منها وغير النفطية. ومن هذه الآثار التي سنتعرض لها قيام حرب الخليج الأولى والثانية.

هذه هي بعض سمات النظام الاقتصادي العربي العام، خاصة من حيث تأثيراته في نشوء الطبقات الاجتماعية وتطورها في العصر الحديث الذي ما يزال تقليدياً. وقد تحدثنا هنا عن سمات محدّدة للنظام الاقتصادي العربي باختصار، على أن نركّز على سمات أخرى مهمة في سياق بحثنا في البنى والمؤسسات. من هذه السمات الأخرى تمركز النظام الاقتصادي في العائلة، وعلاقات التبعية الاجتماعية أو علاقة السيد ـ المستزلم أو التابع والمتبوع أو المعلم ـ المريد، وشبكات العلاقات والقيم الشخصية بدلاً من العلاقات والقيم المؤسسية المهنية، وقيام الدولة الريعية. وما توصّلنا إليه حتى الآن أن المجتمع العربي ما يزال يعاني التخلف رغم الثروات الطائلة التي هبطت عليه من تحت، فلم تقدّر بحسب قيمتها، وكان أن استولى عليها الغرب المتقدم صناعياً وتكنولوجياً وسبق له أن صنع الحداثة وهو الآن يصنع ما بعد الحداثة، فيما نلجأ نحن إلى الماضي هرباً من الحاضر.

---

(٤٦) عبد الرحمن منيف، «مدخل لدراسة أثر النفط في المجتمع العربي،» **شؤون اجتماعية**، السنة ٧، العدد ٢٨ (شتاء ١٩٩٠).

ثانياً: أسس التمايز الطبقي

تمهيداً للبحث في تكوّن الطبقات الاجتماعية في المجتمع العربي ولمحاولة تصنيفها، أركّز هنا على مهمة تحديد الأسس التي قام عليها التمايز الطبقي تاريخياً في ظل النظام الاقتصادي الذي سبق الحديث عنه. وفي بحثنا حول أسس التمايز، ندقق بعلاقات القوة والاستغلال وما ينتج منها من تناقضات ومواقع عدائية ومواقف متحيزة، وما يترتّب على ذلك من إحساس بالمكانة الاجتماعية بالمقارنة مع الآخرين. وبعد تأمل، نستنتج أن التكوّن الطبقي في المجتمع العربي يعود للأصول الرئيسية المتشابكة التالية: ملكية الأراضي والعقارات، التجارة وملكية رأس المال، النسب العائلي المتوارث، واستقلالية المنصب أو الموقع، أكان في شبكات علاقات السلطة أو في تأمين المعيشة.

١ ـ ملكيـة الأراضـي

قال المؤرخ الاقتصادي شارل عيساوي في منتصف الثمانينيات إن ملكية «الأرض كانت منذ آلاف السنين، ولا تزال ـ باستثناء البلدان المنتجة للنفط ـ الشكل الأساسي للثروة والمصدر الرئيسي للدخل، والنفوذ السياسي، والمكانة الاجتماعية»[(٤٧)]. وكنا قد أظهرنا أن ملكية الأرض حتى منتصف القرن التاسع عشر كانت تعود للدولة والحاكم. لذلك كانت العائلات المتزعمة في الهلال الخصيب ومصر تستمد ثروتها ووجاهتها من نظام الالتزام (وهو نظام عثماني تلتزم هذه العائلات بموجبه الأراضي مقابل جمع الضرائب) ومن نظام التيمار، وهو إقطاعات يتم الإشراف عليها مباشرة من قبل الحكم العثماني. أما في ما بعد وبتحوّل ملكية الأراضي من ملكية عامة إلى ملكية خاصة، أصبحت مسألة توزيع الأراضي الأساس الأهم في تكوّن الطبقات.

في السابق، إذن، كانت الأرض ملكاً للدولة أو الحاكم في النظام الإسلامي الاقتصادي، غير أن الدولة كانت تمنح موظفيها الكبار حق استغلال هذه الأراضي. وقد أسرف الفاطميون في أواخر عهدهم بمنح أراضي الدولة لكبار موظفيهم، وأورث صلاح الدين قادته إقطاعات الأمراء الفاطميين. وهذا ما فعله المماليك والعثمانيون الذين أسندوا إدارة الأراضي إلى ملتزمين كان بالإمكان تغييرهم، ولكن

---

(٤٧) انظر مراجعة شارل عيساوي لكتاب: Tarif Al-Khalidi, «Land Tenure and Social Transformation in the Middle East, Beirut: American University of Beirut, 1983,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 17, no. 1 (Autumn 1987).

بعض الملتزمين حصلوا في القرن السابع عشر على حق توريث التزاماتهم[٤٨].

وبتثبيت نظام الملكية الخاصة، جرى تحوّل تدرّجي لقيام عائلات وجماعات ذات مكانة خاصة اقتصادياً وسياسياً واجتماعياً، بل طبقات اجتماعية تسيطر على إحدى أهم وسائل الإنتاج إن لم تكن أهمها قاطبة. ونتيجة لذلك، أصبحت قلة ضئيلة تملك غالبية الأراضي فيما لا تملك الأكثرية الساحقة سوى قدرتها على العمل، وتتوسطهما شرائح وفئات قليلة تملك ما يضمن لها شبه الاكتفاء الذاتي ويقيها العوز والتحكّم. وللاطلاع على أهمية دور عامل ملكية الأراضي في التكونات الطبقية، نتوقف عند بعض الحقائق المتعلقة بملكية الأراضي في عدد من البلدان العربية، وذلك من قبيل تقديم أمثلة حية.

أ ـ ملكية الأرض الزراعية في مصر

لخّص طاهر عبد الحكيم عدداً من الدراسات التي تناولت تاريخ تطور ملكية الأرض الزراعية. منها كتاب **الأرض والفلاح** لإبراهيم عامر (١٩٥٨) الذي ذكر فيه أن الدولة كانت وحدها هي التي تملك الأرض، وان الملكية الفردية كانت منعدمة في أغلب مراحل تاريخ مصر. وإذا كان بعض المنتفعين بالأرض استطاعوا أن ينتزعوا لأنفسهم حقوق التصرف بها، فإن ذلك كان يحدث فقط في الفترات التي كانت الدولة المركزية تعاني خلالها ضعفاً حتى إذا ما استردت قوتها عادت لتستعيد كامل حقوقها في الأرض.

ويشير عبد الحكيم أيضاً إلى كتاب عبد الباسط عبد المعطي عام ١٩٧٧، بعنوان **الصراع الطبقي في القرية المصرية** فيبيّن أن الأرض الزراعية ظلت ملكية مطلقة للدولة المركزية حتى عهد محمد علي (١٨٠٥ ـ ١٨٤٨). وهذا ما توصّلت إليه أيضاً مجموعة من الدراسات صدرت عن الجمعية المصرية للدراسات التاريخية بعنوان **الأرض والفلاح في مصر على مر العصور** (١٩٧٤) أكدت جميعها أن الدولة كانت صاحبة اليد العليا على الأرض الزراعية وأن الإقطاعات لم تكن الشكل السائد لحيازة الأرض. وقد بدأ تسرب الأرض إلى المصريين خلال نظام العهد الذي أخذ به محمد علي في أواخر حكمه[٤٩]. وتقول عفاف لطفي السيد انه عندما ألغى محمد علي نظام الالتزام في مطلع القرن التاسع عشر وتم توزيع الأراضي، حصل أقرباؤه وأتباعه على إقطاعات

---

(٤٨) محمود عودة، **القرية المصرية**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٣)، ص ١٠٩ ـ ١١٣، وعماد أحمد الجواهري، «حيازة الأراضي والتطورات السياسية في أقطار المشرق العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٥، العدد ٤٨ (شباط/فبراير ١٩٨٣)، ص ١٠٨ ـ ١١٩.

(٤٩) عبد الحكيم، **الشخصية الوطنية المصرية**، ص ٢٧ ـ ٢٨ و١٤١ ـ ١٤٢.

كبيرة. وقد أصبحت عائلة محمد علي حوالى منتصف القرن التاسع عشر المالك الأكبر، إذ ملكت حوالى ١٩ بالمائة أو خمس الأراضي المصرية، وهذا «ما استمر وتعزّز حتى قيام ثورة ١٩٥٢»(٥٠).

وعند حدوث ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢، كان حوالى ٦ بالمائة من الملاكين يحتكرون ما يقرب من ثلثي الأراضي الزراعية (٦٤,٤ بالمائة)، بل كان أقل من واحد بالمائة فقط من الملاكين يملكون ثلث الأرض. مقابل ذلك كانت الكثرة الساحقة من سكان الريف لا تملك شيئاً. وفي ظل ثورة ١٩٥٢، جرت محاولات للإصلاح الزراعي على دفعتين. في صيف تلك السنة تم وضع قانون للإصلاح الزراعي جعل الحد الأقصى للملكية مائتي فدان للشخص الواحد (عملياً احتفظ معظم الملاكين الكبار بثلاثمائة فدان إذ سمح القانون للمالك الذي كان لديه ولدان أو أكثر أن يحتفظ بمائة فدان إضافية). وبحسب تقديرات الدولة الرسمية وزع بموجب هذا القانون حوالى ٦٤٥ ألف فدان (أي حوالى ١٠ بالمائة) من أصل حوالى الستة ملايين فدان التي تشكّل مجموع مساحة الأراضي الزراعية على حوالى ٢٢٦ ألف عائلة. وفي صيف ١٩٦١ عدّل قانون الإصلاح الزراعي مرة ثانية بحيث خفّض الحد الأقصى للملكية إلى مائة فدان، وتم توزيع أقل من خمسة آلاف فدان على حوالى ١٦٣ ألف عائلة. وبهذا يكون قد انتقل نحو ١٣ بالمائة من الأراضي إلى نحو ربع مليون أسرة (انظر الجدول رقم (٧ ـ ١)). في أثناء ذلك الوقت كان عدد سكان مصر قد تضاعف من دون أن تتسع مساحة الأراضي الزراعية(٥١).

بذلك تكون ملكية الأرض قد لعبت «الدور الحاسم في صوغ الطبقات الاجتماعية»(٥٢) في الريف المصري، فالأرض الزراعية في القرية المصرية «تمثل وسيلة

---

(٥٠) Afaf Lutfi Al-Sayyid-Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammed Ali,* Cambridge Middle East Library (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984), p. 160.

(٥١) Anouar Abdel-Malek, *Egypt: Military Society; the Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser,* translated by Charles Lam Markmann (New York: Random House, [1968]); Mahmoud Abdel-Fadil, *Development, Income Distribution and Social Change in Rural Egypt, 1952-1970* (Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976); Samir Radwan, *Agrarian Reform and Rural Poverty: Egypt, 1952-1975,* International Labor Organization. World Employment Programme. WEP Study (Geneva: International Labour Office, 1977), and Iliya Harik and Susan Randolph, *Distribution of Land, Employment and Income in Rural Egypt,* Special Series on Landessness and Near-landessness; no. 5 (Ithaca, NY: Cornell University, Center for International Studies, Rural Development Committee, [1979]).

(٥٢) عودة، **القرية المصرية**، ص ١٣٥.

الإنتاج الأساسية بل ربما الوحيدة»[٥٣]. ودرس محمود عوده قرية (شمياطس) في محافظة المنوفية في أواخر السبعينيات فكشف عن «وجود سيطرة تاريخية، اقتصادية وإدارية لعائلة واحدة في هذه القرية»، فقد كانت تملك حتى ذلك الوقت «جانباً كبيراً من الأرض الزراعية في القرية، بالإضافة إلى عائلات فلاحية متناثرة تتميز بصفة عامة إما بالملكية القزمية الصغيرة أو بعدم وجود ملكية زراعية على الإطلاق»[٥٤].

الجدول رقم (٧ ـ ١)

توزيع ملكية الأراضي في مصر خلال الفترة ١٨٩٤ ـ ١٩٧٥

السنة	مجمل مساحة الأراضي الزراعية (بالمليون فدان)	مجمل عدد الملاكين (بالألف)	الملكيات الصغيرة (٥ أفدنة أو أقل) النسبة المئوية من		الملكيات المتوسطة (٥ ـ ٥٠ فداناً) النسبة المئوية من		الملكيات الكبيرة (أكثر من ٥٠ فداناً) النسبة المئوية من	
			الملاكين	الأراضي	الملاكين	الأراضي	الملاكين	الأراضي
١٨٩٤	٤,٠٠٠	—	٨٣,٣	٢١,٧	١٥,٤	٣٤,٣	١,٣	٤٤
١٩٣٠	—	—	٩٣,١	٣١,٦	٦,٣	٢٩,٧	٠,٦	٣٨,٧
١٩٥١	٥,٩٨٢	٢٨٠١	٩٤,٣	٣٥,٤	٥,٢	٣٠,٤	٠,٥	٣٤,٢
١٩٦١	٦,٠٠٠	٣٠٨٤	٩٤,٧	٥٠,٦	٤,٨	٣٠,٦	٠,٥	١٨,٨
١٩٧٥	٥,٩٨٣	٢٨٥٣	٩٢,٥	٦٥,٩	٧,٤	٣٢,٣	٠,٠٠٤	١,٧٦

المصادر: احتسبت البيانات بالنسبة للسنتين ١٨٩٤ و١٩٣٠ من:

Anouar Abdel-Malek, *Egypt, Military Society: The Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser*, translated by Charles Lam Markmann (New York: Random House, [1968]), chap. 2.

ـ بالنسبة للسنتين ١٩٥٢ و١٩٦١: جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠)، ص ١٤٥.

ـ بالنسبة للسنة ١٩٧٥: Iliya Harik and Susan Randolph, *Distribution of Land, Employment and Income in Rural Egypt*, Special Series on Landessness and Near-landessness; no. 5 (Ithaca, NY: Cornell University, Center for International Studies, Rural Development Committee, [1979]), p. 39.

كذلك وجد عبد الباسط عبد المعطي من خلال دراسته للصراع الطبقي في ثلاث قرى مصرية (١٩٧١)، هي اهناسيا وبني عفان ودموشيا في مركز بني سويف، أن عائلة واحدة، أو قلة منها كانت تسيطر على الأرض وعلى الاتحاد الاشتراكي والجمعيات الزراعية مما «يؤكد أن الصراع الطبقي له طابع سياسي... فمن يملكون يتطلعون إلى السلطة لقضاء مصالحهم وحمايتها وتأكيد حيازتهم»[٥٥].

---

(٥٣) محمود عودة، **الفلاحون والدولة: دراسة في أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعي للقرية المصرية**، سلسلة علم الاجتماع المعاصر؛ الكتاب ٢٨ (القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٠)، ص ١٥٢.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٧ و١٥٤.

(٥٥) عبد الباسط عبد المعطي، **الصراع الطبقي في القرية المصرية: تحليل تاريخي ومعاصر** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧)، ص ١٢٢.

ب ـ ملكية الأرض في العراق

توصّل حنا بطاطو، في دراسته حول الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية في العراق قبل ثورة ١٩٥٨، إلى أن عدم المساواة في ملكية الأرض كانت قد أصبحت في أساس التكوّن الطبقي، فكان الملاك الكبار والملاك الصغار على طرفي نقيض في اتجاهاتهم السياسية أثناء الثورة (١٩٥٨ ـ ١٩٥٩). وحتى في الحالات التي يكون فيها الوعي الطبقي ضعيفاً، نجد أن مواقع الأفراد والجماعات تؤثر إلى حدّ بعيد في سلوكهم السياسي، مما يستدعي ضرورة التمييز بين الوعي الطبقي الظاهر والخفي أو المقنّع. كان الفلاح الذي لا يملك أرضاً في العراق الملَكي يدرك جيداً أن هناك مسافات اجتماعية واقتصادية ونفسية تفصل بينه وبين المالك، فلم تكن تخطر له فكرة إمكانية تزوّج ابنة سيده. وبقدر ما ازدادت الفروق في ملكية الأرض بقدر ما أصبحت العلاقات محكومة بهذه الفروق أكثر مما كانت محكومة بالانتماءات الطائفية والقبلية. وبالنسبة للشيوخ والسادة الملاكين، كانت قد أصبحت ملكيتهم للأرض في الخمسينيات من هذا القرن أكثر أهمية في تقرير موقعهم الاجتماعي من مصادر مكانتهم التقليدية (أي النسب والمنصب الموروث)[٥٦].

وتُظهر لنا هذه الدراسة أنه كان في العراق عام ١٩٥٨ (بلغ عدد سكانه حينئذٍ ستة ملايين ونصف المليون) ٢٥٣,٢٥٤ مالكاً لما يزيد على ٣٢ مليون دونم من الأرض الزراعية. كانت غالبيّة هؤلاء من الملاكين الصغار (حوالى ٧٣ بالمائة منهم ملكوا فقط حوالى ٦ بالمائة من مجموع الأرض). ثم إن ٨٠ بالمائة من عائلات العراق لم تكن تملك أرضاً بتاتاً، فيما كان واحد بالمائة من الملاكين فقط يملك ما يزيد على ٥٥ بالمائة من الملكيات الخاصة (انظر الجدول رقم (٧ ـ ٢)).

ج ـ ملكية الأراضي في سورية ولبنان

ورد في كتاب خضر زكريا حول خصائص التركيب الاجتماعي في سورية أنه قبل الحرب العالمية الأولى كانت ٦٠ بالمائة من الأراضي موزعة إلى ملكيات كبيرة (أكثر من ١٠٠ هكتار)، و١٥ بالمائة منها ملكيات متوسطة (بين ١٠ ـ ١٠٠ هكتار)، بينما كانت ٢٥ بالمائة من الأراضي تخص الملاكين الصغار (أقل من ١٠ هكتارات). وتدنت هذه الملكيات الصغيرة إلى ١٥ بالمائة في نهاية فترة الانتداب. ويضيف زكريا أن ٢٩ بالمائة من الأراضي الزراعية كانت عام ١٩٤٥ ملكاً للإقطاعيين الذين تزيد ملكية كل منهم على مئة هكتار، غير أن هؤلاء الإقطاعيين كانوا أيضاً يستثمرون أراضي

(٥٦) Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers*, pp. 7-11.

الدولة، أو عملياً أكثر من نصف الأراضي القابلة للزراعة. مقابل هذا تبيّن أن ثلث الفلاحين السوريين كانوا محرومين من الأرض، قبل تطبيق الإصلاح الزراعي عام ١٩٥٨، وقبل تلك السنة كانت في سورية سبعة آلاف أسرة إقطاعية تملك ٣ ملايين هكتار من الأرض الزراعية. في تلك الفترة كانت هناك ٣٥٠ ألف أسرة فلاحية (أي ٧٠ بالمائة من الفلاحين السوريين) محرومة من ملكية الأرض. أما بعد الإصلاح الزراعي وفي عام ١٩٧٠ ـ ١٩٧١، فقد ظل المالكون الكبار يسيطرون على ٢١ بالمائة من الأراضي الزراعية، بينما وصلت حصة المالكين المتوسطين إلى ٥٧ بالمائة، وبقي المالكون الصغار يحوزون ٢٢ بالمائة فقط. ولذلك يستنتج خضر زكريا أن الإصلاح الزراعي «وسّع قبل كل شيء قاعدة الإنتاج الصغير في الريف وزاد من عدد الفلاحين الصغار والمتوسطين الذين يعملون في أراضيهم الخاصة. إلا أنه لم يغير تغييراً جذرياً طبيعة العلاقات الزراعية: فقد ظل عدد كبير من المالكين الزراعين الكبار يستغلون الفلاحين بالأساليب القديمة»[٥٧].

الجدول رقم (٧ ـ ٢)
توزيع ملكية الأراضي الخاصة في العراق قبل ثورة ١٩٥٨

فئات الملكية	الملاكون		المساحة		
(بالدونم)	العدد	النسبة المئوية	بالدونم	النسبة المئوية	معدل الملكية
أقل من ٤	٧٣١١٠	٢٨,٨٧	١٠٢٣٢١	٠,٣٢	٢٦٠
٤ ـ أقل من ١٠	٤٠٤٧٥	١٥,٩٨	٢٤٣٠٠٤	٠,٧٦	٦٠٠
١٠ ـ أقل من ٥٠	٧١٠٤٩	٢٨,٠٥	١٦٧١٤٨٤	٥,٢٠	٢٣٥٢
٥٠ ـ أقل من ١٠٠	٢٩٨٨٤	١١,٨٠	٢٠٥٥٨٥٦	٦,٤٠	٦٨٦٩
١٠٠ ـ أقل من ١٠٠٠	٣٤٤٢٤	١٣,٥٩	٧٧٩١٤٤٣	٢٤,٢٣	٨٦٧٣١
١٠٠٠ ـ أقل من ١٠٠٠٠	٣٩٦٠	١,٥٦	١١١١٠٥١٢	٣٤,٥٥	٥٤١٥٤٩
١٠٠٠٠ ـ أقل من ٥٠٠٠٠	٣١٩	٠,١٣	٦٠٢٩٣٨٠	١٨,٧٤	٤٥٠٩٤٥٢
٥٠٠٠٠ أو أكثر	٣٣	٠,٠١	٣١٥٠٨١٣	٩,٨٠	٢٤٧١٤٢٦٤
المجموع	٢٥٣٢٥٤	١٠٠,٠٠	٣٢١٥٤٨١٣	١٠٠,٠٠	

المصدر: احتسبت من: Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists, and Free Officers,* Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), p. 54.

(٥٧) زكريا، **خصائص التركيب الاجتماعي في سورية**، ص ٣٥، ٣٧ ـ ٣٨، ١٣١ و١٤٠ ـ ١٤١.

ويمكنني الاستنتاج من جدول لتوزيع ملكية الأراضي في لبنان لعام ١٩٦٧ في كتاب **الطبقات الاجتماعية في لبنان** لسليم نصر وكلود دوبار أن نسبة المستثمرين للأملاك المستغلة مباشرة يمكن تقسيمهم إلى ثلاث فئات: الذين يستثمرون بين ١ ـ ١٠ دونمات وتبلغ نسبتهم ٥٤ بالمائة من المستثمرين ونسبة أملاكهم من المساحة الإجمالية ٩ بالمائة، والذين يستثمرون بين ١٠ ـ ١٠٠ دونم وتبلغ نسبتهم ٤٣ بالمائة من المستثمرين ونسبة أملاكهم من المساحة الإجمالية ٥١ بالمائة، والذين يستثمرون بين ١٠٠ ـ ٢٥٠٠ دونم وتبلغ نسبتهم ٣ بالمائة من المستثمرين ونسبة أملاكهم من المساحة الإجمالية ٤٠ بالمائة[(٥٨)].

د ـ ملكية الأرض الزراعية في المغرب

ويمكننا كذلك أن نتخذ بلدان المغرب، وخاصة المغرب الأقصى، كمثل آخر لأهمية ملكية الأراضي في التكون الطبقي. في زمن ما قبل الرأسمالية (أي قبل المرحلة الاستعمارية ١٨٣٠) كانت معظم الأراضي في الجزائر مشتركة بحكم نظام المشاع والتنظيم القبلي السائد وقتئذٍ، ولم يكن سوى جزء صغير من الأراضي ملكاً خاصاً أو حبوساً (أي وقفاً). وكان أن أقدم الاستعمار الاستيطاني على تحويل أفضل الأراضي إلى المهاجرين الأوروبين فتمت تجزئتها وتسجيلها أملاكاً خاصة[(٥٩)].

وبمرور الوقت أصبحت الأراضي المستعمرة تشكّل ٤٠ بالمائة من أراضي الجزائر الزراعية، فكان يسيطر عام ١٩٥١ قبل اندلاع الثورة حوالى ٢٢ ألف مزارع أوروبي على ٢٧٢٧ مليون هكتار. مقابل ذلك كان حوالى ٦٣١ ألف مزارع جزائري يملكون ٧,٣٥٠ هكتاراً. بذلك كان معدل ما يملكه المزارع الأوروبي ١٢٠ هكتاراً فيما كان معدل ما يملكه المزارع الجزائري ١١ هكتاراً فقط[(٦٠)].

ونتيجة لهذا التفاوت الكبير في ملكية الأراضي بين المستوطنين الأوروبيين والسكان الجزائريين، كان التمايز الطبقي يتم على العموم بين أوروبيين وجزائريين، وليس بين الجزائريين أنفسهم، وإن كان هناك إحساس عميق بينهم أن هناك منهم من يتعاونون مع المستعمر ويحصلون على امتيازات خاصة مقابل تعاونهم. أما بعد

---

(٥٨) سليم نصر وكلود دوبار، **الطبقات الاجتماعية في لبنان: مقاربة سوسيولوجية تطبيقية**، ترجمة جورج أبي صالح (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٢)، ص ٢٨٧.

(٥٩) Marnia Lazreg, *The Emergence of Classes in Algeria: A Study of Colonialism and Socio-Political Change,* Westview Special Studies in Social, Political and Economic Development (Boulder, CO: Westview Press, 1976), pp. 41-51.

(٦٠) Elbaki Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study* (Berkeley, CA: University of California Press, [1972]), p. 85.

الاستقلال، فقد أدى مشروع الدولة للتصنيع بحسب ما يذكر محمد عبد الباقي الهرماسي إلى بروز تكنوقراطية جديدة في البلاد، مرتبطة بالسوق العالمية ومنشغلة بإشباع حاجياتها الخاصة على حساب المشروع الوطني وعلى حساب الزراعة، إذ استفاد السكان الحضريون أكثر من الريفيين من سياسة التنمية الاقتصادية[٦١].

كذلك ما إن تم الاستقلال، حتى بدأت تبرز الفروق الطبقية الداخلية خاصة في تونس والمغرب. في تونس ضُحّي بالفلاحة لصالح الصناعة. فمن سنة ١٩٥٦ إلى سنة ١٩٨١ استأثرت الفلاحة بحوالى ١٥ بالمائة من الاستثمارات في مقابل ٣٤ بالمائة للصناعة، وحوالى ٥١ بالمائة للخدمات. هنا أيضاً تعمّق استغلال الريف لصالح المدينة. رافق ذلك ضعف مداخيل الفلاحين وتكاثر منهم عدد الذين لا يملكون أرضاً. وقد استقر حجم الملكيات الكبرى، فالملاكون الذين كانوا في سنة ١٩٦١ يتصرفون في ٤٠ بالمائة من المساحة الإجمالية للأراضي الفلاحية بلغت نسبتهم ٤ بالمائة[٦٢]. وتبيّن من الإحصاءات الرسمية في تونس في مطلع السبعينيات أن حوالى ٣٢١ ألف مالك حازوا حوالى أربعة ملايين ونصف المليون من الهكتارات، فحصل أقل من ٤ بالمائة من مجمل الملاكين على أكثر من ثلث الأراضي (٣٤,٣ بالمائة). مقابل ذلك حصلت أغلبية الملاكين (أي ٦٣,٤ بالمائة) على أقل من ١٨ بالمائة من الأراضي، كما حصل أقل من ثلث الملاكين (أي ٣٢,٧ بالمائة) على ٤٧,٨ بالمائة من الممتلكات[٦٣].

أما في المغرب الأقصى، فقد تمّ إهمال المشاريع التصنيعية الكبرى وإعطاء الأولية للزراعة التصديرية وملحقاتها الصناعية، وهو ما أدى إلى نشوء برجوازية زراعية قوية. وكان قد صدر عام ١٩٦٣ مرسوم ملكي استحوذت الدولة بموجبه على ٢٥٠ ألف هكتار وضعتها بتصرف المالكين الكبار الذين بلغ عددهم في ١٩٥٠ حوالى ٥٠٠ ألف يمتلكون أربعة ملايين هكتار، كما أرجعت كل الأراضي التي كانت قد صودرت بعد الاستقلال إلى أصحابها من الأعيان[٦٤].

قصدنا من وصف بنية توزيع الأراضي في عدد من البلدان العربية أن ندلّل على أهمية عامل ملكية الأرض في عملية تكوّن البنية الطبقية في المجتمع الغربي بين منتصف القرن التاسع عشر والنصف الثاني من القرن العشرين. وقد أفرزت هذه البنية

---

(٦١) محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٧٦ ـ ٧٨.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٦٧ ـ ٧٠.

(٦٣) Yusif A. Sayigh, *The Economics of the Arab World: Development since 1945* (London: Croom Helm, 1977), p. 487.

(٦٤) الهرماسي، المصدر نفسه، ص ٨١ ـ ٨٢.

مجتمعاً طبقياً هرمياً يتألف في الأساس من طبقة كبار الملاكين، وهم قلة ضئيلة تحتل رأس الهرم، وطبقة وسطى صغيرة الحجم نسبياً تحتل وسط الهرم، وطبقة الفلاحين الصغار الذين يملكون قلة من الأرض ويؤلفون مع الفلاحين الذين لا يملكون أية أرض ويعملون لغيرهم أسفل الهرم الطبقي.

ويهمنا هنا أن نلفت النظر إلى أمرين هما بغاية الخطورة من حيث عملية التكوّن الطبقي وهما: **أولاً**، ان طبقة كبار الملاكين كانت تسيطر على النظام السياسي وتتمتّع بالوجاهة والمكانة الاجتماعية بالإضافة إلى حيازة الأرض الزراعية أو بفعلها. **ثانياً**، إن حيازة الأراضي الزراعية أساس متغيّر للتمييز، وبخاصة في البلدان الزراعية، ومنذ منتصف القرن التاسع عشر بعد أن كانت حيازة الأرض بيد الدولة أو الحاكم. واحتفظت بأهميتها وإن تدنت بعض الشيء في المجتمعات التجارية، وبخاصة بعد منتصف القرن العشرين، بفعل إلغاء الإقطاع والإصلاح الزراعي في عدد من البلدان العربية، ونتيجة لاكتشاف النفط وبروز أهمية رأس المال في التكوّن الطبقي.

٢ ـ ملكية رأس المال

شكّلت ملكية رأس المال (خاصة في قطاعات التجارة والبناء والخدمات والسياحة والصناعات الخفيفة) العامل الثاني بين العوامل الأهم في تكوّن الطبقات وتصنيفاتها وطبيعة العلاقات في ما بينها في المجتمع العربي التقليدي والحديث. لقد أسهم هذا العامل بشكل خاص في نشوء الطبقات البرجوازية، القديمة منها والجديدة، في مختلف المدن العربية. ومما عزّز من أهمية رأس المال ارتباطه بالنظام الرأسمالي العالمي منذ منتصف القرن التاسع عشر على الأقل، وارتكازه قبل ذلك على التجارة البعيدة المدى بين القارات الثلاث، وتزايد أهميته منذ الخمسينيات في تبلور التكون والوعي الطبقيين.

ومن حيث نشوء الرأسمالية والطبقة البرجوازية يؤكد خضر زكريا في محاولة لتحديد البرجوازية في المجتمع السوري أنها تنشأ «عندما توجد طبقة برجوازية بالمعنى الدقيق: أي أناس يمارسون توظيف الرساميل ويتعاملون فقط مع العمل المأجور ويحصلون على الربح أو فائض القيمة». ويضيف اننا «نميز بين طبقة وأخرى بالمكان الذي تشغله في نظام الإنتاج المحدد تاريخياً»[٦٥]. ولكنه يعترف من ناحية أخرى بأنه من الصعب تحديد الطبقة البرجوازية في سورية تحديداً دقيقاً لأنها ظلت متداخلة مع طبقة الإقطاعيين، كما يصعب وضع حدود دقيقة بين صغار رجال الأعمال ومتوسطيهم. لذلك يستنتج «أن البرجوازية الوطنية في سورية ليست طبقة متماسكة

---

(٦٥) زكريا، **خصائص التركيب الاجتماعي في سورية**، ص ١٣ ـ ١٤.

محددة المعالم. . . ، بل هي مؤلفة من فئات ومجموعات متعددة تمارس صنوفاً مختلفة من النشاط الاقتصادي وتتفاوت تفاوتاً كبيراً في حجم أعمالها ودخلها. . ولذا نستطيع أن نقول إنه لم تكن للبرجوازية السورية مصلحة طبقية واحدة محددة»(٦٦).

وفي شرحه لهذه الظاهرة المعقدة يقول إن الطبقة البرجوازية تتميز «بملكية رأس المال (الصناعي، أو التجاري أو العقاري أو المالي) وباستغلالها العمل المأجور». إنما «يمكن تقسيم البرجوازية إلى شرائح بحسب نوع النشاط الاقتصادي الذي تمارسه، كالبرجوازية الصناعية، والبرجوازية التجارية، والبرجوازية المالية. . . الخ، كما يمكن تقسيمها إلى برجوازية كبرى وبرجوازية متوسطة. . . بحسب حجم رأس المال الموظف [وهنا يوضح أن البرجوازية الصغيرة هي طبقة أخرى متميزة تماماً من البرجوازية إذ تشغل مركز الوسط بين البرجوازية والبروليتاريا]»(٦٧). كذلك يقول إنه يمكن تقسيم البرجوازية إلى برجوازية وطنية وبرجوازية كمبرادورية، آخذاً بالاعتبار «مدى ارتباط مصالح هذه البرجوازية مع مصالح الرأسمال الأجنبي أو تناقضها معها. . . : هل تناضل بحزم ضد السيطرة الأجنبية بكل أشكالها. . فتكون وطنية، أم تتعاون مع الرأسمال الأجنبي، وتسهل له عملية السيطرة، وتشاركه في استغلال شعوب بلدانها فتكون كمبرادورية تابعة؟»(٦٨).

وفي ما يختص بظروف نشوء العلاقات الرأسمالية، يقول زكريا إنها «بدأت بالتكون والنمو في سورية في فترة الانتداب. . وفرضت من الأعلى لتسهيل استثمار ثروات البلاد من قبل الاحتكارات الأجنبية»، ويضيف «كان الإنتاج الوطني في المدن السورية حرفياً بالدرجة الأولى، غير أن المنتجين الصغار والمؤسسات الصناعية الحرفية لم تستطع أن تقاوم المنافسة الأجنبية وسارت في طريق الإفلاس»، فقد «أدى تدفق البضائع الأجنبية إلى سورية إلى إفلاس المنتجين الصغار وإلى زيادة البطالة»(٦٩).

ومما زاد من تعقيدات الأمور تداخل البرجوازية السورية مع طبقة الإقطاعيين، فـ «إن ملاك الأراضي الكبار الذين يملكون وسائل الإنتاج الأساسية هم الذين تمكنوا من توفير بعض رؤوس الأموال وتوظيفها في التجارة والصناعة، فأصبحوا يمارسون نوعين من الاستغلال: الاستغلال الرأسمالي والاستغلال الإقطاعي»، و«الغالبية العظمى من الرأسماليين السوريين. . . ظلوا على علاقة وثيقة بأشكال الاستثمار

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٦٥.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

الإقطاعي وشبه الإقطاعي، بل كانوا هم أنفسهم إقطاعيين إلى حد كبير»[٧٠].

ونشأت البرجوازية المصرية على أساس تملك الأرض الزراعية كما أظهرنا سابقاً، ولكنها استخدمت الفائض من ريع الأرض في الاستثمارات المصرفية والصناعية. وكانت السنوات الأخيرة من حكم محمد علي، كما يبين طاهر عبد الحكيم، قد شهدت نمواً ملحوظاً في اقتصاد السوق القائم على التبادل السلعي ـ النقدي، وكان تصدير القطن قد ربط مصر بسوق الرأسمال العالمي، وشكّل أساساً لصناعات محلية مثل عصر الزيوت وصناعة الصابون، وزاد من تعداد سكان المدن، ومهّد لإنشاء فروع للبنوك العالمية الكبرى في مصر، فلعب رأس المال الأجنبي دوراً مهماً. وأقيمت مصانع للغزل والنسيج وبعض الصناعات اليدوية الدقيقة، فترتب على ذلك زيادة نسبة المشتغلين بالصناعة. ثم تمّ إنشاء بنك مصر الوطني في مطلع القرن في محاولة لإحلال المصري مكان الأجنبي في التجارة والصناعة، ولكن ذلك جاء لإخفاء الطابع الاستعماري لرؤوس الأموال الأجنبية، فحتى عام ١٩٣٣ بلغ نصيب الأجانب من رأس المال في الاستثمارات المسجلة ٩١ بالمائة[٧١].

كذلك يقول محمود عبد الفضيل إن نشأة الطبقة الرأسمالية المصرية هي أيضاً «ذات أصول زراعية وإقطاعية واضحة»، ولكنه يتوصل إلى نتيجة مختلفة عن تلك التي توصل إليها خضر زكريا بشأن أصول الرأسمالية السورية، إذ يعتبر، مستعيناً بدراسات سمير أمين، أنه في حالة سوريا «كانت النشأة التاريخية للفئة الرأسمالية السورية مرتبطة أساساً بالتجارة والنشاط التجاري في المناطق الحضرية والمدن الكبرى (دمشق وحلب)، ثم انتقلت بعد ذلك للأنشطة الزراعية»[٧٢]. وقد يكون الاختلاف ناتجاً من أن زكريا كان يتكلم على فترة الانتداب الفرنسي بينما كان عبد الفضيل يتكلم حول المراحل التاريخية السابقة لذلك.

وفي ما يتعلق ببلدان عربية أخرى، يشير محمود عبد الفضيل، مستعيناً بدراسة بالفرنسية لعزام محجوب وحمود بن رمضان حول التحولات الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع التونسي إلى تمركز «الفئات الرأسمالية في قطاعات التجارة، والسياحة، والبناء والتشييد، والصناعات الخفيفة. وقد تم تقدير عدد هذه الفئات في تونس عند بداية الثمانينيات بنحو عشرة آلاف رأسمالي من أصحاب المنشآت ذات الطبيعة الرأسمالية»[٧٣]. ومهما كان، يرى عبد الفضيل أن خصوصية التطور التاريخي للرأسمالية العربية هي أنها نشأت واستمرت «في مجال النشاط التجاري... والخدمات

---

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٧١) عبد الحكيم، **الشخصية الوطنية المصرية**، ص ٣٦، ١٣٩ و١٨١.

(٧٢) عبد الفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥**، ص ١٣٧.

(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

دون اقتحام عمليات التصنيع على نحو يذكّر بمقاييس التطور الرأسمالي الغربي»، وقد لعب رأس المال الأجنبي دوراً تاريخياً مهماً، فتهيأت «الظروف الموضوعية لنشأة جناح مهم من أجنحة الرأسمالية العربية، المعروفة بجناح «البرجوازية الكمبرادورية»» التي ازدهرت وبخاصة في لبنان، كما يتجلّى من خلال اختراق رأس المال المصرفي والمالي الدولي[٧٤].

كذلك يشير عبد الفضيل لتعبير حبيب المالكي «برجوازية الصفقات» في حديثه عن تطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في المغرب، وإلى ما أسماه محمد الرميحي «البرجوازية السمسارة» في وصفه للبرجوازية الخليجية التي «تعيش على أعمال الوكالة والسمسرة والعمولات بالدرجة الأولى»، وإلى ما أطلق عليه عصام الخفاجي شريحة «رأسمالية المقاولات» في أوساط الرأسمالية العراقية[٧٥]. ثم هناك إضافة إلى مختلف هذه المصطلحات، التي تشير إلى جوانب أو شرائح محددة في وصف البرجوازية العربية، تعبير آخر كثر استعماله في العقود الأخيرة، وهو تعبير «برجوازية الدولة» الذي يشير إلى توسع القطاع العام وتعاظم سيطرة الدولة والطبقة الحاكمة على الحياة الاقتصادية في البلدان العربية كافة منذ الخمسينيات وحتى الوقت الحاضر.

وقد أجرى اسماعيل صبري عبد الله مقارنة بين رأسمالية الغرب أو المركز ورأسمالية التخوم، ومنها العربية، بقوله إن الأولى بنت قوتها الاقتصادية «ثم اعتمدت عليها في الاستيلاء على سلطة الدولة، أما في التخوم فإن الرأسمالية تستولي على سلطة الدولة أولاً، ثم تستخدمها في بناء قوتها الاقتصادية»[٧٦].

وإذا ما عدنا إلى مسألة الاختلاف في أصول الطبقة البرجوازية السورية وما إذا كانت نشأتها مرتبطة أساساً بالتجارة أو الزراعة، نورد قول وجيه كوثراني: ان كبار الوجهاء من الأسر الغنية التي كانت تشتغل بالتجارة والزراعة وبالفائض هم من التجار. وقد أورد قولاً لمحمد كرد علي في كتابه **خطط الشام**[٧٧]، مفاده أن «معظم التجارة العربية في الشام» كانت قد أصبحت «تجري تحت اسم أوروبي»[٧٨].

كذلك قال كوثراني ان النصارى استفادوا من الامتيازات الأجنبية التي قبلتها الدولة العثمانية، و«ان الموافقة على الامتيازات الأجنبية فتحت المرافئ التركية لتجار

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ١٤٠ ـ ١٤١.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٥.

(٧٦) اسماعيل صبري عبد الله، «التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهل،» **المستقبل العربي**، السنة ٩، العدد ٩٠ (آب/أغسطس ١٩٨٦).

(٧٧) محمد كرد علي، **خطط الشام**، ج ٤، ص ٢٤٧.

(٧٨) وجيه كوثراني، **بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين: قراءة في الوثائق**، التاريخ الاجتماعي للوطن العربي (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠)، ص ٥٤.

أوروبا فأخذوا يصدرون إليها الكميات الهائلة من المصنوعات على اختلاف أنواعها، ويستوردون منها كميات كبيرة من المواد الأولية. وكان أكثر الناس فائدة من هذه الحركة نصارى البلاد»[٧٩]. ويستعين كوثراني للتدليل على الشيء ذاته بدراسة فيليب خوري التي كان قد قدمها في المؤتمر الدولي الثاني لتاريخ بلاد الشام، وذلك في جامعة دمشق، عام ١٩٧٨، وهي بعنوان «طبيعة السلطة السياسية وتوزيعها في دمشق» (١٨٦٠ ـ ١٩٠٨)، حيث قال إن زعماء الأقليات استطاعوا «أن يستخدموا مراكزهم في الإدارة المحلية وصلاتهم مع أوروبا بإقامة قاعدة متينة للثروة والنفوذ. وقد تأكدت سلطتهم الفعالة بعد أن أصبحوا الطبقة التجارية السائدة في دمشق. فقد لعبوا بوصفهم من التجار دوراً أساسياً في امتصاص اقتصاد الولاية تدريجياً إلى داخل اقتصاد أوروبا»[٨٠].

أما بخصوص أبناء أقوى العائلات الدمشقية المسلمة مالكة الأراضي آنذاك (ومنها العظم، والعابد، واليوسف، ومردم بك، والقوتلي، والبارودي، وسكر، والمهايني وغيرهم) فقد حققوا صعودهم السياسي والاقتصادي عن طريق خدمة السلطة المركزية وعن طريق إقامة أشكال من التحالفات مع العائلات وتكوين شبكة من الأتباع في الأحياء والقرى. وفي مطلع القرن العشرين أصبحت القرى «أملاكاً» لبعض أسر المدينة، مما أدخل الفلاحين في شبكة علاقات التبعية، ومما عزّز من استمرار هذه التبعية تراكم الديون على الفلاح والحماية من عسف رجال الحكومة ومن تعديات البدو[٨١].

ومهما كان الحال، فإن طبقة صغيرة كانت، ولا تزال، تسيطر على ثروات البلاد بالتحالف مع الشرائح والفئات الحاكمة حتى ليصعب الفصل في ما بينها، فتكاد أن تشكّل طبقة أو عائلة واحدة حاكمة. ما يمكن قوله بدقة ان البرجوازية القديمة، وهي التي تشكلت من كبار مالكي الأرض والرأسماليين في التجارة والصناعة والمال، تمكّنت تاريخياً من السيطرة على الحكم ومصادر الثروة معاً. وحين نقول بالتداخل بين كبار الإقطاعيين والرأسماليين، يكون من المفيد أن نعرف إن كانت نشأة البرجوازية تعود في الأساس إلى ملكية الأراضي الزراعية أو للتجارة الحضرية. ولكن ما هو أكثر فائدة على صعيد عملي أن نعرف أن هذا التحالف كان قد تمّ ولا تزال آثار هيمنته قائمة حتى الوقت الحاضر بشكل أو بآخر. من هنا، أن الحاكم ـ الرأسمالي ـ الإقطاعي كان واحداً ثالوثاً مثلثاً على الأقل حتى منتصف القرن، ومن جاء بعده، طمح لأن يحل محله معتمداً مصادر أخرى من الشرعية وإن أبقى على علاقات

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٥ ـ ٥٦.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٨ ـ ٦١.

الاستزلام والمحسوبية في شبكات من العلاقات الراسخة.

وقد أسهم اندماج الوطن العربي تدريجياً في النظام العالمي في تعزيز قيام طبقة برجوازية جديدة من مدراء الأعمال والتقنيين والبيروقراطيين والمهنيين المتخصصين وغيرهم ممن يشرفون على وسائل الإنتاج والعاملين من دون أن يكونوا المالكين لها. وقد كانت هذه الطبقة ضعيفة حتى الخمسينيات، فعملت في ظل الاستعمار ومالكي الأرض الكبار الإقطاعيين وكبار الرأسماليين. ومنذ البدء أظهرت هذه الطبقة الجديدة ميلاً واضحاً للتحديث السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، غير أن النظام الذي أسهم في نشوء هذه الطبقة حدّ في الوقت ذاته من توسعها ومنع عليها المشاركة في الثروات والمناصب السياسية سوى في إطار محدود.

وكما اصطدمت هذه الطبقة تدريجياً بالطبقة البرجوازية القديمة، وجدت نفسها تصطدم بمرور الوقت بالامبريالية، فتحوّلت إلى برجوازية وطنية. ولأن شرائح هذه الطبقة الجديدة كانت أكثر ميلاً للتحديث والإصلاح والالتزام الوطني، عمدت إلى تأسيس الأحزاب السياسية وغيرها من الحركات والمنظمات والعمل من ضمنها، فبدأت تتحوّل منذ الثلاثينيات من طبقة في ذاتها (class-in-itself) إلى طبقة لذاتها (class-for-itself). وقد تمكّنت، مسلحة بهذا الوعي وبمنظماتها وجبهاتها وأحزابها وتجمعاتها، من الوصول إلى الحكم في عدد من البلدان العربية، عن طريق الانقلابات العسكرية في سوريا ومصر والعراق والجزائر وغيرها.

ولا بد لنا أخيراً من أن ننظر في ظاهرة النفط وتأثيراتها مرة أخرى. لقد نشأت في بلدان الجزيرة العربية والخليج المنتجة للنفط أوضاع جديدة كان من أهم ظواهرها حدوث انقلاب في النظام الاقتصادي، الذي يقوم على التجارة البعيدة المدى والنشاطات الأولوية كالرعي وتربية الإبل والمواشي والغوص بحثاً عن اللؤلؤ، إلى نظام اقتصادي مرتبط ارتباطاً وثيقاً وتابعاً للسوق العالمي، ومتمركزاً حول تصدير النفط واستيراد المواد والسلع الاستهلاكية. قال محمد الرميحي ان الانقلاب النفطي وفّر للدولة فوائض مالية وضعت في الأساس في أيدي الحكام الذين تولوا صرفها نيابة عن الشعب، وأدى إلى تركيز التنمية حول الإنفاق غير المنتج في معظمه، وحوّل الطبقة التجارية «من الغنى النسبي السابق إلى الغنى المطلق نتيجة لاحتكارها لتجارة الاستيراد» فأصبح «لديها قوة مالية تراكمية» مما ساعدها «على ربط أسواق المنطقة بالمصنوعات الغربية واليابانية»[٨٢].

ويقول خلدون النقيب ان عصر النفط بدأ في الخليج والجزيرة العربية في

---

(٨٢) محمد غانم الرميحي، **معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة** (الكويت: دار السياسة، ١٩٧٧)، ص ١٦ ـ ١٨.

الثلاثينيات، وخلال عقدين بعد ذلك بدأت تتوضّح معالم الدولة الريعية نتيجة الزيادة الكبيرة في الدخل بشكل ضرائب ريعية تحصل عليها الأسر الحاكمة من شركات النفط، وهو «ريع خارجي غير مكتسب ولم يتولد من العمليات الإنتاجية للاقتصاد الوطني. ويتبع ذلك منطقياً أن الدولة التي تعيش أو تعتمد في معاشها على الريع الخارجي هي دولة ريعية»، ونتج من ذلك أن أسهمت التعويضات العامة في «خلق أوليغاركية مالية عقارية طائلة الثراء»، وفي «تحويل قطاع الاستيراد والتصدير إلى أكثر قطاعات الاقتصاد دينامية»، وكان المستفيد الأعظم منها «أفراد الأسر الحاكمة والعائلات التجارية الكبيرة، التي كانت تملك مساحات واسعة من الأراضي العقارية»، فنشأ انطباع «بالرفاه والازدهار الاقتصادي، من دون أن يحدث أي توسع في القاعدة الإنتاجية للاقتصاد عن طريق التصنيع والتنويع في مصادر الدخل. وهذه هي الصفة العامة لاقتصاد الدول الريعية»[٨٣].

ويتناول محمود عبد الفضيل الظاهرة النفطية وتأثيراتها على البنية الطبقية والتشكيلة الاجتماعية في الوطن العربي بكثير من التفصيل. ويبين التحولات التي يقف عندها تكوّن شريحة رأسمالية عليا برجوازية قوامها المصدرون والمستوردون والمقاولون والمضاربون العقاريون، وكبار المسؤولين الذين يتقاضون عمولات مقابل تسهيل إتمام الصفقات. ويصف هؤلاء بأنهم أقرب ما يكون إلى طبقة «رأسمالية وسيطة وسمسارية» لكونهم يتوسطون بين الدولة والشركات الأجنبية الاخطبوطية ويتمتعون بأوضاع احتكارية من خلال علاقاتهم هذه، وبين العوائد النفطية التي تعرّض لها هجرة العمالة، مما كان له آثاره البالغة على الحراك الاجتماعي (وبخاصة بعد عام ١٩٧٤) في البلدان غير النفطية كمصر واليمن والأردن ولبنان والسودان وبين الفلسطينيين، وهو ما أسهم بكسر الحواجز الجامدة التي تفصل بين الطبقات الاجتماعية. ومن تأثيرات هجرة العمالة بروز الفئات المُرسْملة التي قامت بتوظيف فوائضها الادخارية بعد عودتها إلى بلدانها المصدِّرة للعمالة[٨٤].

وقد نتج من الظاهرة النفطية تأزم في العلاقات بين الطبقة البرجوازية القديمة والجديدة ـ كما سنرى في ما بعد ـ وتطوّر التأزم في بعض الحالات إلى مواجهة سافرة انتهت بسيطرة الطبقة الجديدة في العراق والجزائر، بينما ظلّ مستتراً في بعض البلدان الأخرى، إذ تمكنت الطبقة القديمة من الاحتفاظ بسيطرتها في مجتمعات الخليج

---

(٨٣) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١١٩ ـ ١٢٤.

(٨٤) عبد الفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥**، ص ١٦٣ ـ ١٨٥.

والجزيرة العربية. وتسهم في عملية التحوّل هذه هجرة عناصر الطبقة البرجوازية الجديدة المهنية من البلدان العربية غير المنتجة للنفط إلى البلدان النفطية. ومما ساعد في تزايد عدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي نشوء طموحات جديدة باحتمالات تحسين الأحوال المعيشية بأسرع وقت ممكن، وباللجوء إلى مختلف الوسائل شرعية كانت أو غير شرعية.

في ضوء كل هذه التحولات، نستنتج أن ملكية رأس المال أصبحت تشكّل عاملاً مهماً ليس فقط في تكوّن الطبقات البرجوازية، بل أيضاً في حدة العلاقة بين شرائحها وبينها وبين الطبقات الأخرى، القديمة منها والجديدة. وقد بدأت تظهر بوادر الانقسامات باتجاه تبلور الاستقطاب، خاصة منذ السبعينيات وبعد أن بدأت ملكية الرأسمال تضاهي ملكية الأراضي الزراعية أهمية في تكوّن الطبقات المتصل بمردودات النفط وتوسّع الاستيراد وانتشار التعليم والهجرة.

٣ ـ النسَب والمكانة الاجتماعية

إن العرب، وخاصة في المجتمعات القبلية، من أكثر شعوب العالم إحساساً بمكانتهم الاجتماعية وتعلقاً بانتماءاتهم القرابية. سنصف هذه الظواهر في حينها وسياقها، وخاصة حين نتناول العلاقات بين العائلة والطبقة الاجتماعية وبينها وبين الدين والسياسة. يكفي أن نقول هنا ان الأفراد والجماعات يرثون انتماءاتهم الطبقية في العائلة، مما يجعل الحراك الاجتماعي من طبقة إلى طبقة أو حتى من شريحة إلى أخرى أمراً بغاية الصعوبة. وقد تظل نتائج هذا الإرث تفعل في حياتهم على رغم ما يحدث من حراك اجتماعي، أكان إلى أسفل السلم الطبقي أو إلى درجات أعلى. وبسبب هذه الصعوبة، نجد أن الحراك الاجتماعي يكون حين يتمّ على الأغلب بين شريحة وأخرى ضمن الطبقة الواحدة أكثر منه انتقالاً من طبقة رئيسية إلى طبقة مختلفة.

ولما كان نظام الإرث في الحالات العادية يؤمّن انتقال الثروة ضمن العائلات الثرية، ولما كانت هذه العائلات أكثر قدرة من غيرها على تنشئة أبنائها وبناتها وتهيئتهم لمواجهة ظروف الحياة، فإنها نادراً ما تخسر مواقعها ومكانتها ما لم تحدث انقلابات وثورات تطيح النظام السائد. وفي مثل هذا النظام السائد، كذلك، كثيراً ما تورث العائلات الفقيرة أبناءها وبناتها الفقر وتدفعهم للعمل في الطفولة، فيحرمون من فرص التعليم والتنشئة الضرورية لتنمية مواهبهم وإمكانياتهم، فلا يتمكنون من المنافسة للحصول على المناصب والمغانم والحقوق المرتبطة بها. من هنا عدم تساوي الفرص بين الطبقات المختلفة، وبالتالي عدم صحة المقولة التي تؤكد أن الفروق الطبقية تعود لفروق في المواهب الطبيعية.

وكان أن تكوّنت في التاريخ الاجتماعي العربي وتثبّتت تقليدياً فكرة النَسَب وما

يرافقها من افتخار بالعراقة والأصالة والوجاهة من ناحية، ومن تعالٍ على الطبقات التي هي دونها مقاماً من ناحية ثانية. وبذلك تنتقل قيم الوجاهة من جيل إلى آخر تماماً كالموروثات المادية والمعنوية الأخرى. وقد تعود نزعة الافتخار بالنسب والعراقة والأصول والشرف والوجاهة والنفوذ العائلي إلى أسباب مادية (ملكية الأرض والثروة المالية والمقتنيات الزائدة على ضروريات الحياة)، ولكن النسب الشريف بدوره وبحد ذاته قد يشكل سبباً في حصول العائلة على الثروة والنفوذ، كما قد حصل بالنسبة لبعض عائلات السادة التي ادعت أنها تتحدر من «أهل البيت»، على صعيد الشعب كما على صعيد الطبقات الحاكمة. بكلام آخر، قد يكون النسب الشريف نتيجة للملكية المادية، وهذا هو الأغلب، وقد يكون سبباً للحصول على الثروة والجاه، وهذا ما يحصل في بعض الحالات، وقد يكون نتيجة وسبباً في آن معاً.

تقليدياً كان للنسب أهمية خاصة في التصنيفات الطبقية في المجتمع العربي. من ذلك أن عائلات قريش الكبرى كانت تتشكّل من طبقة التجار، وهو ما يفسر بعض جوانب سيطرتها اقتصادياً وسياسياً ودينياً قبل الإسلام وبعده. إلا أن الانتساب لقريش ولأهل البيت بالذات جلب معه في ما بعد ثروات طائلة عن طريق المخصّصات وامتلاك الأراضي واحتلال مواقع القوة والنفوذ في السلطة السياسية والاجتماعية، فنشأت، أو بالأحرى، تبلورت طبقات ارستقراطية تقوم على الملكية والسلطة أو القوة والنسب الرفيع معاً.

وسيتبين لنا في فصل لاحق، حيث نحلّل الدين الشعبي في سياقه الاجتماعي، أن هناك أيضاً عائلات من ورثة الأولياء الصالحين ادعت لنفسها ليس النسب فحسب بل القدرة على منح المؤمنين والمؤمنات البركة، مقابل نذور وأعطيات وتبرعات كثيراً ما يتقدم بها الفقراء فيزداد الأغنياء غنى والفقراء فقراً. وكما ورثت بعض العائلات مكانتها الدينية التي تعود عليها بالنعم والنفوذ، كذلك ورثت بعض العائلات نفوذها السياسي فتمسكت برموز هذا النفوذ، كما يظهر من تمسكها بالألقاب التي انتقلت في العائلة من جيل إلى جيل لعهود وقرون، ومن هذه الرموز الواسعة الانتشار في الثقافة السياسية التقليدية ألقاب الأمير، والسيد، والشيخ، والبك، والأفندي، والباشا، والآغا... الخ.

من ناحية ثانية، يمكن الدارس المتعمّق أن يبرهن على أن العرب شدّدوا أيضاً على قيم المؤهلات الفردية المكتسبة فيكثر ترداد القول:

لا تقل أصلي وفصلي أبداً إنما أصل الفتى ما قد حصل

ويكون من السهل على الباحث أن يقدّم أمثلة حسية على أن بعض العائلات تمكّنت فعلاً من تحسين أحوالها ومن الارتقاء إلى مناصب مهمة في مختلف المجالات.

كذلك قد يثبت أن بعض «البيوتات الكبرى» خسرت فعلاً ثرواتها ونفوذها وحتى مكانتها الاجتماعية. على رغم هذه الحقائق، لقد ظلّ للنسب أهمية خاصة لا يمكن إنكارها في التقسيم الطبقي في المجتمع العربي القديم، ولا تزال آثاره قائمة في المجتمع المعاصر، وبخاصة في أوساط الجماعات التقليدية الدينية والقبلية. وسنقدم أمثلة حسية على ذلك حين نقوم بتصنيف الطبقات على أسس التمايز التي نحن في صددها.

ومع أن النظام التقليدي كان، وما زال، في بعض الأوساط يعطي أهمية خاصة للانتساب العائلي والقبلي، كما يبدو ذلك في حال طبقة السادة والأشراف، إلا أن هذا النسب يتخذ أهمية أكبر حين يقترن بملكية الأراضي ورأس المال والنفوذ في السلطة. يستنتج حنا بطاطو في دراسته للمجتمع العراقي قبل ثورة ١٩٥٨ أن السادة كانوا يتفاوتون في المكانة، فالسيد العالم كان أكثر وجاهة من السيد غير العالم، والسيد الغني أكثر مكانة من السيد الفقير أو الذي كان غنياً ثم افتقر. كذلك نجد أن نظرة الناس إلى السادة تغيّرت مع انتشار العلم والانفتاح على الحياة الحديثة وبسبب التحول في البنى الاقتصادية. ومع هذا، قد يمكن القول إن النسب لم يكن مجرد نتيجة للوضع الاقتصادي، فقد كان هو سبباً في ظروف تاريخية معينة في الحصول على ملكية الأرض والثروة. وهناك أدلة على أن بعض السادة وشيوخ القبائل لعبوا دوراً مهماً في المجالات الاجتماعية والاقتصادية نتيجة لِـ «النسب الرفيع»، وعلى أساسه أقاموا شرعيتهم. لذلك يمكن القول إن بعض كبار الملاكين والتجار والسياسيين ادعوا الانتساب إلى شخصيات تاريخية، ومنها الانتساب لأهل البيت، في سبيل تعزيز مواقعهم. وقد قبل الكثير من الناس مثل هذا الادعاء عن اقتناع أو صاغرين.

٤ ـ مدى استقلالية المنصب وموقع القوة: المالك، المدير، المشرف، المأجور، الخادم

اعتاد عدد من الباحثين العرب، وخاصة ممن تأثروا بمدرسة التراتبية الشرائحية (Stratification) في علم الاجتماع الأمريكي، اعتماد الدخل المالي والوظيفة ودرجة التعليم في قياس الطبقات وتصنيفها. وأكثر ما يفوت مثل هذه الدراسات ليس فقط أسس التمايز الثلاثة التي سبق الحديث عنها، بل الاهتمام باستقلالية المنصب وعلاقات القوة في بنية العمل. لذلك ضيّعوا على أنفسهم فرصة التعرف إلى سيكولوجية الناس في المجتمع العربي، إذا إنهم كثيراً ما يصنّفون بعضهم البعض من حيث الموقع في بنية العمل وعلاقات القوة أو مدى استقلالية المنصب الذي يشغله الأفراد والجماعات. لذلك نسأل هنا: هل يعمل الفرد لحسابه الخاص أم لحساب غيره؟ هل هو خادم أو مخدوم أو مأجور؟ هل هو سيد عمله أم هو مسود فيه؟ هل هو مالك ولديه من

يعملون تحت إمرته، أم هو موظف أو صانع أو أجير؟ هل المالك مالك فحسب أم هو مشرف ومشترك في العمل في آن معاً؟ وهل المشرف مشرف فحسب *لقاء راتب، أي غير مالك؟*

على أساس هذه الأسئلة وغيرها نجد أن هناك المالك فحسب، والمالك المشرف مباشرة على أملاكه، والمشرف الموظف فحسب (مدراء، مناظرون)، والشخص الذي يعمل لحسابه، والشخص الذي لديه موظفون تابعون له وأدنى مرتبة، والموظف الآمر والمأمور معاً، وصاحب العمل الذي يعمل مع مستخدميه، والمأجور الذي يتلقى راتباً، والمأجور المسخَّر، وغير ذلك بحسب الموقع والملكية والسيطرة في بنية علاقات القوة وليس مستوى الدخل أو نوع الوظيفة فحسب. ما نتحدث عنه، إذن، هو الملكية والسيطرة والموقع في شبكة علاقات القوة.

بقدر ما يعمل الشخص لغيره وتحت إشراف الآخرين وبقدر ما يتلقى الأوامر ويكون عليه أن ينفّذها من دون المشاركة في صنع القرار، بقدر ما تتضح مكانته. إن الخياط الذي يعمل لحسابه الخاص يحتلّ موقعاً ومكانة أرفع من الخياط الذي يعمل لغيره إذا ما تساوت الظروف الأخرى. وقد يكون ذلك أحياناً بصرف النظر عن المهارة وحتى المردود المالي. كذلك، يعتبر الخياط الذي يستخدم خياطين آخرين ويشرف عليهم أرفع مكانة من الخياط الذي يعمل بمفرده لحسابه الخاص.

إن هذا الاختلاف الشديد التنوع في المواقع والمناصب ونوعية العلاقات يخفّف، كما يقول اريك أولين رايت (Eric Olin Wright)، من الاستقطاب الطبقي بين البرجوازية والبروليتاريا والبرجوازية الصغيرة التي تتوسطهما، كما تقول الماركسية الكلاسيكية. لذلك يتحدث عن ثلاثة مواقع أساسية داخل البنية الطبقية: المواقع الطبقية الأساسية، المواقع المتناقضة داخل نمط الإنتاج، والمواقع المتناقضة بين أنماط الإنتاج.

تتصف المواقع بين الطبقات الأساسية بالاستقطاب، ومثالاً على ذلك، هناك استقطاب تام بين الطبقات البرجوازية والطبقات العمالية في المجتمعات الرأسمالية، فالبرجوازية تملك وتسيطر على وسائل الإنتاج فيكون بإمكانها أن تستغل وأن تتسلط على الطبقات العمالية التي لا تملك سوى قدرتها على بيع عملها لقاء أجر. أما في المواقع المتناقضة داخل نمط الإنتاج فيغيب مثل هذا الاستقطاب التام. مدراء العمل، مثلاً، يتسلطون على العمال ولكنهم يخضعون في الوقت ذاته لتسلط البرجوازية عليهم، وقد يحصلون على بعض حقوق الملكية فيستغلون بالتالي العمال في الوقت الذي يستغلهم أصحاب رأس المال. لذلك هم ينتمون بهذا المعنى إلى طبقتين، فهم عمال بمعنى أنهم مستغلُّون ومتسلَّط عليهم من قبل أصحاب رأس المال؛ وهم أيضاً رأسماليون بمعنى أنهم يملكون بعض حقوق الملكية ويتسلطون على العمال

ويستغلونهم. أما في ما يتعلق بالمواقع المتناقضة بين أنماط الإنتاج، فهي بين أكثر هذه الحالات تعقيداً، إذ هناك ضمن نمط الإنتاج الرأسمالي أنماط غير رأسمالية. هناك إنتاج سلعة بسيط حيث يملك فيها المنتجون وسائل إنتاجهم ويسيطرون عليها من دون أن يستأجروا عمالاً. وفي بعض المجتمعات هناك أيضاً بقايا نمط الإنتاج الإقطاعي. هذا ما يمكن تسميته تداخل أنماط الإنتاج، مما يزيد من تعقيدات البنية الطبقية وتصنيفاتها(٨٥).

ومما يعطي استقلالية المنصب أهمية خاصة في المجتمع العربي تلك القيم الاجتماعية التي ما زال الكثير من العرب يتمسكون بها، فيفضّلون بموجبها العمل المستقل على تلك الأعمال التي تتطلّب خدمة الآخر. لذلك نجد أن العرب المهاجرين لا يتوانون عن الخدمة بأعمال يرفضونها في مجتمعهم الصغير، لأنها لا تتفق مع قيم الاستقلالية في العمل. ومن الأمثلة على ذلك أن أفراد الجماعات القبلية في اليمن «لا يزالون يرفضون بعض الممارسات الحرفية والمهنية الخاضعة للعلاقات السوقية، حيث يحاول رجال القبائل... الابتعاد بقدر الإمكان عن أعمال السوق، وكذلك تجنب الأخلاقيات والممارسات السوقية، وذلك إرضاء للقيم القبلية والأعراف والتقاليد المتوارثة»(٨٦). من هذا المنطلق، يحدّد فضل أبو غانم المراتب في المجتمع القبلي اليمني «على أساس موقع كل مرتبة في السلم الاجتماعي التقليدي، ووفقاً للدور السياسي والاجتماعي الذي يلعبه الأعضاء داخل كل مرتبة»، فيتوصل إلى أن النظام التراتبي اليمني يتألف من مرتبة مشايخ القبائل، ومرتبة السادة والقضاة والفقهاء، ومرتبة الأعيان والأمناء ورجال القبائل، ومرتبة الفئات الحرفية والمهنية، ومرتبة فئة الأخدام(٨٧).

* * *

إن هذه العوامل الأربعة ـ ملكية الأرض، وملكية رأس المال، والنَسَب، واستقلالية المنصب ومواقع القوة ـ هي التي شكّلت تقليدياً الأسس الرئيسية للتمايز والتكوّن الطبقي في المجتمع العربي مع شيء من الاختلاف بين بلد وآخر. ومع أن هناك عوامل أخرى يجدر الاهتمام بها، ومنها ما يزداد أهمية كالثقافة والدخل والوظيفة والمؤهلات الفردية، إلا أن هذه العوامل الأخيرة هي في رأينا عوامل مساعدة أو

---

(٨٥) Erik Olin Wright [et al.], «The American Class Structure,» *American Sociological Review*, vol. 47, no. 6 (December 1982).

(٨٦) فضل علي أحمد أبو غانم، **البنية القبلية في اليمن بين الاستمرار والتغير** ([صنعاء؟، اليمن]: المؤلف، ١٩٨٥)، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

متفرعة ومرتبطة بالأسس الأربعة التي وصفنها. وبذلك يكون أي تطور في البنية الطبقية متصلاً بتبدل أسس التمايز هذه.

على هذا الأساس، وباعتماد العوامل الأربعة مجتمعة، سنحاول في الجزء اللاحق أن نصنّف الطبقات الاجتماعية في المجتمع العربي المعاصر، مؤكدين في الوقت ذاته عدم تساوي هذه العوامل في الأهمية. فيما كانت ملكية الأرض هي العامل الأهم حتى الخمسينيات من هذا القرن وفي بعض البلدان أكثر من غيرها، يبدو لنا أن رأس المال بدأ يتفوّق على العوامل الأخرى في المجتمعات الحضرية، من حيث تأثيره في التكوّن الطبقي في الزمن الحاضر وأسسه المستقبلية المتوقعة. وفيما تتخذ استقلالية المنصب أبعاداً جديدة في بنية المواقع الطبقية، نجد أن النَسَب بدأ يخسر الكثير من أهميته خارج الجماعات التقليدية.

ثالثاً: تصنيف الطبقات الاجتماعية

باعتماد أسس التمايز الطبقية هذه، يمكننا أن نصنّف الطبقات الاجتماعية في المجتمع العربي المعاصر إلى ثلاث طبقات رئيسية تشمل كل واحدة منها عدداً من الشرائح، وذلك كما يبدو في البيان التالي:

الطبقة	ملكية الأراضي	ملكية رأس المال	النَسَب الرفيع	استقلالية المنصب			
				مشرف لحسابه الخاص	يعمل لحسابه الخاص	مشرف لحساب غيره	يعمل لغيره لقاء أجر
١ ـ البرجوازية (الوجاهة)							
ارستقراطية							
كبار المالكين	كبرى	غالباً	نعم	ربما	لا	لا	لا
كبار الرأسماليين من تجار وصناعيين	غالباً	كبرى	نعم	نعم	لا	لا	لا
شيوخ القبائل	غالباً	غالباً	نعم	سيد قومه	لا	لا	لا
السادة وكبار علماء الدين	غالباً	أحياناً	جداً	سيد قومه	ربما	لا	لا
الأثرياء الجدد	ربما	كبرى	لا	نعم	نعم	لا	لا
٢ ـ الوسطى							
القديمة	متوسطة	متوسطة	لا	نعم	نعم	لا	لا
الجديدة	ربما	متوسطة	لا	غالباً	ربما	غالباً	غالباً
٣ ـ الكادحة							
الفلاحون	ربما صغرى	لا	لا	لا	لا	لا	نعم
العمال	لا	لا	لا	لا	لا	لا	نعم
الخدم والمساكين	لا	لا	منبوذ	لا	لا	لا	كلياً

كما يبدو من هذا البيان، نحاول أن نحدّد الطبقة الاجتماعية في واقعها العربي بثلاثة عناصر أساسية متداخلة هي: **أولاً**، مواقع الأفراد والعائلات والجماعات في بنية الإنتاج الاقتصادي، أي من حيث ملكيتها لوسائل الإنتاج وسيطرتها عليها. **ثانياً**، عدم المساواة أو مدى التفاوت في ملكية الأراضي والثروة الوطنية، وبالتالي في المكانة الاجتماعية والنفوذ والجاه. **ثالثاً**، التناقضات في المصالح على صعيد العلاقات الاجتماعية من حيث هي علاقات استغلال وتحكّم واستقلالية. ومما تجدر الإشارة إليه أن مفهوم استقلالية المنصب يتضمن بين عناصره الأساسية موقع الأفراد والعائلات والجماعات في السلطة أو الحكم، خاصة حين تملك الدولة وسائل الإنتاج، كما كان شأنها سابقاً بتملك الأراضي، أو كما تهيمن في الوقت الحاضر على قطاع عام واسع.

في ضوء هذا التعريف وبحسب أسس التمايز الطبقي الأربعة التي وصفناها أعلاه والتي تظهر في الرسم البياني المرفق، يمكننا أن نميّز بين ثلاث طبقات رئيسية كما تشكّلت في المجتمع العربي خلال القرن ونصف القرن الأخير. وتتألف كل طبقة من هذه الطبقات الرئيسية من شرائح تتفاوت في مواقعها وملكيتها ومصادر ثرواتها ومكانتها ومستوى وعيها الطبقي، وهي: طبقة البرجوازية الكبرى أو ما يشار إليه في الثقافة العربية بمحتلّي مراكز الوجاهة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية (وكان يشار إليها سابقاً بالخاصة من ذوات البلد وأعيانه، ولذلك يُنعت بعضها بالعائلات العربية الارستقراطية)، والطبقة الوسطى في شرائحها القديمة والجديدة، وطبقة الكادحين على هامش العيش من فلاحين وعمال وخدم.

١ ـ البرجوازية الكبرى أو الارستقراطية التقليدية من وجهاء البلد وأعيانه

إنها الطبقة التي تحتل أهم المواقع في البنى الاقتصادية والاجتماعية لكونها تملك وسائل الإنتاج ومصادر الثروة وتسيطر عليها، وتنعم بالنفوذ في السلطة السياسية وبالجاه والمكانة في الحياة الاجتماعية، وتمارس الاستغلال والتسلط والقهر في علاقتها بالطبقات الأدنى منها وخاصة الطبقة الكادحة. وبين أهم ما تتسم به هذه العلاقات كونها قائمة على الاستزلام والخلل في نظام تبادل الخدمات، ولذلك توصف بأنها علاقة تابع ـ متبوع. وتتكوّن هذه الطبقة من شرائح عدة شملت تقليدياً شريحة العائلات الارستقراطية من كبار مالكي الأرض الإقطاعيين، وكبار الرأسماليين من التجار والصناعيين (وبينهم الكثير من الإقطاعيين)، وشيوخ القبائل الكبرى، والسادة وكبار علماء الدين، وربما شريحة كبار الأثرياء الجدد في الوقت الحاضر (ومنهم من لهم علاقة وثيقة بالنفط)، وكبار النافذين في السلطة من الإداريين، في القطاع العام، والقادة العسكريين والموظفين الكبار.

وربما كان المجتمع المصري أكثر ما تبلورت فيه الانقسامات الطبقية، ومما ساعد

على ظهورها للعيان نسبية تجانس الشعب المصري من حيث الخلفية العرقية وقيام الدولة المركزية، كما أظهرنا في القسم الأول من هذا الكتاب. ذهب جمال حمدان إلى أن المجتمع المصري التقليدي تكوّن في عناصره الأولية من ملكية أوتوقراطية طاغية تركّزت على أعمدة ثلاثة: لاندوقراطية اقطاعية عارمة (ملاك الأرض)، وثيوقراطية اقطاعية هي الأخرى متورمة (رجال الدين)، وبيروقراطية سياسية منتفعة متضخمة، والكل يقوم على قاعدة عريضة من بروليتاريا فلاحية عاملة. لذلك استخلص جمال حمدان أن المجتمع المصري هذا كان ينقسم تقليدياً إلى «أقلية تملك ولا تعمل وأغلبية تعمل ولا تملك، الذين يملكون والذين لا يملكون... أو بالأحرى الذين يَملكون والذين يُملكون»[٨٨].

وعلى وجه التحديد، أظهر أنور عبد الملك أن برجوازية كبار مالكي الأراضي كان يملك الواحد من أفرادها أكثر من خمسين فداناً (شكّلوا أقل من نصف واحد بالمائة قبل ١٩٥٢، فيما امتلكوا ما يزيد على ثلث الأراضي الزراعية). وكانت هذه الطبقة تنقسم إلى شريحتين: شريحة كبار مالكي الأرض الذين لم يشرفوا مباشرة على أملاكهم بل اعتادوا تلزيمها لطرف ثالث لزّمها بدوره لسلسلة من الوسطاء أو لشخص لزّمها هو أيضاً قطعاً صغيرة لفلاحين عمال (وكان على رأس هذه الشريحة العائلة المالكة)؛ وشريحة كبار المزارعين الذين كانوا يشرفون مباشرة على أملاكهم. وقد شكّلت هذه الطبقة بشريحتيها العمود الفقري للأحزاب المحافظة مثل حزب الإصلاح الإسلامي، وحزب الأمة، وحزب الأحرار الدستوريين، كما تمكّنت من تعزيز تمثيلها داخل حزب الوفد الذي طبعته تدريجياً بطابعها المحافظ[٨٩].

كذلك رأى محمود عودة في كتابه **القرية المصرية** أن طبقة كبار الملاك في القرن التاسع عشر ضمّت مجموعة من الفئات، منها من لم يكن مرتبطاً بالمجتمع الريفي أو غير مقيم فيه، فكانوا يديرون أملاكهم الواسعة عن طريق آخرين أو يؤجرونها لهم، ومن هذه الطبقة أسرة محمد علي وكبار الموظفين ورجال الدين والأجانب ومشايخ البدو. وبلغت مساحات ملكية أسرة محمد علي مئات الآلاف من الأفدنة، وكان الخديوي اسماعيل من أكبر مالكي الأراضي، فقد امتلك (عام ١٨٧٨) هو وأسرته ٩١٦ ألف فدان، أي حوالى خمس جملة الأراضي العشورية والخراجية في مصر كلها، وكانت هذه من أخصب الأراضي المصرية. وقد مُنحت الكثير من الأراضي إلى الموظفين والمستشارين الكبار، ومعظم هؤلاء من الأجانب المتمصرين (امتلك الأجانب

---

(٨٨) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠)، ص ١٣٣.

(٨٩) Abdel-Malek, *Egypt: Military Society; the Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser*, pp. 57-61.

في نهاية القرن التاسع عشر حوالى ١٢ بالمائة من جملة الأراضي المصرية ما عدا أراضي الدولة). وكان للريف أعيانه الذين احتلوا جانباً كبيراً من المراكز السياسية والدينية.

ويضيف عودة أن الملامح العامة لهذا البناء الطبقي استمرت حتى ١٩٥٢، إذ ظلت طبقة كبار الملاكين تشكّل شريحة تقيم خارج الريف وتمارس استغلالها عن طريق المستأجرين والوكلاء. وحتى صدور قوانين الإصلاح الزراعي كان هناك ١٢ ألف إقطاعي أو مالك كبير، وحوالى ٢٥ ألف فلاح غني ـ يملك الواحد منهم أكثر من عشرة أفدنة ـ ومليون مالك صغير ـ يملك الواحد منهم أقل من خمسة أفدنة ـ ومليونان من العمال الزراعيين المأجورين. وبعد أن تقلصت طبقة كبار المالكين حتى كادت أن تتلاشى بين عامي ١٩٥٢ و١٩٦٩ (انهارت هذه الطبقة بمن فيها أصحاب الثروة مثل مجموعة بنك مصر ومجموعات عبود ويحيى وفرغلي وغيرهم من الرأسماليين)، عادت بعض العائلات تسترد شيئاً من نفوذها في السبعينيات. وكان من هذه الطبقة معظم الوزراء والشيوخ والنواب وكبار موظفي الدولة، فامتلكوا الأرض والثروة والسلطة حتى قيام الثورة[٩٠]. أما في عهد عبد الناصر وما تلاه، فقد أصبحت الطبقة البرجوازية السائدة تتألف من النخبة من موظفي الدولة الكبار التي كانت تدير القطاع العام وتشرف عليه مباشرة، يشاركها بذلك كبار الملتزمين وأصحاب المهن الحرة.

وكانت طبقة كبار الملاكين في العراق قبل أن تزيلها ثورة ١٩٥٨ تملك الأرض والثروة والسلطة والجاه. وقد أظهر حنا بطاطو أن العائلات التي كانت تشكّل نواة الطبقة الإقطاعية بلغ عددها ٤٩ عائلة، وكانت تملك ما مجموعه ٥,٤٥٧,٣٥٤ دونماً، أي حوالى ١٧ بالمائة من الأرض الزراعية الخاصة. وكان بينهم ٢٢ أسرة من شيوخ القبائل، و١٢ من السادة، و١١ من التجار. بذلك كان شيوخ القبائل العربية وبكوات وآغوات القبائل الكردية هم الشريحة الأهم في طبقة كبار ملاكي الأرض في العهد الملكي. وقد سيطرت هذه الطبقة على السياسة، أي على مجالس الوزراء والنواب، وأسست الأحزاب التي دافعت عن مصالحها واستمرارها في الحكم (مثل حزب الاتحاد الدستوري)، ودعمت السياسة الإنكليزية[٩١].

وشملت هذه الطبقة الارستقراطية بعض شيوخ القبائل الذين كانوا يفخرون بخاصة بأنسابهم واستقلاليتهم ونفوذهم، وعائلات السادة الذين ادّعوا نسباً لآل

---

(٩٠) عودة، **القرية المصرية**، الفصل ٣.

(٩١) Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers*, chap. 5.

البيت، فكانوا يحتلون مكانة اجتماعية كبيرة ويشار إليهم بالأشراف أو الشرفاء وتنسب إليهم قوى خارقة. وكان بين عائلات السادة كبار التجار والحكام، فكان ينظر إليهم في بعض المناطق التقليدية كرجال مقدسين «فوق بقية البشر كافة»، وأصبح لدى البعض «احترامهم وتقديسهم واجباً دينياً. . . فكانوا يجلسون في مكان الصدارة من المضايف ويُعطون الأفضلية والأسبقية أينما ذهبوا وحلوا»، ويميلون للتزاوج في ما بينهم[(٩٢)].

وقد تبيّن من دراسة حنا بطاطو أن السادة في العراق شكّلوا شريحة شبه مغلقة بسبب تشديدهم على الزواج ضمن النسب، وكان عدد قليل منهم من السنة (مثل عائلات الكيلاني والجميل والألوسي والحيدري). أما بين الشيعة، فكانت شريحة السادة شديدة الانتشار (وكان خمس الدخل يفرض على الشيعة المؤمنين للسادة، وكانت أراضيهم تعتبر محرمات على الآخرين). ومع هذا لم يكن السادة متساوين، فالعالم بينهم كان أكثر مكانة من غير العالم، وكذلك الغني منهم كان أكثر مكانة ممن هم أقل ثروة، وكان الذين يعتبرون شيوخاً أصيلين مثل آل سعدون وآل النقيب متميزين من غيرهم. ولقد لعب السادة قبل ١٩٥٨ دوراً سياسياً مهماً إلى جانب دورهم الاقتصادي والديني، فأسست بعض عائلاتهم الأحزاب مع غيرهم من المالكين (مثل الحزب الحر العراقي وحزب الشعب والإخاء الوطني)، فقامت ببعض التمردات وسيطرت على الطرق الصوفية. وفي فترة الانتداب (١٩٢١ ـ ١٩٣٢)، كان ٩ من أصل ١٣ رئيساً للوزراء، و٣٥ من أصل ١١٣ وزيراً، من السادة، فكان لهم نصيب في الحكم أكثر من أية شريحة أخرى. غير أن دورهم كان قد بدأ يضعف بعد منتصف الثلاثينيات، فتدنت نسبة تعيينهم لرئاسة الوزارة من حوالى ٦٩ بالمائة بين ١٩٢١ و١٩٣٢ إلى حوالى ٣٧ بالمائة بين ١٩٣٦ و١٩٤١، ثم إلى ١٠ بالمائة في السنوات العشر الأخيرة من العهد الملكي[(٩٣)].

وفي سوريا كانت الأرستقراطية تستند إلى ملكية الأرض والثروة والنفوذ السياسي (كما كان الحال بالنسبة لعائلات العظم، ومردم بك، والقوتلي، والجابري، والبرازي، والأتاسي، والقدسي)، أو إلى ملكية الأرض والصناعات الحرفية والتجارة والنَسَب والعلم الديني (مثل عائلات العجلاني والكيلاني والغزي والحاسبي والجزائري)[(٩٤)].

---

(٩٢) شاكر مصطفى سليم، الجبايش: **دراسة انثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**، ط ٢ (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧٠)، ص ١٥٠ ـ ١٧٠.

(٩٣) Batatu, Ibid., chap. 7.

(٩٤) Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920*, Cambridge Middle East Library (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983), chap. 2.

وفي فلسطين في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، كانت قد أثرت بعض العائلات بحيازة الأراضي، فملكت عائلة عبد الهادي ١٧ قرية وستين ألف دونم من الأرض، وملكت عائلة الجيوسي ٢٤ قرية، والبرغوثي ٣٩ قرية، والتاجي الفاروقي خمسين ألف دونم، وعائلة الشوا في غزة مئة ألف دونم[٩٥]. وتنافست على الحكم في السودان عائلتان كبيرتين هما المهدي والميرغني، فكانت لكل منهما طريقتها الدينية هي المهدية والختمية، وحزبها السياسي: الأنصار أو حزب الأمة (تأسس ١٩٤٥) من ناحية، وحزب الأشقة (تأسس ١٩٤٣) الذي خلفه حزب الاتحاد الوطني عام ١٩٥٢، من ناحية أخرى.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين، ارتفعت ثروات الأسر الحاكمة والأسر المتحالفة معها بشكل خيالي، وبدأت ترتفع أسهم الطبقة الثرية الجديدة نتيجة للمداخيل النفطية الفائقة، واكتسب الأغنياء الجدد مزيداً من الأهمية على مختلف الصُعد في البلدان المنتجة للنفط وخارجها. وكانت الطبقة الأرستقراطية التقليدية قد أُزيلت من الحكم في سورية ومصر والعراق والجزائر وليبيا والسودان واليمن لتحل محلها قوى في الجيش ذات أصول في الطبقة الوسطى. واحتكر هؤلاء السلطة، كما نعم معظمهم بثروات طائلة ونفوذ غير محدود. وكان من مظاهر هذه التحولات حصول حراك اجتماعي واسع بين مختلف الطبقات. لذلك يعتبر جلال أمين أن أفراد الطبقة العليا الجديدة «ينتمون في الأساس إلى أسر حديثة الثراء، تضخمت ثرواتها في السبعينيات والثمانينيات... وكان سبب هذا الإثراء في الأساس أعمال المقاولات والمضاربة والعمولات وأعمال الوكالات للشركات الأجنبية... أي أن سبب الإثراء كان أساساً أعمال الوساطة بمختلف أنواعها، تمييزاً له من السبب الأساسي لثراء الطبقة العليا القديمة وهو الملكية الزراعية»[٩٦].

٢ ـ الطبقة الوسطى

لا يجوز الاستهانة بالطبقة الوسطى عند الحديث عن الصراع الطبقي، ولا بد من الاعتراف بأنها تشكّل طبقة رئيسية مثلها بذلك مثل الطبقة البرجوازية والطبقة العمالية، فنعيد النظر في هذه الحالة بمقولة الاستقطاب إلى طبقتين رئيسيتين فحسب. لا يكفي أن نحدد الطبقة الوسطى فقط بغيرها فنقول انها ليست من الطبقة البرجوازية كما أنها ليست من الطبقة الكادحة من عمال وفلاحين وخدم. إن موقعها الوسطي في بنية

---

(٩٥) Pamela Ann Smith, *Palestine and the Palestinians, 1876-1983* (New York: St. Martin's Press, 1984), p. 13.

(٩٦) جلال أمين، **ماذا حدث للمصريين: تطور المجتمع المصري في نصف قرن، ١٩٤٥/ ١٩٩٥**، كتاب الهلال؛ العدد ٥٦٥ ([القاهرة]: دار الهلال، ١٩٩٨)، ص ٧٦.

الإنتاج وملكية وسائل الإنتاج لا يقلّل من أهمية دورها في مختلف مجالات الحياة. إنها تضم عدداً من الشرائح وكتلة واسعة من الفئات الاجتماعية تقع بين قطبي الطبقات العليا والسفلى، يتجاذبها النقيضان فيكون بعضها أقرب إلى الطبقة العليا وبعضها الآخر أقرب إلى الطبقة الدنيا، وبعضها في وسط الوسط. وعلى رغم تباينها الشديد، تكوّنت لها مصالح شبه مشتركة وفهم خاص لدورها التاريخي، وهو ما جعلها حريصة على الاستقرار والتغيير الإصلاحي في الوقت ذاته.

يشغل أفراد الطبقة الوسطى وجماعاتها موقعاً مهماً وإن يكن وسطاً، معتمدين على ملكيات متوسطة الحجم ووظائف ذات دخل يتفاوت بين المرتفع نسبياً والميسور والذي يقيها العوز، فلا تعتمد على استئجار العمال والفلاحين الكادحين، وإن فعلت ذلك، فعلى صعيد محدود جداً وقليل العدد وبالعمل معهم مباشرة. وكما أن أفرادها لا يستأجرون العمال والفلاحين في الأساس كالطبقة البرجوازية، فإنهم كذلك لم يحرموا من ملكية بعض وسائل الإنتاج والعمل كما هو الحال بالنسبة للعمال والفلاحين والخدم. لذا لم يتكوّن للطبقة الوسطى وعي واحد بدورها الطبقي في المجتمع، إذ يتوزّع أفرادها بين من يعملون لحسابهم الخاص ومن يعملون لحساب غيرهم، ومن يعملون في وظائف في القطاع العام والقطاع الخاص، ومن يملكون بعض وسائل الإنتاج المتواضعة ومن لا يملكونها. ولهذا ينتمي أفرادها إلى شرائح مختلفة وتتجاذبهم الاتجاهات السياسية بين أقصى اليسار وأقصى اليمين.

وفي تحديدنا للطبقة الوسطى بحد ذاتها نقول إنها تتألف من شريحتين رئيسيتين هما شريحة الطبقة الوسطى القديمة والطبقة الوسطى الجديدة. تتألف الطبقة الوسطى القديمة من أصحاب الملكيات والتجارات المتوسطة الحجم والصغيرة والصناعات والمهن الحرة التقليدية والمهارات البسيطة، ومن الوكلاء أو الوسطاء بين الإقطاعيين والفلاحين أو بين الرأسماليين والعمال. ويعمل هؤلاء عادة لحسابهم الخاص فيهمّهم الاستقرار، على خلاف الطبقة الكادحة، كما يهمهم الإصلاح، على خلاف الطبقة البرجوازية. كذلك تشمل الطبقة المتوسطة القديمة بعض الموظفين المدنيين في الدولة والجيش والمؤسسات الاقتصادية والتربوية والدينية، الذين ليسوا من الرتب الدنيا أو الرتب العليا.

وقد اعتبر أنور عبد الملك أن بين الطبقات الاجتماعية في الريف المصري طبقة الملاكين المتوسطة الملكية (أي التي كان أفرادها قبل ١٩٥٢ يملكون بين ٥ فدادين و٥٠ فداناً)، والذين شكّلوا حينئذٍ حوالى ٥ بالمائة من أصحاب الأملاك، وكانوا يملكون حوالى ٣٠ بالمائة من الأراضي الزراعية. ومن سماتهم أنهم كانوا يعملون في الأرض بمساعدة عدد صغير من الفلاحين، وينقسمون بدورهم إلى فئتين: فئة من

يملكون بين ٢٥ و٥٠ فداناً، وكان وضعهم مهدداً، فشكلوا جزءاً من الطبقة الوسطى الوطنية التي كانت تؤيد حزب الوفد[٩٧].

واعتبر محمود عودة أن المزارعين المتوسطين كانوا يقيمون عادة في الريف للعناية بأرضهم، وصنّفهم البعض إلى ثلاث فئات: منهم أولئك الذين كان لديهم بعض الفائض من المال والمحاصيل، فكانوا يتطلعون لأن يصبحوا أثرياء، فتكوّنت لديهم اتجاهات محافظة ويمينية. وتألفت الفئة الثانية من أولئك الذين كانوا يعتمدون على أنفسهم ولكن إمكانياتهم لم تسمح لهم بالتطلع لأن يصبحوا أغنياء. أما الفئة الثالثة فضمت أولئك الذين كان مستوى معيشتهم ينحدر باستمرار، فتخوّفوا من المستقبل واضطروا للجوء إلى وسائل وصولية انتهازية[٩٨].

وتشمل الطبقة الوسطى القديمة المثقفين التقليديين من علماء وقضاة ومعلمين، وحرفيين، وأصحاب مهن شعبية، وصغار رجال الأعمال والتجار الصغار وأصحاب الدكاكين والصنائع المستقلة، وصغار موظفي الدولة والجيش والجنود المتقدمين نوعاً ما وغيرهم. أما الطبقة الوسطى الجديدة فتتألف من الانتليجنسيا والمثقفين والتقنيين والمهنيين وخريجي الجامعات، من إداريين ومحامين ومهندسين وأطباء وموظفين في القطاعات الخاصة والعامة ممن يُعرفون في علم الاجتماع الغربي بذوي الياقات البيض لتمييزهم من ذوي الياقات الزرق من العمال الكادحين الذين يقومون بأعمال يدوية. وقد ظهرت هذه الشريحة نتيجة للتطور العلمي الحديث وتوسع الشركات وإدارات الأعمال والأجهزة الإدارية التي تتطلب اختصاصات ومهارات تقنية وتأهيلاً علمياً. ومما تجدر الإشارة إليه أن شريحة الطبقة الوسطى الجديدة هي عادة من أصول الشريحة القديمة أو الكادحة نتيجة لتلقيها العلوم التي تحتاج إليها الإدارات والاختصاصات الجديدة، وتوسع دور الحكومات ومجالات التوظيف والأعمال غير اليدوية.

وقد تعزّزت مكانة الطبقة الوسطى وتوسعت في عدد من البلدان العربية إثر الانقلابات العسكرية (وربما تكون الانقلابات العسكرية قد جاءت نتيجة لنمو هذه الطبقة بعد انتشار التعليم والهجرة إلى المدينة). وبوصولها إلى الحكم عن طريق الانقلابات العسكرية، شكّلت طبقةً حاكمة وصفوة ثقافية مهمة وشريحة بيروقراطية تستولي على وسائل الإنتاج وتحتكر العمل السياسي. ولذلك ليس من الغريب أن تتحوّل بعض البلدان العربية إلى مجتمعات حكومية تسيطر فيها الدولة على جوانب

---

(٩٧) Abdel-Malek, *Egypt: Military Society; the Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser*, pp. 57-61.

(٩٨) عودة، **القرية المصرية**، ص ١٧٧.

الحياة كافة، وأن تنمو العواصم العربية بالسرعة والحجم اللذين تكلمنا عليهما سابقاً. وما إن حلت الطبقة الوسطى في الحكم في عدد من البلدان العربية، كما سنرى في الفصل العاشر الخاص بالسياسة، حتى بدأت تظهر التناقضات الثانوية ضمن صفوفها وبدأ تنافسها على السيطرة بين تيارات قومية واشتراكية ودينية أصولية، وليبرالية مدنية، وعسكرية تسلطية.

وربما هذا ما جعل خلدون النقيب يعترض على تسمية الطبقة الوسطى وفضّل أن يطلق عليها الطبقات الوسطى، وذلك لثلاثة أسباب هي عدم تجانسها، وبخاصة من حيث الدخل والتعليم والمنظور الايديولوجي، وحداثة بعض الطبقات الوسطى مقابل قدم بعضها الآخر، وتَمَيُّز مهنها على أساس أنها تختص بالعمل الذهني مقابل العمل اليدوي للطبقة العاملة ووجود فئات واسعة من المهن(٩٩).

ويوضح اريك أولين رايت مشكلة تعقيدات الطبقة الوسطى، من حيث مواقعها في العلاقات التناقضية في نمط الإنتاج الرأسمالي بين الطبقة البرجوازية والطبقة العمالية، فيقول بوجود ثلاثة أنواع من المواقع داخل تقسيم العمل الاجتماعي. هناك **أولاً** المدراء والمراقبون الذين يشغلون موقعاً تناقضياً بين البرجوازية والبروليتاريا، **وثانياً** الموظفون شبه المستقلين الذين يحتفظون بمستويات مرتفعة من السيطرة على عملهم المباشر، فيشغلون موقعاً تناقضياً بين الطبقة البرجوازية الصغرى والبروليتاريا، **وثالثاً** الموظِّفون الصغار (أي الذين يُوظِّفون في مصالحهم عدداً قليلاً من العمال، ويوجد مثل هؤلاء بكثرة في المجتمع العربي) ممن يشغلون موقعاً تناقضياً بين البرجوازية الكبرى والصغرى والطبقة العمالية(١٠٠).

ويقول رمزي زكي في كتابه **وداعاً... للطبقة الوسطى** ان الشريحة العليا تضم العلماء والباحثين وأساتذة الجامعات والمعاهد العليا والمديرين، وأصحاب المهن المتميزة كالأطباء والمهندسين والقضاة والمحامين والفنانين، وكبار ضباط القوات المسلحة والأمن والفنيين العاملين في قطاع المعلومات. أما الشريحة المتوسطة فتضم ذوي الدخل المتوسط مثل المدرسين والموظفين في شركات القطاع العام والمشتغلين في البنوك وشركات التأمين والمؤسسات التجارية، ومن يعملون بالخدمات الشخصية لحساب أنفسهم. وتضم الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى صغار الموظفين والمشتغلين لحساب أنفسهم في قطاعات الخدمات والمشروعات الصغيرة(١٠١).

---

(٩٩) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٢٧١.

(١٠٠) انظر: Wright, *Class, Crisis, and the State*, pp. 62-63.

(١٠١) رمزي زكي، **وداعاً... للطبقة الوسطى: تأملات في الثورة الصناعية الثالثة والليبرالية الجديدة** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٧)، ص ٨٥ ـ ٨٦.

ويجدر بنا أن نذكر هنا أن رمزي زكي أثار في كتابه المذكور مناقشة تقول بانحسار الطبقة الوسطى في كل من المجتمعات الرأسمالية والنامية، بسبب التقدم التكنولوجي وما رافقه من تطورات اقتصادية واجتماعية، منها إحلال الآلات الحديثة محل العمل الإنساني وحصول تفاوت هائل في مستويات الدخول بين الطبقات والشرائح الاجتماعية المختلفة وإلغاء الكثير من الوظائف. ويناقشه في هذا الأمر جلال أمين الذي يقول، على العكس، باتساع الطبقة الوسطى في مصر خلال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، فيؤكد أن الطبقة الوسطى في مصر في أواخر التسعينيات أصبحت أكبر حجماً مما كانت منذ ربع قرن، فقد زاد حجمها بين منتصف القرن ومطلع العقد الأخير منه من أربعة ملايين نسمة إلى نحو ٢٥ مليوناً، كما زادت نسبة أفرادها إلى مجموع السكان من نحو ٢٠ بالمئة إلى نحو ٤٥ بالمئة[١٠٢]. وربما يعود الاختلاف في وجهات النظر إلى الاختلاف في تحديد الطبقة الوسطى والوسائل المعتمدة في قياس حجمها، إذ يعتمد جلال أمين على معدل الدخل المالي.

ومع هذا يمكننا أن نقول إن الطبقة الوسطى العربية بمختلف شرائحها وعلى رغم تعقيداتها وعدم تجانسها كانت ولا تزال، تلعب دوراً مهماً في الحياة العامة. فهي التي التزمت بالتحديث وأسّست الأحزاب الايديولوجية والنقابات والجمعيات وعملت من ضمنها من أجل الاستقلال والإصلاح باسم الطبقات الكادحة. لقد أطاحت حكم الطبقة الارستقراطية من الإقطاعيين وأصحاب الرساميل الكبرى في عدد من البلدان، وهي التي يُنتظر أن تطيح على الأغلب ما تبقى منها في المستقبل، وعمدت إلى إعادة توزيع الأراضي والتأميم ونشر التعليم العام المجاني، وذلك لمصلحتها هي قبل غيرها، وتكلّمت باسم الطبقة الكادحة من عمال وفلاحين من دون أن تشركها في صنع القرار وفي عملية التغيير.

وتظل الطبقة الوسطى، في نظر الاتجاه التحديثي، الأداة الأفضل للتغيير (أي التنمية والتحديث والإصلاح) من فوق، تجنباً للثورة والتحوّل الثوري من قبل الطبقات الكادحة. ونجد أنها في البلدان التي لم تصل فيها إلى الحكم، تميل للعمل كوسيط عازل بين الطبقة البرجوازية وطبقة الكادحين. وعندما يشتد التنافس، كثيراً ما تنقسم الطبقة الوسطى بين الموالاة والمعارضة والحياد والثورة، تبعاً لمواقعها في شبكات علاقات التناقض. ولكنها بشكل عام طبقة مصلحية انتهازية تفضّل قيام مجتمع خال من الصراع الطبقي، فتسير تحت رايات الإصلاح والتنمية والتحديث والاستهلاك.

وباختصار، نستنتج أنه حيث وصلت الطبقة الوسطى إلى الحكم (عن طريق

---

(١٠٢) جلال أمين، «الطبقة الوسطى... تدهور أم اتساع، أم الاثنان معاً؟!،» **الكتب وجهات نظر**، السنة ١، العدد ١ (شباط/فبراير ١٩٩٩).

الانقلابات العسكرية على الأغلب)، عمدت إلى تأميم الشركات والإصلاح الزراعي ونشر التعليم ومعاداة الغرب لفظاً من دون تهديد فعلي لمصالحه، ونادت باشتراكية محلية تجنباً لقيام اشتراكية اجتماعية حقيقية توازن بين الحرية والعدالة الاجتماعية، ومارست القمع باسم الوطن والشعب، وهيمنت على الثقافة واستولت على وسائل الاتصال كافة وفرضت الرقابة، وحدّت من الاتصال والتواصل بين مختلف الأقطار العربية، وألغت الحريات والحقوق الإنسانية، وعطلت المجتمع المدني بالقضاء على حق التعبير والتعبئة الشعبية والمشاركة في صنع القرار وتقرير المصير، وثبّتت برجوازية الدولة. وعلى رغم تأكيدها على المبادئ القومية، إلا أنها في مواقفها وممارساتها وسلوكياتها انطلقت، ولا تزال، من انشغالاتها الأولية باستمراريتها وتعزيز مواقعها الخاصة على حساب المصلحة القومية، فساهمت في ترسيخ القطرية. إنها طبقة تنطق باسم الكادحين وتعمل لحساباتها الخاصة الضيقة، إذ ان هاجسها الأساسي هو أن تحلّ محل الطبقة الارستقراطية التقليدية وأن تقتني قدر ما تستطيع من السلع الاستهلاكية المستوردة من الخارج. وكثيراً ما تلغي حتى الأحزاب التي أسستها، فيحتل شخص حاكم فرد مركز السلطة، وتنصرف فئاتها لتحقيق الثراء السريع.

لهذه الأسباب المختلفة نجد أن الشريحة التي تزاول العمل الذهني في البلدان العربية لا تختلف كثيراً عنها في المجتمعات الرأسمالية الغربية، كما يصفها نيكوس بولانتزاس، فهي التي تهيمن على طبقة العمال كما هم مُهيمن عليهم من قبل الطبقة البرجوازية. وهي تهيمن على العمال ليس اقتصادياً وسياسياً فحسب، بل ايديولوجياً أيضاً[١٠٣].

٣ ـ طبقة الكادحين من فلاحين وعمال وخدم

هذه هي الطبقة التي لا تملك وسائل عملها ولا تسيطر عليها، فتنتج على الأغلب ليس لنفسها بل لغيرها ويكون عملها يدوياً مأجوراً، وهي لا تُعرّف بمعزل عن العلاقات التناقضية المتسمة بالاستغلال والتسلّط. إنها تلك الطبقة الدنيا التي تشكّل في المجتمع العربي قاعدة الهرم الطبقي، وتتألف على العموم من الفلاحين الذين لا يملكون أرضاً فهم عمال زراعيون، ومن الفلاحين الذين يملكون قطعاً صغيرة من الأرض لا تغنيهم عن العمل لحساب المالكين لقاء أجور زهيدة، ومن العمال المأجورين في المدن ممن لا يملكون سوى قوة عملهم، فيكافحون في سبيل تأمين أبسط ضروريات المعيشة ومتطلباتها، وتجنب العوز والفاقة. كذلك تشتمل الطبقة الكادحة على شريحة الجنود الصغار والخدم وباعة الخضر المتجولين والصعاليك

(١٠٣) Wright, *Class, Crisis, and the State*, pp. 32-36.

والمساكين والعمال المياومين. وكانت قد ألغيت العبودية رسمياً في السعودية عام ١٩٥٦، وفي موريتانيا عام ١٩٨٠ التي كان فيها العبيد يمثّلون الجانب الأساسي من الأيدي العاملة الزراعية، وما زال الخُدّام يمثّلون شريحة منبوذة في اليمن كما لو حلّت بهم «لعنة» توارثوها لأجيال عن أسلافهم.

إن أهم ما يحدّد طبقة الكادحين أنهم من الفقراء الذين لا يملكون سوى قوة سواعدهم، فيمارسون العمل اليدوي كشيء متميّز من العمل الذهني. والثقافة العربية (بما فيها ثقافة النخبة والثقافة الشعبية) هي بين أكثر الثقافات تشدداً في التمييز بين العمل اليدوي والعمل الذهني، فتتعالى عن الأول وتبجّل الثاني. إن أفراد الطبقة الكادحة مغتربون عن عملهم وأدواته ومنتجاته، مسخّرون في سبيل إغناء غيرهم، ومحرومون في صلب حياتهم، ومفتقرون يعانون في المدن أشد أنواع الفقر إذلالاً، ومهدّدون باستمرار في معيشتهم وصحتهم وكرامتهم. إنها طبقة محرومة وعاجزة ومغلوبة على أمرها، إذ تنتج لتغني أسيادها الذين يعملون على إفقارها. إنها طبقات بشرية معرَّضة بحكم مواقعها للفقر والاستغلال والقهر الجسدي والنفسي. إنهم ضحايا علاقات الاستغلال والقوة. لذلك لم يكن من الغريب أن يصرّح أمين سابق لحزب يرتكز على قاعدة من المحرومين لمجلة أسبوعية في الوقت الذي أكتب فيه هذا النص: «ثورة الجياع ستنطلق ولسنا معنيين بالخطوط الحمر».

أ ـ الفلاحـون

سبق أن تكلمنا في الفصل الخامس على القرية وأوضاع الفلاحين وملكية الأراضي، ويهمنا هنا أن نحدّد الطبقة الكادحة من الفلاحين (إذ ليس هناك طبقة فلاحية واحدة، فهناك الفلاحون المعدمون والأجراء والمحاصصون بالمشاركة في المحصول لقاء عملهم، وشبه العمال، ومنهم من هم أقرب إلى متوسطي الحال بل الأغنياء)، وننظر في عوامل تكوّنها وفي أوضاعها عامة، مستكملين ما ورد سابقاً.

وكما لا يشكّل الفلاحون شريحة واحدة فهم يختلفون أيضاً ضمن البلد الواحد ومن بلد إلى آخر. يذكر حنا بطاطو أن الفلاحين العراقيين في العهد الملكي كانوا ينقسمون إلى سبعة أقسام على الأقل، بينهم الفلاحون الذين يعملون بالحصة، والفلاحون الصغار المستقلون، والمساكين، والعمال المزارعون، والبدو المزارعون، والفلاحون شبه المملوكين، والتابعون، والنقاشون وغيرهم. وكان بين أتعس هؤلاء المساكين والعمال المزارعون القادمون من منطقة الأحساء في شرقي المملكة العربية السعودية. وكثيراً ما كان الفلاحون المساكين يشعرون بعدم جدوى حياتهم في أواخر العهد الملكي، كما ينعكس ذلك في أغانيهم الشعبية ومنها ما يلي:

مالك يا يوما جبتيني للضيم
والدنيا بس وَيَّايا تمطر بل غيم

ومن أغانيهم الحزينة أيضاً الأغنية التالية:
يا ربي ليش وياي ما بها معنى
ينتفع به الغير مو حق تعبنا
وأريد اشرد لبغداد من هالفلاحه
لا تشبع الجوعان لا بها راحه
وصفق الراح بالراح الوقت راح
وأنا أركض وتعبان ما حصّلت راح(١٠٤)

وفي مصر، وهي المجتمع الفلاحي الأهم، لم تعبّر الطبقة الفلاحية عن آلامها وغربتها فحسب بالكلمة والغناء، بل بالثورة أيضاً، كما يقول طاهر عبد الحكيم، وقد كانت ثوراتها بالتعبير القومي عن رفض السيطرة الأجنبية وضد الدولة المركزية، في محاولة تستهدف القضاء على الاستبداد والسخرة والضرائب(١٠٥). وتشكّلت طبقة الفلاحين الكادحين، بحسب ما أورده محمود عودة في ظل تزايد الأعباء الضريبية والتمايز الطبقي والديون، والتفتت عن طريق الميراث وانتقال أراضيهم إلى كبار المُلاَّك من أجانب ومصريين، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، الذي ما إن أشرف على نهايته حتى أصبحت الغالبية العظمى من الفلاحين من دون أرض. ولما يزيد على نصف قرن بين ١٨٩٤ و١٩٥٢، كان ثلاثة أرباع مالكي الأرض يملكون فداناً أو أقل، فلم يشكّل مجموع ما ملكوه سوى ١٢ بالمائة تقريباً من جملة الأراضي المزروعة. وكان هؤلاء أفضل شأناً من الفلاحين المعدمين الذين لم يملكوا أرضاً بتاتاً. وكان القسم الأكبر من سكان الريف المصري من العمال المزارعين الأجراء الذين لم يملكوا سوى قوة عملهم، ومنهم العمال الموسميون المياومون الذين وصفهم يوسف ادريس في روايته **الحرام** بالتراحيل أو الغرابوة.

ولم تخفّف الثورة والإصلاحات الزراعية بين ١٩٥٢ و١٩٦٢ كثيراً من أعباء هؤلاء الفلاحين، فقد وزعت الأراضي على فئات محدودة من المعدمين، ولم تستفد نسبة عالية من القرى على الإطلاق، فبقيت شريحة كبرى من المعدمين تعتمد على قوة

---

(١٠٤) Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers,* pp. 139-142.

(١٠٥) عبد الحكيم، **الشخصية الوطنية المصرية**، ص ٩ و١١٩.

عملها فقط بينما استفاد الملاك الصغار الذين ارتفعت نسبة المساحة التي يملكونها من جملة الأراضي الزراعية من ٣٥,٤ بالمائة إلى ٥٢,١ بالمائة عام ١٩٦١[١٠٦].

كذلك ميّز نيكولاس هوبكنز في دراسته للريف التونسي بين شريحتين من الفلاحين هما المزارع المالك والعامل اليومي. كانت الشريحة الأولى تقطن في وسط البلدة التي درسها فتمكنت من أن ترسل أولادها إلى المدارس الثانوية وحتى الجامعية. أما شريحة العمال المياومين فكانت تقطن في أحياء منعزلة في بيوت مؤقتة على الأغلب، مما حدّ من قدرة الأهل على إرسال أولادهم إلى المدارس. وكما يحدث عادة في مثل هذه الحالة، كانت الشريحة الأولى تتهم الشريحة الثانية بالكسل وقلة المهارة والرغبة بالعلم وبالمطالبة بأجور مرتفعة[١٠٧].

ويتعرض الفلاحون الكادحون ليس فقط للانسحاق الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، بل أيضاً للاضطهاد الثقافي. وأقصد بذلك أنهم يعانون ليس فقط الشقاء الإنساني، بل أيضاً الصورة المشوّهة التي تحملها عنهم الطبقات الأخرى، بمن فيهم المثقفون. تصوّر لنا الكثير من الدراسات والأعمال الأدبية الفلاحين على أنهم جماعات مستسلمة كسولة صامتة خاضعة قليلة الطموح، في الوقت الذي ينشطون كالنحل لا لأنفسهم بل لغيرهم. يُتهمون في بعض الدراسات بطاقاتهم الفكرية والروحية والأخلاقية. وكنا قد ذكرنا في خاتمة القسم الثاني من هذا الكتاب أن هنري حبيب عيروط صوّر الفلاح المصري بأنه لا يقوم بمبادرة من تلقاء نفسه، ويتحمل سوء المعاملة بصبر وخضوع، فلا يحس بعمق تعاسته الكبرى[١٠٨]. وقد ردّد مثل هذه المقولات حسين فوزي في كتابه **سندباد مصري**، وتوفيق الحكيم في روايته **يوميات نائب في الأرياف** (كما سنظهر في القسم الرابع حول الثقافة الإبداعية).

وعلى العكس من ذلك، صوّرت لنا بعض الدراسات الأخرى الفلاح بأنه متمرد ضد ظالميه والقوى الأجنبية والدولة المركزية. هذا ما صوّره فرانز فانون في كتابه **معذبو الأرض**، مشدداً على أهمية دور الفلاحين في الثورة الجزائرية. ووثّق غبريال باير (Gabriel Baer) الثورات والانتفاضات الفلاحية العديدة التي حدثت في مصر بين ١٧٧٨ و١٩٥١، داحضاً مقولات الاستسلام والخضوع، ومؤكداً الروح التمردية التي

---

(١٠٦) عودة، **القرية المصرية**، ص ١٧٨ ـ ١٨٧.

(١٠٧) Nicholas S. Hopkins, «Modern Agriculture and Political Centralization: A Case from Tunisia,» *Human Organization*, vol. 37, no. 1 (Spring 1978), pp. 83-87.

(١٠٨) Henry Habib Ayrout, *The Egyptian Peasant*, translated from the French by John Alden Williams; foreword by Chester Bowles; introduction by Morroe Berger, Beacon Books on World Affairs (Boston, MA: Beacon Press, [1963]), pp. 136-141.

يتحلون بها[١٠٩]. وهذا ما ظهر أيضاً في رواية **الأرض** لعبد الرحمن الشرقاوي. وهذا ما تم مؤخراً في مجموعة من الدراسات حول الفلاحين والسياسة في الشرق الأوسط، التي تهشّم مقولات ومفاهيم الاستسلام عند الفلاحين، داعية الباحثين في هذا الحقل إلى أن يكفوا عن الوقوف إلى جانب المتحكّمين بترويج مثل هذه المقولات الخاطئة. وقد أظهرت هذه الدراسات أن الفلاحين قاموا حقاً بمقاومة الظلم والقمع في كثير من الحالات وفي مختلف بلدان الشرق الأوسط[١١٠].

وكانت قد تبيّنت أخطاء نظرية الاستسلام الفلاحي من خلال الدراسة التي قامت بها أ. سميليانسكايا للحركات الفلاحية في لبنان، فقدّمتها على أنها حركات مناوئة للإقطاعية نتيجة لأزمة النظام الاقتصادي وظهور العلاقات البرجوازية، بدءاً من اختراق رأس المال الأجنبي لاقتصاد المنطقة وازدياد تبعية اقتصاد الفلاحة للسوق وتحوّل الفلاحين إلى مياومين ورعاة ومكارية وحطابين مثقلين بالديون، يتخلّل كل ذلك نشوء طبقة برجوازية داخل الطبقة الإقطاعية[١١١].

ب ـ العمال

العمال شريحة مهمة من طبقة الكادحين، وهم مَنْ لا يملكون وسائل الإنتاج ولا يسيطرون عليها، بل يبيعون قوة عملهم لقاء أجور زهيدة، وتكون علاقتهم بإنتاجهم وعملهم علاقة اغتراب، فلا يسيطرون على العمل ولا يستمدون منه إحساساً بالغنى والاكتفاء الذاتي، بل بالفقر والشقاء. وقد يتحوّل إنتاجهم إلى قوة توظّف ضدهم بدل أن توظّف في خدمتهم، كما قد يتحوّلون هم من خلاله إلى سلعة تباع وتشترى. وواضح أن طبقة العمال لم تتبلور بقدر ما تبلورت طبقة الفلاحين في المجتمع العربي التقليدي نتيجة لمحدودية تطور الصناعة فيه وصغر حجمها، بل إن القسم الأكبر من العمال هم من العمال الفلاحين الذين لا يملكون أرضاً، والذين اضطروا للهجرة إلى المدينة بحثاً عن العمل من دون أن يفقدوا جذورهم الفلاحية. ثم هناك بالإضافة إلى ذلك فئة أخرى من المستخدمين لدى الحرفيين وأصحاب المهن والعمال الفنيين والعمال شبه المهرة في المصانع الصغيرة، والمستخدمون في الإدارات العامة. كما أن الكثير من المصانع والحرف والشركات كانت، ولا تزال، تستخدم الأطفال والنساء لقاء أجور زهيدة جداً.

---

(١٠٩) Gabriel Baer, *Studies in the Social History of Modern Egypt* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970).

(١١٠) Farhad Kazemi and John Waterbury, eds., *Peasants and Politics in the Modern Middle East* (Miami: Florida International University Press, 1991).

(١١١) أ. سميليانسكايا وايرينا ميخايلوفنا، **الحركات الفلاحية في لبنان: النصف الأول من القرن التاسع عشر**، ترجمة عدنان جاموس؛ قدم له سالم يوسف (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٢).

ورد في مقالة نشرتها صحيفة **واشنطن بوست**[١١٢] أن صناعات نسيج السجاد «الزرابيه» في المغرب الأقصى تستخدم أطفالاً دون عمر الاستخدام القانوني وهو ١٢ سنة. وقد قال مشرف في إحدى هذه الصناعات في مراكش «إننا نفضل أن نستخدمهن (غالبيتهن فتيات) في السابعة من العمر عندما يكون النظر أفضل. وهنّ أسرع حين يكنّ صغيرات». وبين جوانب الاستغلال الأجور الزهيدة التي يحصل عليها الأطفال، ذكرت هذه المقالة أن سجادة بمساحة خمسة ياردات مربعة تكلّف صاحب المصنع أقل من عشرين دولاراً، تشتريها منه محلات ميسي (Macy) في نيويورك بسعر قدره ١٦٦ دولاراً وتبيعها لزبائنها بخمسمائة دولار.

وقد توقف خضر زكريا في دراسته لخصائص تركيب الطبقة العاملة السورية عند نقطتين أساسيتين، هما قلة عدد أفراد هذه الطبقة ونسبتهم المحدودة إلى القوة العاملة في البلاد، وتنوع فئات الطبقة العاملة السورية وتوزعها على عدد كبير من المؤسسات الصغيرة. بالنسبة للنقطة الأولى ذكر أنه في عام ١٩٦١ ـ ١٩٦٢ جرت في سورية لأول مرة عملية إحصاء صناعي تبيّن منه أن عدد أفراد الطبقة العاملة بلغ ١٦٢ ألف شخص، منهم ٨٢ ألفاً يعملون في الصناعات التحويلية و٥٠ ألفاً في البناء و٢٠ ألفاً في المواصلات. وفي الإحصاءات الرسمية لعام ١٩٦٨، تبيّن أنه توجد في سورية ٥٣٠٧ مؤسسات صناعية يعمل فيها نحو ٦٠ ألف عامل توزّعوا في الدرجة الأولى وتباعاً في قطاعات الغزل والنسيج (حوالى ٢٢ ألف عامل)، والصناعات الغذائية (حوالى ١٧ ألف عامل)، وصناعات مواد البناء (ما يزيد على ١١ ألف عامل)، والصناعات الكيميائية (أقل من ثمانية آلاف عامل)، وقلة ضئيلة في المواد النفطية. وفي ما يتعلق بالنقطة الثانية، يقول إن بين أهم خصائص الطبقة العاملة السورية أنها مشتتة على مؤسسات صغيرة تمارس نشاطات اقتصادية شديدة التنوع، فلم يحلّ الإنتاج الكبير محلّ الإنتاج الصغير ولم تنشأ صناعات ضخمة، فالمؤسسات الصناعية الكبيرة حتى ذلك الوقت كالشركة الخماسية كانت تعد على الأصابع. من ذلك أنه في أوائل الستينيات كان في سورية أكثر من ٢٤ ألف مؤسسة صناعية يعمل في كل منها أقل من عشرة عمال. أما المؤسسات التي كان يزيد عدد عمالها على خمسين شخصاً فقد كان عددها ٦٩ مؤسسة فقط[١١٣].

ويتبين ضعف الطبقة العاملة من خلال محدودية التعبئة في نقابات وأحزاب تمثّل مصالحها. ويعود ذلك إلى حد بعيد ليس لغياب هذه النقابات والأحزاب، بل لعلاقات المحسوبية السائدة في المؤسسات الصناعية كما في غيرها. كثيراً ما يستخدم

---

(١١٢) *Washington Post*, 12/7/1987.

(١١٣) زكريا، **خصائص التركيب الاجتماعي في سورية**، ص ١٠٣ ـ ١٠٦.

العمال من قبل أفراد هم عادة من الأقارب والمعارف، أو بواسطة هؤلاء وفي نطاق التعارف والانتماء الفئوي، مما يُضعف احتمالات حصول الوعي الطبقي المطلوب.

إننا بذلك نُرجع ضعف الحركة العمالية إلى ضعف الصناعة وما يرافقها من علاقات شخصية وفئوية وغياب الفكرة المؤسساتية المهنية. ولكن من ناحية أخرى، لا يجوز أن نستنتج أنه ليس هناك من طبقة عاملة يمكنها أن تلعب دوراً مهماً في الحياة العامة. لقد نشأت الطبقة العاملة مع ظهور نمط الإنتاج الرأسمالي وتزايد المنشآت الصناعية الحديثة وتغلغل الرساميل الأجنبية، خاصة في مصر وتونس والمغرب والجزائر ولبنان، وقد توسّع قطاع الخدمات في مختلف البلدان العربية. ورافق ذلك تقهقر الحرف التقليدية وانحلال بنى الإنتاج القديمة.

ومما عزز من قيام الطبقة العاملة ازدواجية القهر القومي والقهر الاجتماعي، الأمر الذي استدعى قيام حركات نقابية مرتبطة بالحركات الوطنية. أظهر عبد اللطيف المنوني أن الحركة النقابية في المغرب لعبت دوراً فعالاً في العمل السياسي بفعل وجود «علاقة جدلية بين الطابع الاقتصادي والطابع السياسي». وقد كان هذا الطابع السياسي للعمل النقابي بارزاً «منذ نشأة الحركة العمالية لكون النضال النقابي ـ بمختلف مستوياته ـ موجهاً ضد الرأسمالي الذي هو في نفس الوقت مستغِل ومستعمِر»، وقد بدأ يبرز ذلك منذ الثلاثينيات، إذ إن «انخراط العامل المغربي في النقابة كان يعني النضال ضد التمييز في الأجور وضد الاستغلال الرأسمالي الذي هو في نفس الوقت استغلال استعماري واضطهاد وطني، كما أن التداخل بين التنظيمات النقابية وتنظيمات الحركة الوطنية لم ينقطع قط»[١١٤]، ابتداءً من حزب كتلة العمل الوطني الذي أصبح بعد سنة ١٩٤٤ حزب الاستقلال وحتى نهاية القرن العشرين، كما يظهر في حزب الاتحاد الاشتراكي.

ج ـ الخدم

تقع في أدنى الهرم الطبقي وعلى هامش الطبقات الكادحة شريحة أُطلق عليها أسماء مختلفة منها الخدم والأُجراء والبروليتاريا الرثة والعاطلون أو الباحثون عن العمل والعمال المياومون والمشردون والصعاليك والمساكين المنبوذون وغير ذلك ممن يعانون العوز. وكثيراً ما يأتي هؤلاء من أصول فلاحية ريفية ومن جماعات عرقية معدمة، ويقطنون أحزمة الفقر وأحياء الصفيح والقصدير المزدحمة والمخيمات التي تحفل بها المدن العربية. ويتراكم هؤلاء تحت أثقال الفقر وعلى هامش الحياة من دون عون، مشكّلين قوة استخدام واستغلال احتياطي تبحث عن عمل لقاء أجور متدنية.

---

(١١٤) عبد اللطيف المنوني، «التطور السياسي للحركة النقابية بالمغرب،» **الثقافة الجديدة**، السنة ٤، العدد ١٣ (١٩٧٩)، ص ١٢.

وكثيراً ما ينظر إليهم على أنهم فئات خارج خريطة التقسيم الاجتماعي للعمل، فيهملون في حياتهم كما يهملهم الدارسون، فلا تتوفر لدينا معلومات كثيرة يمكن الركون إليها في وصف أوضاعهم ومعاناتهم. يقول محمود عبد الفضيل إن هذه الفئات الهامشية «تعيش في قاع المدينة، ولا تعتبر جزءاً من الطبقة العاملة بأجر والمرتبطة بقطاع الإنتاج والخدمات... وتتألف من الباعة المتجولين وجامعي القمامة، والحمّالين، وخدم المنازل، والفعلة والعتالين وغيرهم [مثل ماسحي الأحذية وباعة السجائر والبوابين] من الفئات الهامشية، التي لا تجد مكاناً منتظماً في التقسيم الاجتماعي للعمل... وتعيش هذه الفئات في ظروف اجتماعية واقتصادية متقلّبة شديدة البؤس والقسوة»[115].

ويعتبر الأخدام في اليمن، وهم من ذوي البشرة السوداء، في أسفل السلّم الطبقي ودون الفئات الدونية، فيقول فضل أبو غانم انه «غالباً ما ينظر إليهم نظرة احتقار أكثر مما هو عليه الحال بالنسبة لفئات المجتمع الدنيا... وفي ما يتعلق بعلاقاتها وروابطها مع أفراد المجتمع القبلي نجد أنها لا تتمتع بحق الحماية والرعاية القبلية التي تتمتع بها الفئات الدنيا... ولذا فهم معزولون تماماً عن الحياة القبلية العامة»[116].

وإذا كانت الدراسات الاجتماعية لم تظهر الكثير من الاهتمام بشريحة الخدم والمنبوذين، فإن بعض الأعمال الأدبية القصصية أظهرت اهتماماً أكبر. من ذلك بعض قصص يوسف ادريس وبخاصة رواية **الحرام** وقصة **قاع المدينة**. تصور **الحرام** أهل القرية والفلاحين في حالة صراع طبقي معقد. وأكثر من يعاني الاضطهاد العمال الفلاحون أو «الترحيلة» أو «الغرابوة»، وهم جماعات معدمة في أسفل أسفل الطبقات الدنيا، فيتعرضون لاحتقار وازدراء حتى الكادحين من الفلاحين الذين يملكون قلة من الأرض، فينظرون إليهم «نظرة إلى نفاية بشرية جائعة» مضطرة إلى الهجرة من قراها بحثاً عن العمل، وتجري المساومة عليها بأقل أجر ممكن، وينقلون في هجرتهم من قبل وسطاء في عربات كالماعز وبالمئات. وتكون المرأة الفلاحة من جماعة «الترحيلة» أكثر هذه الفئات المعدمة تعرضاً للقهر والاستغلال والاعتداء. لذلك لم يكن من الغريب أن تبدأ هذه الرواية باغتصاب امرأة فلاحة وتنتهي بموتها الشنيع.

لقد حقق العمال والفلاحون الكادحون وشريحة الخدم بعض المكاسب الضئيلة منذ منتصف القرن، ولكن هذه المكاسب لا تزال جزئية وكمية أو مادية أكثر منها نوعية، فلم تغيّر من حقيقة مواقعهم في أسفل قاعدة الهرم. ويمكننا أن نقول من

(١١٥) عبد الفضيل، **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ - ١٩٨٥**، ص ١٢٧ - ١٢٩.

(١١٦) أبو غانم، **البنية القبلية في اليمن بين الاستمرار والتغير**، ص ٢٤٧.

دون كثير من التردد إن الطبقة الكادحة لم تتحوّل بعد من طبقة بذاتها إلى طبقة لذاتها، إذ لم يتكوّن لها الوعي الطبقي الكافي لتنتظم في صراع طبقي تتجاوز من خلاله اغترابها وعجزها.

لذلك سنبحث في بقية هذا الفصل في طبيعة العلاقات بين الطبقات الاجتماعية، وفي واقع الصراع الطبقي والعوامل المعيقة له، على أن نتوسّع في بحث تشابك العلاقات بين الطبقة الاجتماعية والعائلة والدين والسياسة في الفصول اللاحقة.

رابعاً: العلاقـات الطبقيـة

تقوم العلاقات بين الطبقات على التناقض، ويكون التناقض رئيسياً بين الطبقات الثلاث وثانوياً بين الشرائح داخل الطبقة الواحدة. وبسبب التفاوت الكبير في مواقع الطبقات في البنى الاقتصادية الاجتماعية والسياسية وفي ملكية وسائل الإنتاج والسيطرة عليها، تكون هذه الفروق الواسعة في توفّر الفرص لتنمية المواهب والقدرات والمهارات والطموحات، وبالتالي، في القدرة على التنافس في سبيل تحقيق الرغبات والحصول على الثروة والنفوذ والمكانة الاجتماعية وسائر الموارد والأمور النادرة التي يعطيها المجتمع قيمة خاصة. لذلك تكون إمكانيات التنافس والصراع غير متكافئة في كل المجالات بقدر ما تتعمّق وتتوسّع الفروق الطبقية في المجتمع. من هنا طغيان علاقات الاستغلال والقوة، ومحدودية الحراك الاجتماعي العمودي.

إن التفاوت في المواقع الطبقية يحدّد مسبقاً مدى تحسين المؤهلات وإمكانية تنمية المواهب، ويمنح البعض على حساب البعض الآخر قدرة اقتصادية تتضمّن بدورها قدرة اجتماعية وثقافية وسياسية. بكلام آخر، تترجم القوة الاقتصادية إلى قوة اجتماعية وسياسية، ثم إن هذه بدورها تترجم إلى مزيد من القوة الاقتصادية. ونتيجة لهذه العملية التفاعلية التكاملية وبقدر ما يكون إصرار الطبقات المتحكمة على الاحتفاظ بامتيازاتها، تتشكّل في المجتمع حلقة جهنمية يصعب التحرّر منها سوى بالصراع الطبقي والعنف الثوري المضاد لعنف القوى المهيمنة.

من أجل مزيد من تحديد ما نذهب إليه في وصف العلاقات الطبقية في المجتمع العربي خلال القرن العشرين، نقول إنها علاقات تناقضية تتصف بما يلي:

إنها بالدرجة الأولى علاقة استغلالية قليلة الانضباط، فلا حماية قانونية وأخلاقية فاعلة، وما الكلام على مفاهيم الرحمة سوى تأكيد على مقولات «طبيعية» الفروق وترسيخ لها. لذلك تنعم القلة بموارد المجتمع وثرواته والجاه والمكانة الاجتماعية، في الوقت الذي تتحوّل غالبية الشعب إلى طبقات وجماعات كادحة شقية، ليس فقط في حرمانها المادي بل أيضاً في صلب حياتها، فهي معرّضة ليس للفقر فحسب، بل

للطعن في إحساسها بكرامتها وسعيها للخروج من محنتها.

وهي، ثانياً، علاقة سلطوية تقوم على استعمال العنف والقهر والإذلال والقمع في شتى نواحي الحياة. ويكون التسلط على الشعب والطبقات الكادحة شاملاً يقتضي فيه التسلط الاقتصادي والسياسي تسلطاً اجتماعياً وثقافياً ونفسياً، فيكون الإحساس باليأس والعجز وتدارك الأخطار وسلوك الطرق الآمنة واللجوء للتوسل والتوسط في غياب الحريات وضعف المجتمع المدني.

ثم إن العلاقات الطبقية تنشأ عنها حالة تغريبية يتحوّل فيها الشعب الكادح (وحتى بعض شرائح الطبقة الوسطى كما هو الحال بالنسبة للموظفين والموظفات في الإدارات) إلى أناس عاجزين لا يسيطرون على عملهم ومنتوجاتهم ولا يستمدون من نشاطاتهم هذه أي شعور بالاكتفاء الذاتي والرضى والاعتزاز. وكثيراً ما يتحولون ـ مثل منتوجاتهم ـ إلى سلع يتم تبادلها في الأسواق التجارية المحلية والإقليمية والعالمية.

وتتسم هذه العلاقات الطبقية بالتشديد على إبراز رموز المكانة الاجتماعية والتمسك بمظاهرها. من هنا الميل نحو التعالي الطبقي والتفاخر الفارغ والتنافس في التعلق بالمقتنيات، خاصة مما لها علاقة مباشرة برموز الجاه، ونحو التمنع في مسائل الاختلاط والتزاوج بين الطبقات، ونحو النزوع إلى تقليد الشرائح والطبقات الأعلى شأناً واتخاذها قدوة لحياتنا. وقد كثر حديثاً التشديد على الاستهلاك الاستفزازي، ولكن لا يجوز أن ينسب هذا لمجرد الغزو الاستهلاكي الغربي الرأسمالي. إن النزوع إلى الاستهلاك وإبراز رموز المكانة هو نزوع أصيل متوارث في الثقافة العربية.

ومما تتميز به البنية الطبقية في المجتمع العربي محدودية الحراك الاجتماعي لأسباب أخرى غير التي ذكرناها سابقاً، وذلك رغم ما يحدث من تحسن عام في أحوال المعيشة. إنه نظام قائم أكثر من غيره على الموروث والنَّسَب بالمقارنة مع مؤهلات الأفراد وتحصيلهم الشخصي. بإمكاننا طبعاً أن نشير إلى حالات عديدة تمكّن فيها الأفراد والجماعات والعائلات من تحسين أوضاعهم (وبعض ذلك جاء فجأة وبوسائل شرعية أو غير شرعية)، وإلى نشوء طبقة وسطى جديدة، وإلى إطاحة الطبقة الارستقراطية والإقطاعية في عدد من البلدان العربية، وإلى أهمية اكتشاف النفط ليس فقط في البلدان المنتجة له بل في البلدان المصدرة للعمال، وإلى سعة انتشار التعليم على مختلف المستويات، وغير ذلك. ولكن من ناحية أخرى، كثيراً ما أدت هذه التطورات إلى اتساع وتعمق الفجوة بين الأغنياء والفقراء. ويعود ذلك إلى أن إمكانيات الاستفادة من الفرص الجديدة تحدّدها وتتحكّم بها القواعد القديمة. ومما يزيد من تفاقم المشكلات الطبقية أن فجوة عميقة تقوم بين الشعب والأنظمة السياسية فتسيطر على حياته، وليس لديه القنوات الشرعية للتأثير فيها.

وأخيراً، يمكننا أن نقول إن العلاقات الطبقية في المجتمع العربي تتصف

بالعدائية، التي تقوم على التعصب، كما يبدو من خلال الصور السلبية التي تحملها الطبقات لتلك التي هي دونها مكانة، وعلى التحاسد وتقليد من هم أرفع شأناً، في نوع من التنكر للأصول الطبقية المتواضعة، فيتبنّى مثل هؤلاء نظرة الأقوياء للضعفاء ويعملون بها تجاه من هم دونهم قوة وجاهاً. هذا ما سبق أن أشرنا إليه بالنزوع الطبقي، أي التعصب ضد الآخر والتعالي عليه، كما هو الحال في الانتماءات العرقية والطائفية والقبلية، بل إن هذه الانتماءات الأخيرة قد تزداد سلبية في نظرتها لغيرها بقدر ما يزداد التفاوت في أوضاعها.

خامساً: الوعي والصراع الطبقيان

هناك اختلاف عميق في الرأي بين الباحثين في شؤون الطبقات الاجتماعية حول مدى تبلور الوعي والصراع الطبقيين في المجتمع العربي. أكدت بعض التحليلات على ضعف مثل هذا الوعي وتضاربه مع الانتماءات الأخرى، ونفت أن يكون قد تُرجم حقاً إلى قوة منظمة وصراع طبقي حقيقي. ومثلاً على ذلك ما يستنتجه البعض من أن المصالح العائلية والطائفية، لا المصالح الطبقية، هي التي تملي مسيرة التنافس السياسي في عدد من البلدان العربية.

وعلى عكس ذلك تماماً، هناك باحثون يرتبطون بأحزاب وتنظيمات تفترض وجود وعي وصراع طبقيين، فتركّز في عملها السياسي على تعبئة الطبقة العاملة، معتبرة أن الظروف الموضوعية ستكون كفيلة بالتفاف الجماهير الشعبية حولها وبالقضاء على الأنظمة السائدة. ولم يظهر الكثيرون من مثقفي مثل هذه الأحزاب والتنظيمات العناية الكافية في ضرورة فهم دينامية التحوّل من طبقة بذاتها إلى طبقة لذاتها في الواقع الاجتماعي العربي، وتحديد طبيعة المتغيرات الأخرى التي تتعارض مع الوعي والصراع الطبقيين.

هنا يجب أن نميّز بين الوعي الطبقي العفوي الذي ينعكس في مختلف جوانب الحياة العربية ويتخذ مظاهر عدة، والوعي الطبقي التحليلي المنتظم في نقابات وأحزاب وحركات تقود مسيرة الصراع الطبقي. ينعكس النوع الأول بوضوح في الثقافة الشعبية والتعبيرات اليومية، كما يظهر في الأمثال الشعبية، وهي معايير لسلوك إنساني جديرة بالاهتمام في حالات إنسانية خاصة، وفي ظروف معينة، ولا يجوز تعميمها إلى أبعد من السياق الذي تقال فيه، وقد يتعارض بعضها مع بعض. ومن خلالها ندرك أن الشعب شديد الوعي ليس فقط بالفروق الطبقية، بل بنوع العلاقات في ما بين الطبقات ومواقفها بعضها من بعض وكيفية التعامل معها وما هي نتائجها وما احتمالات تجاوزها.

تدلّ بعض الأمثال الشعبية على وعي الناس بشقاء الطبقة الكادحة، ومنها مجرد

عدد قليل نذكره من قبيل تقديم أمثلة محدّدة فحسب: باب الشقاء واسع، البصلة لحمة الفقير، الفقر بالوطن غربة والغِنى بالغربة وطن، محل ما ترزق إلزق، خبي قرشك الأبيض ليومك الأسود، اللي بيتزوّج بالدين بيجوا أولاده بالفائدة، اللي عينك عليه عين غيرك عليه، قرش اللي مو معك مو إلك، الشبعان لا يفكّر بالجوعان، البطر يعمي البصر، اللي معه باره يسوى باره، حب الرفعة ولو كان على الخازوق، احلق بالفاس ولا تعتاز الناس، هين فلوسك ولا تهين ناموسك، من عز فلوسه هان ناموسه، صيت غنى ولا صيت فقر، عيشك يا خالي يحلالي.

وهناك عدد كبير من الأمثال الشعبية التي تدل على وعي الشعب بالاستغلال، ومنها ما يلي: إن لم تكن ذئباً أكلتك الذئاب، تغداه قبل ما يتعشاك، مِنْ فقركم زيدو غنانا (يقال عن لسان الغني)، الفقير باع ابنه بالعازة والمشتري أخذه بالدين، دقن الطمّاع «بظهر» المفلس، استكبرها ولو كان مرة (الطماع بطنه كبير)، كبير العمه وسيع الذمة، مثل المنشار بياكل طالع ونازل، كبوشتنا لمشايخ حارتنا، تعلّم الحلاقة بروس اليتامى، وقعت البقرة كثر الذبّاحون، تسلط الديب على شاة الفقير، من صار نعجة أكله الديب، إن شفت الأعمى طبه مانك أكرم من ربه، الطمّاع مثل القبر لا يرد ميّت، مات أبوه وانتهبوه (استغلال اليتيم).

وهناك أمثلة تدلّ على صعوبة الخروج من حالة الفقر وما نسميه بلغة العلوم الاجتماعية غياب الحراك الاجتماعي، ومنها: الدنيا مع الواقف، زوّج الفقير للفقيرة بيكثرو الشحاذين، المال بيجرّ المال والقمل بيجرّ الصيبان، منرمح منرمح والعشا خبّيزة، لا يرحمك ولا يخلي رحمة الله تنزل عليك، القوي حجته معه والضعيف يحتاج لشهادة، الغني كل الناس تغنّي له، اللي معه فلوس يأكل في جهنم بقسمه (دبس مع ثلج)، الفقير إذا ركب عالجمل بيعضه الكلب، موت الفقير و«فجور» الغني ما حدا بيدري فيهن، إذا الغني أكل الحية قالوا من حكمته وإذا أكلها الفقير قالوا من جهالته، الفقير لا يهادي ولا ينادي ولا تقبل له شهادة، شحاذ ومشارط، فقير ولسانه طويل (ضد الفقير الذي يطالب بحقوقه)، الله بيطعم القراص للي ما لو ضراس.

كذلك هناك أمثلة تتعلق بتعامل الطبقة الكادحة مع أوضاعها، ومنها ما يدّل على اليأس والاستسلام والانشغال بالشؤون الخاصة والتحايل على الأوضاع، ومنها ما يحضّ على العمل رغم الصعوبات: اللي ما تقدر عليه حيل الله عليه، العين ما بتقاوم المخرز، ابعد عن الشر وغني له، إمشي من الحيط للحيط وقول يا رب السترة، حط عالجرح ملح واسكوت، من أخذ أمي اسميه عمي، إذا بدك تستريح ايش ما شفت قول مليح، بُوسْ إيده وادعي عليها بالكسر، بَوس الأيادي ضحك على اللحى، من بعد حماري ما ينبت حشيش، فخار يكسّر بعضه، أنا أول من طاع وآخر من عصى، اليد اللي ما بتحسن تعضّها بوسها وادعي عليها بالكسر، غير نصيبك ما يصيبك، ألف

دقن ولا دقني، الكسل ما بيطعمي عسل، يلي بيزرع بيحصد، اشتغل بمصرية وحاسب البطال، ارحم من دونك يرحمك من فوقك، اللي يأكل خبز السلطان يضرب بسيفه، الله لا ينسى الدود في الحجر الجلمود، كرْمْ العبد إكراماً لسيده، عادي أمير ولا تعادي غفير، كلب المير مير.

أما النوع الثاني من الوعي فيتجلّى في المشاركة الفعلية في تغيير الواقع، وذلك من خلال النقابات والأحزاب والحركات الاجتماعية والسياسية والانتفاضات والثورات الشعبية. وكنا قد أشرنا للنقابات، وسننظر في فصل لاحق كيف أن للطبقات المختلفة أحزابها التي تعبّر عن مصالحها وتطلعاتها.

وعلى صعيد ثالث يتجلّى الوعي الطبقي في الإنتاج الأدبي العربي، كما سنُظهر في فصل لاحق حول الحياة الإبداعية. كنا قد أشرنا إلى رواية **الحرام** ليوسف ادريس، ونشير عابرين إلى جوانب من المظاهر الطبقية في الأدب العربي المعاصر. يسأل الشاعر العراقي صدقي الزهاوي (١٨٦٣ ـ ١٩٣٦):

أفي الحق أن البعض يشبع بطنه وأن بطون الأكثرين تجوع

ويظهر من خلال ثلاثية نجيب محفوظ أن أفراد الطبقة العليا يتعالون على أفراد الطبقة الوسطى، بينما يعتبر هؤلاء أنه من الشرف الرفيع مصادقة من هم أعلى منهم جاهاً. وكل منهما يعرف جيداً أن العلاقة بين الأفراد تتأثر إلى حد بعيد بالفروق الطبقية بسبب الاستعلاء من ناحية، والتبعية من ناحية أخرى. كذلك يظهر جلياً أن الاختلافات السياسية كثيراً ما تعود لاختلافات في الانتماء الطبقي، فبقدر ما تَعلّق أفراد الطبقة الوسطى بسعد زغلول، بقدر ما نظر إليه أبناء الطبقة الارستقراطية على أنه كان مهرجاً شعبياً ولم تكن وطنيته إلا نوعاً من البلاغة التي تستهوي العامة. ويتساءل البعض ماذا يعني أن يكون الإنسان مصرياً حين تتعالى البرجوازية على الشعب، فيستنتج أن القاعدة المتبعة هي العمل على زيادة الثروة ومصادقة ذوي النفوذ والتودد إليهم، فهذه البلد تفتنها المناصب إلى حد التقديس، وأكثر ما يخيف أبناء الأحياء الغنية أن يحل بها «الحثالة والسفلة». ونتبين من خلال رواية **الحرافيش** أنه حين يتطلع الناس إلى العدل وتعمر قلوبهم بالأمل تمتلئ نفوس الوجهاء بالمخاوف.

وحين التمعُّن بمسألة الوعي والصراع الطبقيين، ندرك أن هناك عوامل ومتغيرات عديدة قد تعزّزهما أو تتعارض معهما. من ذلك أن المجتمع الذي يميل إلى اندماج جماعاته في وحدة وطنية كمصر يتفوّق فيها الوعي والصراع الطبقيان بالمقارنة مع المجتمعات المفسّخة الفئوية التي تسودها الولاءات العمودية، من قبلية وطائفية وعرقية، كالمجتمع اللبناني أو السوداني أو اليمني. يقول ناصيف نصار ان المجتمع اللبناني قبل الحرب الأهلية الأخيرة كان يتجه في تلك الظروف الراهنة «نحو تكوين مجتمع متعدد الفئات أكثر مما يتجه نحو مجتمع طبقي... إن الطائفية تتفوق على

الطبقية بوضوح تكوينها وتنظيمها وعمق جذورها وأبعادها وسلطان ايديولوجيتها. الشعور الطبقي، إذا وجد، يبقى أضعف من العصبية الطائفية»[١١٧].

ورغم صحة ما ذهب إليه نصار وغيره في هذا المجال، ندرك أن الترتيب الطائفي في المجتمع اللبناني غير منفصل عن الترتيب الطبقي، بمعنى أن بعض الطوائف تنعم بالثروة والجاه والنفوذ على حساب غيرها، فنفهم الحروب والنزاعات الطائفية هذه على أنها حروب ونزاعات طبقية في كثير من مضامينها. ومع أن لكل طائفة طبقاتها وفقراءها وأغنياءها، إلا أن النظام الاجتماعي والاقتصادي السائد في لبنان فرض نوعاً من العصبية والاتكالية وعلاقات التبعية ضمن الطائفة الواحدة من ناحية، ومناخاً من التنافس بين الطوائف المختلفة من ناحية أخرى. وقد جاءت الارتباطات الشخصية الاستزلامية وسيطرة جماعة على جماعة ونظام الواسطة والخدمات لتعزز من النزعة الفئوية على حساب نزعة التكتل على أساس طبقي.

ثم هناك سلطوية الأنظمة السياسية التي عطّلت المجتمع المدني وحدّت من المشاركة الشعبية في الشؤون العامة. تمّ ذلك رغم أن نشوء الدولة بحد ذاته، كما سنرى في فصل لاحق، مرتبط بالتناقضات الاجتماعية، فيكون الصراع السياسي مظهراً من مظاهر الصراع الطبقي. ليس الحاكم في الواقع حكماً حيادياً وعادلاً، بل هو قبل كل شيء ممثل لطبقة أو جماعة نافذة هي التي أوصلته للحكم وتسانده بقدر ما يخدم مصالحها. من هنا أن الدولة لا تخدم جميع الطبقات بالتساوي بل، على العكس، تكفل سيطرة جماعة أو طبقة على بقية المجتمع، وتتكوّن لديها مصالح وقوى خاصة بها. وقد أسهم في تدعيم سلطة الطبقة الحاكمة تحالفها مع قوى خارجية تمدّها بالمساعدات والحماية وتطوير أجهزتها الأمنية، وهيمنتها على مختلف وسائل الإعلام ومؤسسات التربية والثقافة.

ثم إن انشغال الطبقات الكادحة بتأمين معيشتها اليومية يحدّ من قدراتها على المشاركة في الأحزاب والنقابات. مثل هذه الأوضاع تضطرها في كثير من الأحوال للتمسك بقيم الصبر على المكروه طالما تدرك أن الكفاح لن يكون ذا جدوى، بل على الأغلب سوف يجلب لها مزيداً من الاضطهاد.

ومما يزيد من هذا النزوع أن الثقافة السائدة كثيراً ما تسهم في تسويغ الفروق الطبقية. كنا قد أشرنا في مطلع هذا الفصل إلى تلك التفسيرات الدينية التي تقدّمها الثقافة السائدة، مما يسمح بإضفاء الشرعية على امتيازات الطبقة الغنية والحاكمة، حين اعتبرت أن الفروق الطبقية جاءت نتيجة لإرادة إلهية ولكونها تمهيداً لحياة أفضل في

---

(١١٧) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٠)، ص ١٥٩ ـ ١٦٢.

عالم آخر (هذا ما سنتعرض إليه تفصيلاً في فصل لاحق حول السلوك الديني). وقد رسّخ مبدأ الكفاءة في الزواج مثل هذه الفروق الطبقية.

ثم إن هناك تفسيرات اجتماعية لا تقل تسويغاً للطبقية من التفسيرات الغيبية. ومنها ما يقول إن بين أهم مصادر عدم المساواة التفاوت الطبيعي في مواهب الأفراد والجماعات وطموحاتهم، متجاهلة تلك النتائج التي توصّلت إليها دراسات أخرى تُرينا أن حالة الفقر والظروف الناشئة منها، كثيراً ما تسلب الفقراء فرص تنمية مواهبهم وتحد من طموحاتهم. وقد كرّرت مدرسة علم الاجتماع الوظائفي ممعنة في عملية التسويغ هذه أن اللامساواة تخدم وظائف إيجابية في التنظيم الاجتماعي، باعتبار أن التفاوت الطبقي يحفّز على التنافس لملء المناصب المهمة التي تحتاج إلى مواهب خاصة.

ومما توصّلت إليه الدراسات الميدانية في مختلف المجتمعات أن الوعي الذاتي بالانتماء الطبقي قد لا ينطبق كلياً على الانقسامات الطبقية الموضوعية، إذ إن هناك نزوعاً واضحاً للقول بالانتماء للطبقة الوسطى إذا ما سُئل المرء عن الطبقة التي ينتمي إليها. من الأمثلة على ذلك أن العمال بالمعنى الموضوعي قد يعتبرون لأسباب ما أنهم ينتمون إلى الطبقة الوسطى. وهذا ما قد يدعيه حتى من هم من الطبقة البرجوازية الكبرى والأغنياء لأسباب مختلفة كلياً. ولذلك قد تعتبر غالبية الناس (وبخاصة في المجتمعات الصناعية المتقدمة) انها من الطبقة الوسطى على خلاف ما تدل عليه المقاييس المادية الموضوعية. ولا بدّ من أن مثل هذا الادعاء الذاتي يؤثر بمدى قيام استقطاب طبقي، وبالتالي، بطبيعة الصراعات الاجتماعية والسياسية التي قد تنتج من الفروق الطبقية الحادة.

إن هذه الأوضاع والمسوّغات تحدّ من تبلور الوعي الطبقي في المجتمع العربي، ولكنها رغم ذلك لم تتمكّن من منع ظهوره وفعله في الواقع الاجتماعي. إننا نشهد مزيداً من التحوّل في أوساط الطبقة الكادحة من طبقة بذاتها على صعيد موضوعي إلى طبقة لذاتها على صعيد الوعي والصراع. وقد أسهمت المعارك الوطنية في بلورة كل منهما رغم المعوّقات الموضوعية والثقافية والذاتية.



الفصـــل الثامـــن

العائلة: نواة التنظيم الاجتماعي

لا تقسروا أولادكم على أخلاقكم
فإنهم خلقوا لزمن غير زمنكم.
علي ابن أبي طالب.

المجتمع العربي مجتمع عائلي

تشكّل العائلة نواة التنظيم الاجتماعي والنشاطات الاقتصادية في المجتمع العربي القديم والحديث، وكثيراً ما تتمركز السياسة في عدد كبير من البلدان العربية حول الأسر الحاكمة، فتتمحور بها وحولها حياة الناس، بصرف النظر عن أنماط معيشتهم (البداوة والفلاحة والحضارة). وفي العائلة، يتوارث العرب انتماءاتهم الدينية والطائفية والعرقية والطبقية الى حد بعيد، وحتى الولاءات والتوجهات والتحالفات السياسية. وهي أيضاً، وبذلك، أهم الجماعات الوسيطة بين الفرد والمجتمع، وضمنها تكون التنشئة حتى ليمكن القول إنها المصدر الأهم للقيم والتقاليد السائدة. لهذا نرى المجتمع العربي مجتمعاً عائلياً.

كنا قد تحدّثنا في الفصل الثاني حول الهوية عن أن الانتماء القبلي هو بين أكثر الانتماءات التقليدية رسوخاً وتأثيراً في مجمل الحياة العربية، وعن ان القبلية لا تزال بين أهم ركائز الحكم في الجزيرة العربية والخليج، حتى ليصح القول إن هناك عائلات حاكمة بالمعنى الذي يقال إن هناك طبقات حاكمة في المجتمعات المتقدمة. كذلك أشرنا الى ان ارنست غلنر شبّه بنية التنظيم الاجتماعي في المجتمع الريفي المغربي بشجرة جذعها المجتمع نفسه وفروعها الأساسية هي القبائل المهمة، وفروعها الثانوية هي العشائر.

ومن حيث صلة العائلة الوثيقة بالمجتمع والمؤسسات الأخرى، نجد ان العلاقات المتبادلة بينها وبين الطبقات الاجتماعية والأديان والحركات السياسية تتصف بالتكامل

والتناقض في آن معاً. في الوقت الذي تُنشِّىء العائلة أطفالها على ثقافة المجتمع، نجد ان الولاء العائلي قد يتناقض مع الولاء المجتمعي أو الولاء القومي. وفي الوقت الذي يحضّ فيه الدين على تمجيد الأسرة وطاعة الوالدين، كما ان الأسرة كثيراً ما تحاول ترسيخ مكانتها الاجتماعية من خلال حرصها على اظهار تدينها واهتمامها بالشؤون الدينية، نجد من ناحية أخرى ان الدين قد يتعارض مع القبيلة، فيقول الإمام الشيخ محمد مهدي شمس الدين إن الإسلام حاول بطرق كثيرة تحطيم الوحدة العشائرية «في سبيل بناء الأمة القائمة على وحدة المعتقد، وذلك لأن نمو القبيلة إنما يكون على حساب الأمة»[1]. كذلك، في الوقت الذي تؤكد الحركات القومية على فضائل الأسرة وكونها نواة المجتمع، نجد ان الفكر القومي يشير أحياناً ـ كما أشار هشام شرابي، مثلاً ـ الى ان «الولاء العائلي ... لا يتوافق مع الولاء الاجتماعي بل يرفضه ويناقضه»[2].

وتتصف العلاقات داخل الأسرة العربية بالتماسك والتآزر والمناصرة والتعاضد والعصبية، ليس بسبب اعتماد أفرادها بعضهم على بعض في مختلف حاجاتهم اليومية فحسب، بل أيضاً لأنهم بذلك، كما يقول ابن خلدون، «تشتد شوكتهم ويُخشى جانبهم... وتعظم رهبة العدو لهم»[3]. انها عصبية تقوم على أواصر الدم أو اللحمة النسبية، والتوحد في مصير مشترك، فيتقاسم افرادها الأفراح كما الاحزان، والمكاسب كما الخسائر، والكرامة كما الإذلال. ومن هنا ان أعضاء الأسرة الواحدة يتوقعون الكثير بعضهم من بعض، وحين يأتي تصرف البعض دون مستوى التوقعات، تكون خيبة الأمل الكبيرة فينشأ توتر في العلاقات بين الأقارب قد يتطور الى حدوث خلافات حادة، مما يفسّر لنا الإحساس القوي المستمر منذ العصر الجاهلي حتى الزمن الحاضر بأن «ظلم ذوي القربى أشد مضاضة على النفس من وقع الحسام المهند».

وكما في الحاضر كذلك في الماضي البعيد، كان التناصر والتلاحم بين ذوي القربى عميقاً في الحياة العربية، فاعتبر ابن خلدون ان صلة النعرة بين الأقارب هي «نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا»[4]. ولكن هذه النزعة تختلف من مجتمع الى آخر،

---

(١) محمد مهدي شمس الدين، «نظرة الإسلام الى الأسرة في مجتمع متطور،» **الفكر الإسلامي**، السنة ٦، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٧٥)، ص ٨.

(٢) هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٥)، ص ١١٧.

(٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ج ١، ص ١٧٣ ـ ١٧٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

وتختلف باختلاف التجمع البشري وأسسه. وإذا ما نظرنا الى العائلة من منظور تاريخي تطوري، نجد ان بعض الدراسات توصّلت قديماً إلى ان المجتمع العربي عرف في سائر عصوره مختلف أشكال التجمع العائلي، وقد جاء الاختلاف والتغير عبر الزمن بتبدل الأحوال وبحسب اختلاف أنماط المعيشة.

وربما يكون تطور الأسرة العربية قد مرّ في المراحل التاريخية الثلاث التي وصفها فردريك انغلز (Frederick Engels) في كتابه **أصل العائلة، والملكية الخاصة والدولة**، مستعيناً بالنتائج التي توصّل اليها عالم الانثروبولوجيا الامريكي لويس مورغن (Lewis H. Morgan): في المرحلة الأولى كان الانتاج الاقتصادي يرتكز على الصيد وجمع الاثمار، وكانت الملكية جماعية والعلاقات تعاونية على أسس من مبادىء المساواة (بما في ذلك المساواة بين الرجل والمرأة). وقد سيطر في مثل هذه التجمعات الصغيرة نظام الزواج الجماعي، إذ كان جميع أفراد التجمع يتشاركون الابوة والامومة والبنوة من دون تبعية، فكان كل زوج زوجاً لكل امرأة كما كانت كل امرأة زوجة لكل رجل، وكان كل طفل ابناً او ابنة لكل رجل وامرأة.

وحين تحوّل نظام الانتاج الاقتصادي في المرحلة الثانية الى نظام يعتمد تدجين الماشية والرعي والزراعة، نشأت بنشوئها القبائل والقرى، وظهرت بداية الحياة العائلية وما يُسمّى منها العائلة الثنائية (Pairing Family) ـ أي نظام الزواج الثنائي بين رجل وامرأة مع الاحتفاظ لكل منهما بحق حلّه. في هذه المرحلة ظلّ الوالد يدعو أولاده وأولاد إخوته «أولاده»، وكان جميع هؤلاء الأولاد يدعونه «أباً». كذلك كان شأن الأم في تعاملها مع أولادها وأولاد أخواتها، كما كان جميعهم يدعونها «أماً». وأصبحت العلاقات الجنسية ممنوعة بين الأهل وأولادهم ثم بين الاخوة والاخوات، وكانت الأمومة هي النظام السائد. إنما بنشوء الملكية الخاصة في هذه المرحلة خسرت المرأة سيادتها ومساواتها ونشأ النظام العائلي الأبوي التوارثي. وقد تطوّرت هذه المرحلة عند نهايتها، بحيث أصبح يحقّ للرجل ان يتزوّج بأكثر من امرأة (من دون أن يكون لديها هي مثل هذا الحق) وظهر نظام اقتناء الجواري والعبيد. وتم في المرحلة الثالثة تثبيت نظام الملكية الخاصة ووحدانية الزواج بدلاً من تعدده(٥).

ليس من الواضح إلى أي حدّ ينطبق هذا التطور على القبائل العربية، ولكنه من المعروف ان هناك علاقة وثيقة بين النظام العائلي ونظام الانتاج الاقتصادي المتبع في المجتمعات كافة. ورد أن البنية العائلية في الجزيرة العربية كانت شديدة التنوع خاصة

(٥) Frederick Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State, in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan* (New York: Pathfinder Press; International Publishers, [1972]), pp. 19-21.

قبل الإسلام، وذهبت بعض الدراسات الى أنها عرفت قبل ظهور الإسلام النظام الأمومي (Matriarchal) بما فيه تعدد الأزواج، بدلاً من تعدد الزوجات الذي عرف بخاصة بعد ان ساد النظام الأبوي (Patriarchal) بسيادة الإسلام. ومثالاً على ذلك ما أشار اليه روبرتسون سميث (Robertson Smith) في كتابه **القرابة والزواج في الجزيرة العربية في العصور الأولى**[٦]، الذي استعان به عدد من الباحثين المحدثين، كما اعتمدته فاطمة المرنيسي في التمييز بين زواج الصديقة وزواج البعل، وذلك كما يلي:

الجدول رقم (٨ ـ ١)
مقارنة بين النظامين الأمومي والأبوي

قانون القرابة / التقليد الاجتماعي	النظام الأمومي (زواج الصديقة)	النظام الأبوي (زواج البعل)
قانون الانتساب	ينتسب الأولاد لأهل الزوجة ليس من أهمية للأبوة الجسدية ليس للأب حقوق على ذريته	ينتسب الأولاد لأهل الزوج للأبوة الجسدية أهميتها اذ ان الأب الجنسي هو الاب الاجتماعي
حرية المرأة الجنسية	واسعة، وليس للعفة وظيفة اجتماعية	محدودة، وعفة المرأة ضرورية في تقرير شرعية الولد
مكانة المرأة	تعتمد على قبيلتها من اجل الحماية والمعيشة	تعتمد على زوجها من اجل الحماية والمعيشة
مكان الإقامة	مع قبيلة الزوجة	مع قبيلة الزوج

المصدر: استناداً الى: Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in a Modern Muslim Society* (Cambridge, MA: Schenkman Publishing Co., 1975), p. 34.

وذكر زهير حطب، الذي تتبّع أصول الأسرة العربية في شبه الجزيرة العربية، ان «المرأة في العصر الجاهلي كانت المرجع الوحيد والحقيقي لمعرفة نسب الأبناء المولودين من أزواج متعدّدين فنُسبوا اليها، وظفرت بالاحترام والطاعة وأصبحت صاحبة السلطة في العشيرة»[٧]. ويتجلّى نظام الأمومة من خلال ما ذكره حطب أيضاً من ان قبائل بأكملها انتسبت الى امرأة كبني ظاعنة وبني طهية، وعن ان أنواعاً عدة من الزواج كانت معروفة في الجاهلية منها: نكاح الاستبضاع (وهو ان يطلب زوج من زوجته ان تستبضع من شخص معين، اي ان تجامعه كي تنجب للزوج ولداً يحمل

(٦) W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia* (Boston, MA: Beacon Press, 1903).

(٧) زهير حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، الدراسات الانسانية، علم اجتماع الأسرة (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٧٦)، ص ١٧.

صفات هذا الشخص، وكان الوليد يُلحق بنسبه لا بنسب الأب)؛ ونكاح الشغار (وهو ان يتزوج رجل امرأة مقابل ان يتزوج وليها امرأة تكون تحت ولاية الرجل الأول ومن دون اي مهر او هدية)؛ ونكاح البدل (وهو الذي يتبادل بموجبه زوجان زوجتيهما بصورة نهائية لا عودة عنها)؛ ونكاح الرهط ونكاح الكثرة (وهما ان يدخل جمع من الرجال ـ دون العشرة في حالة النوع الأول ـ فاذا حملت يحق لها ان تلحق الولد بمن تشاء منهم او من يثبت انتساب الوليد اليه)؛ ونكاح الخدان والصداقة (الذي كان له طابع السرية والذي إذا ظهر يجلب العار واللوم)[8].

ويرى محمد صفوح الأخرس ان «تركيب العائلة الذي برز في المجتمع الإسلامي يمثل استمراراً وتطوراً لتركيب وجد قبل ظهور الإسلام، إلا ان كثيراً من وظائفه قد صقل تحت تأثير مبادىء الشريعة الإسلامية الحنيفة. وبمعنى آخر، ان تركيب العائلة العربية الإسلامية في القرن العشرين يجب ان يُفهم بأنه نتاج لذلك التفاعل بين التنظيمات الاجتماعية العربية، التي كانت تسود قبل ظهور الإسلام، ومبادىء الإسلام الحنيف نفسها»[9].

ويعتبر علي الشوك ان كلمة «الأسرة» مشتقة من الفعل «أسر». وكان الأسرى في القديم يُستعبدون فيُكلَّفون برعي المواشي او العمل في الزراعة او الصناعات اليدوية وفي خدمة البيوت. ومن التقاليد المعروفة عند العرب تزوج الأسيرات فيُلحقن بنظام الأسرى، اي العائلة. وذكر الشوك أيضاً ان اقتران مفهوم الاسرة بالأسر والعبودية لا يقتصر على اللغة العربية وحدها، بل نجده في اللغات الأكادية والآشورية والعبرية والسريانية والصينية، وفي اللغة اللاتينية تعني كلمة «Famulus» العبد وكلمة «Familia» تعني مجموعة العبيد التابعة لرجل واحد[10]. هذا على صعيد الاشتقاق اللغوي، ولكننا بحاجة للتأكد من ذلك بناء على التطورات التاريخية.

وفي افتتاحية بعنوان «مفهوم الأسرة الواحدة المتجددة» لصحيفة **الرياض**[11]، جاء أن خادم الحرمين الشريفين «تحدث . . . حديث القائد لأبنائه، وحديث الراعي لأسرته» عن «العلاقة الأسرية المتميزة بين القيادة والشعب، والتلاحم الرائع. . . فنحن

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(٩) محمد صفوح الأخرس، **تركيب العائلة العربية ووظائفها: دراسة ميدانية لواقع العائلة في سورية** (دمشق: وزارة الثقافة والارشاد القومي، ١٩٧٦)، ص ٢٠.

(١٠) علي الشوك، «مفهوم «الأسرة» سوسيولوجياً ولغوياً عند الساميين والصينيين واللاتين،» **الحياة**، ١٨/٣/١٩٩٧.

(١١) **الرياض** ، ٧/٨/ ١٩٩٥.

نعمل في اطار واحد، وبمفهوم واحد. . . انه مجتمع الأسرة الواحدة، ومجتمع التكافل الاجتماعي، فالأخ في عون أخيه، والأسرة تسعى في مصلحة ابنائها، وزاد هذا المفهوم رسوخاً اعتمادنا على المبادىء الإسلامية الثابتة التي ساعدت على تأصيل هذا المفهوم الأسري المتماسك».

وينظر عبد الله محمد الغذامي الى القبيلة بوصفها نسقاً ذهنياً من حيث صفات الانتماء والتزام الفرد بمصلحة جماعته فيقول: «لا يستطيع العربي ان يفكّر إلا عبر مجاز «القبيلة» فالقبيلة هي الوحدة النظامية في حياة العربي وفي فكره. . . ولهذا نرى ابن عربي يتحدث عن الأبجدية وعن الحروف بوصفها قبائل. . . ولذا لزم الناس ان ينتظموا فصاروا ينظمون أنفسهم داخل مفهوم ذهني بسيط ومحدد، وهو مفهوم الانتساب. وهذا الانتساب يعني انضواء الفرد داخل جماعة تربطه بها رابطة واضحة التحديد. ونمت شجرة الانتساب وصارت تضم أعضاء متباعدين ولكن يجمعهم أخيراً جد واحد. وهذا الجد تحوّل الى علامة وهوية. ولذا فإنه لم يعد مجرد والد قديم ولكنه صار شعاراً وعنواناً ودليلاً يستدل به الفرد على نفسه وعلى مجتمعه. وبما أنه كذلك فقد صار عصبة وحماية وضمانة، إضافة الى كونه اسماً وعلامة وهوية. . . ان في الاجتماع والانتساب حماية. . . وكل فرد ضاعت منه ذاكرته وعجز عن كشف سلسلة النسب هذه فإنه يخرج عن نظامه المجازي، ويصبح خارج النظام ويعامل على هذا الأساس. ويُوصف بأنه غير قبيلي لأنه فقد ذاكرته ووحدته النظامية، ويكون بذلك هامشياً او على الهامش بحسب شروط هذا النسق المجازي.

«. . . والقبيلة وطن. لم يكن البدوي مربوطاً في الأرض. فالأرض واسعة وليست ملكاً لأحد. كما أن الأرض متغيرة، فهي اليوم مخصبة وقد تجدب غداً. فإذا أجدبت غادرها البدوي الى أرض أخرى ذات خصب ونماء. . . وهذا لا يصلح أن يكون أساساً للانتماء، ولذا فإن البدوي لا ينتسب إلى المكان. ولقد ورد أثر عن عمر ابن الخطاب ينهى فيه العرب عن الانتساب الى القرى، وقال لهم لا تكونوا كالأعاجم إذا سئل أحدهم قال أنا من قرية كذا وكذا، قولوا أنا من قبيلة كذا.

«القبيلة هنا بديل من الأرض والمواطن. والانتساب اليها هو توطين الذات. ولولا هذا الانتساب لضاع العربي وصار بلا انتماء. وهذا ما حدث للذين فقدوا نسبهم القبلي. . . فنظر اليهم نظرة مختلفة دونية لأنهم خارج النظام المجازي، وخارج النسق الذهني الذي أصبح مع الزمن نسقاً اجتماعياً يدعي لنفسه قيمة أخلاقية ومعنوية تخصّه وتميّزه. ويستحيل عليه ان يتصوّر وجود هذه المزايا خارج هذا النسق. . . إنها مزايا نسقية تجعل القبيلة والانتماء اليها شرطاً للشرف الاجتماعي والرفعة الخلقية. . . القبيلة ـ إذاً ـ مفهوم مجازي وصورة لفظية ونسق في الذاكرة، ولذا فإن التصور

النظري للأشياء لا يتم الا عبر إدخالها في هذا النسق وتصويرها بحسب النظام القبلي»[١٢].

ومع أنه يمكن الدخول في مناقشة حادة حول مقولة عدم ارتباط البدوي بالمكان، ولكنه ليس من الغريب ان تكون الحروب القبلية شرسة يصعب احتواؤها فتستمر وقتاً طويلاً وتنتقل من جيل الى جيل. هذا ما حدث في الحروب القبلية الصومالية، فقالت سيدة عانت في عائلتها الكثير نتيجة لهذا النزاع: «لقد سقطت صوماليا في أيدي الذئاب، الذي يؤمنون فقط بقبيلتهم». والمعروف أن صوماليا تتألف من خمس قبائل رئيسية (منها دارود واسحاق وهوية) وتتفرع عن كل منها عدة فروع عشائرية. ولا تختلف عن ذلك المجتمعات المتعددة الطوائف كما في لبنان، حيث يقال أيضاً إن لبنان سقط في أيدي الذئاب. من هنا القول إن الطائفة قبيلة، كما أن القبيلة طائفة.

ومن هنا أن المجتمع اليمني لم يتمكن حتى الآن من تجاوز القبلية التي كثيراً ما تتحدى السلطة المركزية في صنعاء، التي يُفترض أن تكون أرض الهجرة ومركزاً دينياً لعقيدة الزيدية التي استلهمت من هجرة النبي من مكة الى المدينة تأويلاً يفرض على أصحاب هذه العقيدة أن يهجروا أرض الظالمين إلى أرض الهجرة حيث تطبق أحكام الشريعة فتكون محمية من سطوة القبائل. وعلى هذا الأساس قول حسن الشامي: «ان العلاقات بين صنعاء وبين الوسط القبلي تتسم بالازدواج القيمي والتنافر الملتبس، الأمر الذي يجعل هذه العلاقات خاضعة لموازين القوى السياسية والعسكرية، إذ إن المدينة كانت تستثير على الدوام محاولات إقامة سلطة مركزية. وفي هذا السياق لا يعود التنظيم «الرعائي»... لمدينة صنعاء وأسواقها منفصلاً عن التوتر المتواصل بين محاولات صياغة مركزية سياسية تتعدى الاعتبارات القبلية وبين ضغط القبائل الساعية الى بسط رقابتها على المدينة»[١٣].

وبهذا الخصوص بالذات يوضح فضل أبو غانم «أن السياسة التي كانت تربط القبائل بالإمامة في اليمن عبر القرون الماضية كان يسودها التمرد والعصيان المستمر». فكانت الدولة المركزية من جانبها تحاول فرض سلطتها على القبائل «عن طريق تطبيق قواعد الشريعة الإسلامية في حل الخلافات ... بدلاً من القوانين والنظم العرفية ... الأمر الذي جعل القبائل تتمسك أكثر فأكثر بنظمها القبلية المتوارثة الاجتماعية

(١٢) عبد الله محمد الغذامي، «القبيلة بوصفها نسقاً ذهنياً،» **الحياة**، ٢١/ ٤/ ١٩٩٧.

(١٣) حسن الشامي، «صنعاء القبيلة والدولة، وكونها، في آخر الأمر، مدينة،» **الحياة**، ٢٣/ ٣/ ١٩٩٧.

منها والسياسية والقانونية (العرفية)»[١٤].

ويَصْدق هذا الازدواج القيمي وهذا التنافر بدرجات متفاوتة على مجتمعات عربية قبلية أخرى في الجزيرة العربية والخليج والسودان والمغرب العربي كافة. كذلك يصدق ذلك على التاريخ الإسلامي الذي شهد حرباً متواصلة كما شهد هدنة متكررة من دون غلبة بين الانتماء الديني والانتماء القبلي بحسب تبدل الأحوال. واننا سنذهب في هذا الفصل كما في غيره الى القول ان العائلة أكثر رسوخاً من الدين في الواقع الاجتماعي، وحين يحدث تناقض بينهما كثيراً ما تكون للعائلة الأولوية والأسبقية. ومن هنا ان الانتماء الديني والطائفي الواحد لم يتمكّن من أن يخفّف من حدة الانتقامات العائلية والقبلية حتى الزمن الحاضر في عدد من البلدان العربية.

ولكنه يكون من الخطأ أن نستنتج في ضوء هذا الواقع الاجتماعي أن العائلة ثابتة في عالم متغير. كل ما في الأمر أنها ربما أكثر مقاومة للتغيير من المؤسسات الاجتماعية الأخرى في بعض الحالات، لشدة ارتباطها بشؤون المعيشة اليومية ولاستمرار تمركز الاقتصاد حول الوحدة العائلية. بقدر ما يضعف هذا التمركز بقدر ما تقل قدرة العائلة على مقاومة قوى التغيير. من هنا مدى الاختلاف بين أنماط المعيشة التي سبق الحديث عنها، وبين البلدان العربية التي تختلف من حيث مستوى التعليم ومدى مركزية الدولة وارتباطها بالنظام الاقتصادي العالمي وعمق صلتها بالحداثة التي يكثر فيها التوظيف في مؤسسات الدولة والمؤسسات الاقتصادية خارج إطار العائلة. ربما من أجل ذلك، تحفظ بشارة دوماني في أبحاثه حول الأوقاف العائلية حيال مقولة تشابه «العائلة العربية التقليدية»، فيدرس جوانب التواصل بين المفاهيم المعاصرة للعائلة والاقتصاد السياسي المتغير في سورية الكبرى في أواخر العصر العثماني، كما تظهر في سجلات المحاكم الشرعية في كل من مدينة نابلس ومدينة طرابلس. وقد اكتشف فروق واضحة في بنية العائلة وانتقال الإرث حتى في مدينتين تنتميان الى منطقة ثقافية واحدة. ومما يحدّ من القدرة على التغيير، التكامل الوثيق بين العائلة والدين في كثير من الأحوال. لقد تمكّنت العائلة السعودية في ترسيخ شرعيتها واستمراريتها من الجمع بين القيم الدينية والقيم العائلية. ولا يقتصر هذا التوجه على العائلات الحاكمة. كذلك فعلت عائلات التجار الراسخة الأصول في التجارة، كما يستدل من دراسه بشارة دوماني التاريخية لمدينة نابلس. لقد حرصت العائلات الكبرى في هذه المدينة الفلسطينية على الجمع بين الرتبة التجارية والرتبة السياسية والدينية.

يقول بشارة دوماني إن عائلات التجار الكبرى في نابلس حرصت على تنمية

(١٤) فضل علي أحمد أبو غانم، **البنية القبلية في اليمن بين الاستمرار والتغير** ([صنعاء؟، اليمن]: المؤلف، ١٩٨٥)، ص ٩.

مكانتها الدينية ومصاهرة عائلات علماء الدين المعروفة، والخدمة في المساجد والتصدق على المؤسسات الدينية والانخراط في بعض الطرق الصوفية، حتى «أصبح «الجمع بين الاشتغال بالعلوم الدينية والاشتغال بالتجارة... أمراً مألوفاً لا استثنائياً، وكان يحاط بهالة التقاليد المكرمة على مرّ الأيام. والواقع أن العلاقة بين الدين والتجارة كانت عميقة التأصل إلى درجة أن لغة التجار نفسها كانت، ولا تزال، مشحونة بعبارات دينية كثيرة... ولم تكن الغاية من ذلك تعزيز الشعبية بقدر ما كانت ترسيخ المكانة والاحترام، من جهة، وبناء سمعة قوامها التقوى، والأمانة، والموثوقية، والاستقامة الخلقية، من جهة أخرى»[(١٥)].

ان مقاومة العائلة للتغيير، إذاً، لا تعني أنها ثابتة ساكنة مهما بلغت العصبية العائلية، أكانت قبلية او عشائرية او ممتدة وحتى نووية في مسكنها. لقد تحوّلت الأسرة في كثير من مظاهرها، ولكنها لم تقترب من الانتهاء بأن تسلّم قيادتها لأية مؤسسة اخرى، بما فيها السلطة المركزية في كثير من البلدان العربية. إن العائلة لا تزال في صميم تحديد الهوية. ومن أجل فهم العائلة العربية فهماً شاملاً، سنتوسّع في بقية هذا الفصل في تناول جوانبها التالية، على أن نتعمّق بتحليل علاقاتها المتشابكة بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى (وبخاصة الدين) لاحقاً:

١ ـ الخصائص البنيوية للعائلة العربية المعاصرة.

٢ ـ أنماط الزواج والطلاق.

٣ ـ الأسرة والمؤسسات الاجتماعية الأخرى والمجتمع.

أولاً: الخصائص البنيوية للعائلة العربية المعاصرة

اعتاد الباحثون المستشرقون والعرب وصف العائلة العربية التقليدية بأنها ممتدة (Extended) وأبوية (Patriarchal, Patrilineal, Patrilocal)، وبأنها تنزع نحو تفضيل الزواج بين الأقارب (Endogamous)، وتسمح بتعدد الزوجات عند المسلمين[(١٦)].

---

(١٥) انظر: Beshara Doumani, «Endowing Family: Waqf, Property Devolution and Gender in Greater Syria, 1800-1860,» *Comparative Studies in Society and History*, vol. 40, no. 1 (January 1998), pp. 3-41.

انظر ايضاً: بشارة دوماني، **إعادة اكتشاف فلسطين: أهالي جبل نابلس، ١٧٠٠ ـ ١٩٠٠**، ترجمة حسني زينة، المدن الفلسطينية؛ ٣ (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٨)، ص ٨٥.

(١٦) Raphael Patai, *Society, Culture, and Change in the Middle East*, 3rd ed. (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1971), p. 84, and Edwin Terry Prothro and Lutfy Najib Diab, *Changing Family Patterns in the Arab East* ([Beirut]: American University of Beirut, 1974), p. 6, and

إحسان محمد الحسن، **العائلة والقرابة والزواج: دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٤٧ ـ ٥٤.

أما في هذه الدراسة فإنني أصِف العائلة بأنها في الأساس (١) وحدة اجتماعية إنتاجية ونواة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، فتسودها علاقات التكافل والتعاون والود والالتزام الشامل بفعل ضرورات الاعتماد المتبادل؛ (٢) وأبوية من حيث تمركز السلطة والمسؤوليات والامتيازات ومن حيث الانتساب؛ (٣) وهرمية لا يزال التميز فيها قائماً، الى حد بعيد ورغم حصول تحولات مهمة، على أسس الجنس والعمر والتنشئة السلطوية؛ (٤) وممتدة مع نزوع واضح نحو النووية والقبلية في الوقت ذاته، كما يتضح من استمرارية الالتزامات الواسعة. ثم هناك خصائص أخرى لا تقل أهمية تتصل بأمور الأحوال الشخصية المتعلقة بالزواج والطلاق والإرث، وبنوعية علاقة العائلة بالمجتمع وبمؤسساته الاجتماعية والاقتصادية الأخرى.

١ ـ العائلة العربية: نواة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي

تشكل العائلة العربية، تقليدياً وحتى الوقت الحاضر الى حد بعيد، رغم التغيّر التاريخي، نواة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، فتكون بالتالي وحدة اجتماعية اقتصادية أساسية تتوقّع من أعضائها، كلّ بحسب طاقاته ونظام توزيع العمل المعتمد، التعاون معاً والاعتماد بعضهم على البعض في المجالات كافة، وذلك من أجل تأمين المعيشة ورفع مستوياتها وتحسين أوضاعها ومكانتها في المجتمع والدفاع عنها ضد أعدائها، كما في تعزيز علاقاتها بأقاربها وأصدقائها وحلفائها من العائلات الأخرى. وتشمل التزامات التعاون والتضامن الدعم النفسي، أكان من حيث تجنُّب الإذلال أو من حيث رفع المعنويات والإحساس بالكرامة، كما الدعم الاجتماعي والاقتصادي. صحيح ان العصبية العائلية مبنية على رابطة الدم، إلا أن هذه الرابطة هي بدورها مبنية في الأساس على وحده الملكية، وتتعزّز بالتكامل العضوي والعاطفي والمشاركة الفعلية والمعنوية في الدفاع عن المصالح والآمال المشتركة. إنها محور النشاطات الإنسانية بكل جوانبها ولا حدود لالتزاماتها وتواكلها الاقتصادي والاجتماعي والنفسي، ولا يكون للروابط الدموية مثل هذه الأهمية من دون ذلك.

يشير مفهوم العائلة (المشتق لغوياً من عال، أعال، يُعيل) الى علاقات الإعالة والاعتماد المتبادلة. وكما يشار للأولاد بالعيال وإلى الأب بالمعيل والمسؤول عن تأمين الرزق، والأم بالحنون وسيدة المنزل المسؤولة عن التربية، ينادي الأهل الوَلَد بـ «سندي»، مما يضمر نوعاً من تبادل الأدوار والالتزامات فيتحوّل الأهل عند التقدم في العمر وبلوغ مرحلة العجز إلى عيال، والوَلَد الى «سند» أو معيل. كذلك يجد البعض صلة بين كلمة «أسرة» و«أسر» بمعنى حبس وعبودية كما سبق وذكرنا، ويطلقون على خاتم الزواج تسمية «المحبس». ولكن من ناحية ثانية، يرى البعض الآخر ان كلمة «أسرة» تشير الى التآزر أو التناصر والتضامن، فيقول زهير حطب إن هذا المصطلح «صيغة أخرى للفعل «آزر» بمعنى ناصر بتبديل السين بالزاي، وهذا أمر

معروف وكثير الحدوث في اللغة العربية». ومهما كانت أصول صيغة الكلمة، فكلاهما في هذه الحالة يشيران الى الالتزام المتبادل في مختلف المجالات، والى التواكل والتعاون في سبيل المصلحة المشتركة.

وتتجلى الوحدة بأعمق معانيها بالتماهي او توحُد الهوية بين مختلف أعضاء العائلة، فتكون المشاركة (كما ذكرنا سابقاً) واحدة في الانجازات والاخفاقات. إن تصرُف العضو الفرد ينعكس على كل أعضاء العائلة مجتمعين، ولا يقتصر بالضرورة على الفاعل فحسب. إن كل عمل حميد يقوم به أحدهم، يصبح عملاً حميداً للجميع. وكذلك كل عمل مشين يقترفه أحدهم، هو عمل مشين يمس بشرف العائلة كلها. يفسّر لنا كل ذلك كيفية نشوء العضوية على حساب الفردية، والتماهي على حساب الاستقلالية أو الشخصانية في العائلة العربية. من هنا أن الإنسان في هذه العائلة يكون عضواً أكثر منه فرداً مستقلاً، وهوية أكثر منه شخصية قائمة بذاتها ولذاتها بالدرجة الأولى. ومن هنا ان العلاقات ضمن العائلة العربية هي، ببساطة، علاقات بين أعضاء وأدوار فرضها توزيع العمل. ولهذه الأدوار والوظائف المتنوعة تسميات هي الأب، والأم، والزوج، والزوجة، والأخ، والأخت، والأهل، والأولاد، والكبار، والصغار، والصبيان، والبنات... الخ. ومن هنا صعوبة الفصل بين تعبيرات علاقات القربى والوظائف الاقتصادية.

بموجب هذه العضوية والتوحد في الهوية حتى الاندماج، يصبح الإنسان في الأسرة مسؤولاً ليس عن تصرفاته الشخصية فحسب، بل عن تصرف الأعضاء الآخرين، رغم التفاوت بين الذكور والإناث. من هنا، مثلاً، إن انحراف البنت في العائلات التقليدية خاصة ينعكس على العائلة كافة فيمسها في الصميم ولا يمس الفتاة وحدها. في إطار هذه المعضلة يمكن ان نفهم جرائم الشرف التي تُقترف عادة في المجتمعات التقليدية الشديدة التماسك، وحيث تسود القيم الدينية والعائلية الصارمة ويعرف كلٌ الآخر معرفة شخصية. إن جريمة الشرف في هذه الحالات هي بمثابة محاولة يائسة ومحبطة من قبل العائلة لاستعادة شرفها في المجتمع الصغير الذي تنتمي اليه، كالحي او القرية او القبيلة. وما قيل حول جرائم الشرف هذه يمكن ان يقال أيضاً حول جرائم الثأر. هنا أيضاً، قد يُعتبر كل عضو في عائلة القاتل مسؤولاً عن القتل وليس القاتل بمفرده. وحين يختفي القاتل، قد يقتل أي عضو آخر في عائلته كأبيه أو أحد إخوته أو أبنائه. ويحدث أحياناً أن تجري محاولات لقتل أبرز أعضاء عائلة القاتل. إن الثأر يتم، كما تتم جرائم الشرف، بين الجماعات الشديدة التماسك التي تسودها العلاقات الشخصية الوشائجية والقيم الأولية الوثيقة.

ولأن الإنسان في مثل هذه العائلة التقليدية عضو أكثر منه فرداً مستقلاً، يُعتبر كل تصرف او قرار مستقل (بخاصة من قبل المرأة) خروجاً على وحدة العائلة وتنكراً

لجميلها. بكلام آخر، إن كون العائلة وحدة انتاجية اقتصادية ونواة للتنظيم الاجتماعي يجعل القرارات الأساسية شأناً عائلياً وليس شأناً فردياً. هذا ما يحدث، مثلاً وكما سنرى لاحقاً، بالنسبة للقرارات المتعلقة بالزواج والطلاق وتنشئة الأطفال. في كل الحالات، كانت الأولوية، تقليداً للعائلة التي تهيمن على حياة أعضائها.

وعلى صعيد إيجابي، تقوم العلاقات الأسرية على التعاون والتضحية والالتزام الشامل غير المحدود وغير المشروط من دون تحفظ. وهذا ما يعزّز إحساس أفراد الأسرة الراسخ بالاطمئنان والاستقرار النفسي لعدم الخوف في مواجهة الأزمات والنكبات المحتملة. بإمكان الفرد أن يعتمد دائماً على عائلته ومهما كانت الظروف، ومن هنا غياب او محدودية، الشعور بالوحدة والقلق، فينعم الفرد بدفء العلاقات الحميمة، ويطمئن الى علاقات الصداقة فينشأ الإنسان مستبطناً للقيم الأسرية ومتمسكاً بالثقافة العامة التي تعتبر العائلة إحدى دعائمها الأساسية، إن لم تكن الدعامة الأهم.

وقد يتطلب الالتزام العضوي المتبادل ضمن الاسرة، ومن خلالها بالعائلة الأشمل أو المجتمع، تضحيات جمة وحتى مستوى نكران الذات. هذا ما تتحمّل الأم أعباءه بشكل خاص، حتى أصبحت في الثقافة العربية مجازاً للعطاء غير المشروط ومن دون تحفظ. هذا ما جعلها تميل في الأسرة العربية الى عدم الانشغال بحاجاتها ورغباتها الذاتية، بل تحرص على أن تحقّق ذاتها من خلال عنايتها بأولادها. وليس غريباً في هذا الوضع أن تهمل الأم نفسها بعد الزواج والانجاب، وأن تهمل حتى زوجها وعلاقتها به للانصراف إلى شؤون أطفالها. وقد تنشغل في بعض الحالات بشؤون العائلة إلى درجة أن زوجها قد لا يعود يشكل، بالنسبة اليها، مصدراً من مصادر سعادتها ونموها الذاتي، ويتحوّل الى معيل ومرجع السلطة فيها ومسؤول عن تأمين رزق العائلة وحمايتها. وحين تكون المرأة تعسة في علاقتها بزوجها، قد تنصرف عنه الى اولادها كلياً من دون ان تعاني بالضرورة أزمة حادة، مكتفية بأن تستمد سعادتها من سعادة اولادها.

ومن تجليات إنكار الذات في المشرق العربي أن الأب والأم يتخليان عن اسميهما عندما يرزقان ولداً صبياً، فيعرفان منذ ذلك باسم ابي فلان وأم فلان. هكذا يناديهما الناس من معارفهما، بل هكذا ينادي أحدهما الآخر. إن استبدال الاسم الحقيقي بأبي وأم فلان ما هو سوى مجاز للتخلي عن الهوية الخاصة في سبيل التأكيد على دور الأبوة ودور الأمومة. بكلام آخر، نجد أن الدور يغلب على الهوية الشخصية ضمن العائلة وفي علاقات الأهل بالأولاد.

من هنا سوء فهم شاب تونسي لمعنى الأبوة في الثقافة العربية، حين أطلق في سياق حديث متوتر عن الأب العربي تلك الشكوى من أنه لا ينجب الأولاد لذواتهم، بل ينجبهم متوقعاً أن يكونوا سنداً له في المستقبل. إنني اشير هنا إلى ما قاله الكاتب

محمد القروي: «إن الأب لا ينجبنا من أجل ذاتنا، بل من أجل نفسه، وليس نحن الذين نأتي الى العالم، بل هو الذي يرى حياته مطبوعة بطابع التبرير والقيمة، وهكذا فإن ولادتنا ليست ابداعاً حراً، بل محاولة لتمديد حياة الأب. إنه ينجبنا لنكون سنداً لحياته، وبالتالي فهو يحرمنا من حياتنا نحن. فنحن لا نعيش بل نتيح له لكي يعيش هو من خلالنا، وهذا ما يجعل حياتنا مزيفة منذ البدء. والواقع أن هذه الخاصية لا يتصف بها العربي وحده بل إننا نجدها في مختلف المجتمعات والعصور، ولكننا نحن العرب نذهب بها الى أبعد الحدود»[١٧].

ما غاب عن بال هذا الشاب أن الأب يتوقّع أيضاً من نفسه ما يتوقعه من أولاده، فهو كذلك يكافح ليس من أجل ذاته بل يرى نفسه دوراً ووسيطاً وجسراً يعبره أولاده إلى مستقبلهم، فيحقّق ذاته من خلالهم. لو نظرنا إلى هذه العلاقة من وجهة نظر الأب لوجدنا أنه هو أيضاً يعتبر حياته ليست له بل لأولاده. فيكافح في سبيل أن يؤمن لهم أفضل عيش ممكن. أما الأم فهي، كما ذكرنا سابقاً، الأكثر تنكراً لحياتها وحاجاتها الخاصة. فهي لا تمارس القمع باسم التضحية، بل تعيش لأولادها وبهم بكثير من الحنان والمحبة لذاتهما. هذا امر لا يخفى على الأولاد، فكثيراً ما يشعرون بالذنب عند الفشل لسبب ما في القيام بواجباتهم تجاه الأهل. وإثارة الشعور بالذنب هي الأداة التي تجيد استعمالها الأم للحصول على ما تبتغيه منهم. وقد اطلعت عام ١٩٨٠ على شريط سجله شاب قروي سوري في الثامنة عشرة من عمره، وكان قد أرسله إلى أمه وأبيه بعد شهر واحد من الغياب، في زيارة لولدين آخرين كانا يدرسان في الولايات المتحدة. في هذا الشريط يتوجّه الشاب الى والديه وأخويه بلهجة محلية معبّراً عن عواطفه تجاههم، إنما ليس بمعزل عن علاقات التبادل والتواكل، وذلك على الشكل التالي:

«مرحباً بيي، مرحباً أمي، كيف إخوتي؟ أكيد جنّوا من الفرح لما لاقوكم عالمطار. أنا مشتقلك يا بيي. مشتاق لطلتك وانت راجع للبيت من الشغل... ما بدي ينشغل بالك أبداً أبداً. بضلّ انتبه للزريعة ورشيت التفاحات. ما تهتم ولا تفكر. عم اشتغل أكثر مما لو كنت انت هون. يا بيي انت تعبت كتير بحياتك ميشانا، وصار وقت ترتاح... وبختم كلامي إلك بوس إيدك واطلب رضاك لانو يا بيي فعلاً فعلاً بيتحقق كل شيء مستحيل للابن برضى الأهل عليه...

«وانتِ يا أمي. يا عيني ويا روحي ويا قلبي. لما بقول أمي بتطلع الكلمة من

---

(١٧) Mohamed Karoui, «Une fois un arabe ... Une fois un arabes...,» *Les Temps modernes* (septembre - octobre 1972), p. 347.

نقلاً عن: شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ٣٦ ـ ٣٧.

نصّ قلبي وقحوف رجلي. يا أمي أماني ما تبكي لما بتسمعي هالشريط. أماني، أماني... ما تعتلي همي. يا أمي شو أنا مشتقلك وشو بتجي ببالي. انا كتير مستفقدلك. بوس إيديك ورجليك. لما بقول أمي بتنزل الدموع من عيني... الله يلعن الفراق. بطلب رضاك ورضى بيي. ما تنسي شو وعدتيني.

«ويا إخوتي قديش مبسوطين بالأهل؟ كيفكم يا عيني؟ كيفكم يا روحي؟ نحن نفتخر فيكم ... وفعلاً رفعتوا رأسنا بين الناس. الله يحميكم من عيون الناس. ما في كلمة أحلى من كلمة خيي...

«يا بيي، ويا أمي، ويا إخوتي، ما بتمر لحظة ما بفكر فيكم. بختم كلامي بتقبيل أيديكم وبطلب رضاكم... يا بيي بوس إيدك وبوس رجلك يا بيي. ويا أمي بوس إيدك وبوس رجلك. ويا إخوتي بوس خدودكم. دخيل ريحتكم... الله يجمعني فيكم. الله بيفرجها ما بطلب الا رضاكم عليي. يا بيي ما تنسى تجبلي الكميرا والفلم وقنينة الريحة، وانتِ يا أمي ما تنسي شو وعدتيني. الكلاسين الأمريكية كويسة».

تُظهر هذه الرسالة بعض جوانب العلاقات بين أفراد الأسرة ومنها عواطف المودة وتوزيع العمل ونوعية الأدوار المرسومة والحقوق والواجبات والتفاوت في المسؤوليات والسلطة. وفي مختلف الحالات يُفترض في الجميع ان يكون كل سنداً ومعبراً وجسراً للآخر، عملاً بمبدأ الاعتماد المتبادل الذي هو سيد العلاقات ضمن الأسرة. من هنا التوقّع أن ينكر الفرد ذاته من منطلق الالتزام الكلي الشامل، وان يتمّ التأكيد على العضوية لا على الفردية المستقلة. هذا ما كانت عليه الأسرة التقليدية مما يفسر رغبة الأهل، خاصة في الطبقات الدنيا، بمزيد من الأولاد (وبخاصة البنون)، فيُعتبر الطفل الذي يولد في العائلة ليس شخصاً اضافياً يحتاج للغذاء والتعليم والعناية الفائقة، بل امتداداً لنفوذ العائلة ومكانتها وموردا يمكن الاتكال عليه.

ولكن هذا لا يعني أن العائلة العربية واحدة في مختلف الحالات والأزمنة وأنها تمكّنت من أن تحمي نفسها من التحولات الاجتماعية، فقد بدأت تتعرّض كوحدة اجتماعية ـ اقتصادية لبعض التغيير نتيجة لهذه التحولات ومنها توسع نطاق المدن ومسؤوليات الدولة، وخاصة من حيث سيطرتها على القطاع العام الذي أصبح يشمل مختلف مرافق الحياة. كان أفراد العائلة يعملون معاً ولحسابها في الرعي وتربية المواشي في البادية، وفي الزراعة في الريف، وفي التجارة والحرف في المدن، فشكّلوا تلك الوحدة المتماسكة التي تكلمنا عليها. وكان من نتائج التحولات التي شهدها القرن العشرون، خاصة في النصف الثاني منه، أن حلّت الدولة والمؤسسات العامة والخاصة محل العائلة فاتسعت مجالات التوظيف، مما حدّ من الاعتماد المتبادل بين أفراد الأسر، وخاصة الممتدة منها، فهاجر الأبناء للعمل في المدن وفي الخارج. ويتوقع أن يكون

لهذه التطورات آثارها العميقة في انحلال تماسك الأسرة لأن استقلالية الأفراد الاقتصادية سيكون لها على الأغلب انعكاسات مهمة من حيث استقلالية الأفراد الاجتماعية ونزوعهم نحو الحرية وحق الاختيار بعيداً عن تدخل الأسرة. وتدريجياً، ينتظر ان يصبح الفرد هو نفسه أكثر إحساساً بمسؤوليته عن تصرفاته بما فيها انجازاته او اخفاقاته. وسيكون لهذا التطور أهمية خاصة بالنسبة للمرأة كما سنرى في قسم لاحق من هذا الفصل.

وقبل أن تترسّخ هذه التطورات لا يجوز أن نستنتج ان العائلة العربية لم تعد منذ الوقت الحاضر وحدة اجتماعية اقتصادية. إنها بين أكثر المؤسسات الاجتماعية قدرة على الاحتفاظ بمركزها الذي تتمحور حوله مختلف النشاطات الإنسانية في المجتمع العربي. وقد تبيّن لي من دراسات ميدانية سابقة ان اغتراب الشباب عن العائلة لا يزال منخفضاً جداً بالمقارنة مع درجة الاغتراب عن الدولة والمجتمع والدين ومؤسسات التربية والعمل. بكلام آخر، ان العائلة لا تزال الأكثر قدرة على التماسك بين المؤسسات الأخرى[١٨]. ثم إن التوظيف الذي يتم في الدولة والمؤسسات الخاصة لم يشكّل بعد ضماناً كلياً، ولا يدري الفرد متى يحتاج الى عائلته او متى قد تحتاج اليه في ظل غياب الضمان الاجتماعي والعدالة الاجتماعية. يقول المثل الشعبي في هذا المجال «ما بيحن عالعود غير قشرو».

وجواباً عن التساؤل حول ما إذا كان قد خف التضامن الأسري وحلت محله الاستقلالية الفردية بظهور نزوع نحو تجاوز الاقتصاد العائلي، نقول ان العلاقات الوشائجية وفي طليعتها الأسرية لا تزال ضرورية من حيث الحماية، ومن حيث ضرورات الوساطة في حل المشكلات او تدبير الشؤون الخاصة.

٢ ـ أبوية العائلة العربية

يتفق الباحثون على أن بنية العائلة العربية هي بنية أبوية بطركية يحتل فيها الأب رأس الهرم، ويكون تقسيم العمل وتوزيع الأدوار على أساس الجنس والعمر. لا يزال الأب، إلا في حالات نادرة، هو الذي يتولى دور المنتج المعيل والمالك السيد ويكون بقية أفراد العائلة عيالاً عليه، فيشغل مركز السلطة والمسؤولية في عالم مزدوج: العالم العام المخصّص على الأغلب للرجال يكافحون فيه في سبيل تأمين الرزق، والعالم الخاص داخل البيت حيث تمارس النساء مهمات منزلية شديدة التنوع من انجاب وطهي وتنشئة الأطفال. وكما جرى تضييق على مشاركة المرأة في العالم العام، اعتُبر

(١٨) Halim Barakat, *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War*, Modern Middle East Series; no. 2 (Austin, TX: University of Texas Press, 1977), chap. 5.

تقليدياً من العيب على الرجال ان يمكثوا في عالم البيت الخاص مطولاً، ولكنه لم يعد من النادر ان تعمل الأم خارج المنزل، وأن يوجد الأب فيه برفقة أفراد عائلته.

يتوقع الأب التقليدي من أفراد عائلته الطاعة والامتثال لمشيئته والتجاوب مع رغباته وتعليماته من دون تساؤل، ويحرص على ألا يسمح لافراد الأسرة بمناقشته والتدخل في شؤون حياته. في نسق من علاقات القوة المتميزة يُملي عليهم من فوق الى أسفل أوامره وارشاداته وتعليماته وتهديداته، ويكون عليهم ان يستجيبوا باحترام وطاعة. واذا ما كانت لديهم طلبات او تحفظات يُفترض بهم اللجوء الى التوسل والاسترحام. وكثيراً ما تُنسب الى الأب صفات شبه متعارضة فيعتبر من ناحية رؤوفاً، محباً، عادلاً، غفوراً، رحيماً، جليلاً، كريماً، ودوداً، مانحاً، مكافحاً من أجل خير العائلة، مضحياً بصحته وراحته، ويعتبر من ناحية أخرى غضوباً، متسلطاً، مهيمناً، قهاراً، قاسياً في عقابه. إن سمات هذه الصورة، كما سنرى في الفصل اللاحق حول الدين والمجتمع، هي أيضاً بعض أسماء الله الحسنى، ويكون علينا أن نفسّر هذه الظاهرة المشتركة في النظرة الى الأب والى الله. ومما يلفت النظر أيضاً تعميم صورة الأب الى المسؤولين في بقية المؤسسات الاجتماعية، أي الى الاستاذ وصاحب، او رب، العمل والحاكم وغيرهم.

وتنعكس صورة الأب التقليدية في الكثير من الأعمال الأدبية. ومثالاً على ذلك أن الروائي نجيب محفوظ يرسم لنا في رواية **زقاق المدق** شخصية أسماها رضوان الحسيني الذي كان رغم ما وصف به من عمق إيمانه وصدقه وكرمه يستبد بأهل بيته ويفرض سيطرته على زوجته التي تذعن لإرادته وتعتبر نفسها «امرأة سعيدة، فخورة بزوجها وحياتها» مع أنه كان يرى «ما يراه أكثر أهل طبقته من وجوب معاملة المرأة كالطفل تحقيقاً لسعادتها هي نفسها قبل كل شيء»، ويكون من واجبها «أن تطيع، وأن ترضى ما دامت حاجاتها مقضية ورزقها موفوراً». أما الزوج فهو «رجل والرجل لا يعيبه شيء»[١٩]. وتتكرر الصورة نفسها في رواية أخرى لنجيب محفوظ هي ثلاثيته الشهيرة، حيث يفرض السيد احمد عبد الجواد سيطرته على زوجته أمينة التي تحرص على طاعته والسهر على راحته مهما كان قاسياً وظالماً.

قد يكون ذلك نادراً، وربما يصف نجيب محفوظ حالات خاصة تعرّض اليها أو عرفها عن كثب. ولكن الكاتبة المصرية سلوى بكر، وهي من جيل جديد، بالمقارنة مع جيل محفوظ، تقول في مقابلة أجرتها معها مجلة **الوسط**[٢٠] إنها ولدت بعد وفاة والدها بعدة شهور، فنشأت في بيت لا يعرف الرجال، وتضيف معلّقة «كانت كل

---

(١٩) نجيب محفوظ، **زقاق المدق**، ط ٦ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٥)، ص ٥٨ و٨٢.

(٢٠) **الوسط** (٢٠ نيسان/ابريل ١٩٩٢).

مآسي حياتنا الكبيرة والصغيرة، ترجعها أمي لعدم وجود رجل في البيت... وهكذا ظل الرجل الغائب عنا حاضراً طوال الوقت في كل تفصيلة من تفاصيل حياتنا اليومية. وخلال هذه المرحلة المبكرة من عمري، نشأ لدي تعريف بسيط للرجال، كائنات خطيرة، أسطورية، كلية القدرة».

واضح أن النظام الأبوي يتعرض لتحولات أساسية بسبب التغيرات البنيوية في واقع المجتمع، وقيام العائلة النووية، وعمل المرأة لقاء أجر، وانتشار العلم والهجرة. ورغم ذلك يأتي هذا التغيير مشوّهاً بحسب ما يستنتج هشام شرابي. فالنظام الأبوي الاستبدادي لا يقتصر على العائلة بل يتعداها الى المجتمع ككل، إذ من «السمات الأساسية لهذا النوع من المجتمع... سيطرة الأب في العائلة، شأنه شأن المجتمع. فالأب هو المحور الذي تنتظم حوله العائلة بشكليها الطبيعي والوطني، إذ إن العلاقة بين الأب وأبنائه وبين الحاكم والمحكوم، علاقة هرمية. فإرادة الأب، في كل من الإطارين، هي الإرادة المطلقة. ويتم التعبير عنها، في العائلة والمجتمع، بنوع من الاجماع القسري الصامت،المبني على الطاعة والقمع»[٢١].

وهذا ما قال به الكاتب التونسي عبد الوهاب بوحديبة من «أن علاقة السلطة تمتد جذورها عميقاً في مجتمعنا التقليدي. فالسلطة لا تربط الزوج بزوجته أو الآباء بأبنائهم فحسب، بل تربط أيضاً المعلم بتلميذه، والسيد بتابعه، ورب العمل بالعامل، والحاكم بالمحكوم، والميت بالحي»[٢٢]. ومع أن العائلة العربية لم تعد «وحدة انتاج ذات اكتفاء ذاتي» حين كان جميع أفرادها يعملون تحت إمرة الأب كرب الأسرة ورب العمل، إلا ان مهمة تحرر المرأة والأبناء والبنات من سلطوية الأب لا تزال قائمة وربما أكثر الحاحاً. وتبقى الأم هي الأكثر ديمومة وحضوراً في حياة العائلة. إنها مرساة الطمأنينة النفسية. فإذا كان الأب يمثل الدعم المادي، فالأم تمثل الدعم النفسي.

إن النظام الابوي الذي وصفناه أعلاه لا يزال راسخاً في البادية والقرية والمدينة، وما نشهده من نزوع نحو المشاركة، فإن ذلك يكاد ينحصر في أوساط محدودة وعلى صعيد رمزي. ومع هذا نقول إن السمة الأبوية للعائلة العربية التقليدية تتعرض لبعض التغيير الذي لا يجوز تجاهله او التقليل من أهميته، لولا هذا التنظيم الهرمي الذي تعززه أوضاع ومعتقدات لا تزال راسخة في المجتمع العربي ككل. وفي

---

(٢١) هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٢٢.

(٢٢) انظر: محمد بوبكري، «النظام الأبوي والتربية في المجتمع العربي،» **الاتحاد الاشتراكي**، (الملحق الثقافي)، ٢٨/١/١٩٩٤.

سبيل تقديم مزيد من تحليل طبيعة النظام الأبوي لا بد من التعمق في تناول مواقع المرأة والأطفال في هرم العائلة العربية.

٣ ـ العائلة العربية هرمية على أساس الجنس والعمر

يقول هشام شرابي في كتابه **مقدمة لدراسة المجتمع العربي** إن الاضطهاد في مجتمعنا هو ثلاثة أنواع: اضطهاد الفقير واضطهاد الطفل واضطهاد المرأة. وكنا قد تناولنا في الفصل السابق ظاهرة اضطهاد الفقير، ونتناول هنا ظاهرتي اضطهاد المرأة والطفل. فالعائلة العربية منظمة في بنيتها الأساسية تنظيماً هرمياً على أساس دونية المرأة والصغار وسيطرة الرجال الكبار.

أ ـ دونية النساء

تكاد الأبحاث التي تناولت مسألة وضع المرأة العربية أن تجمع، إنما من منطلقات متناقضة، على أنها تحتل موقعاً دونياً في البنية الاجتماعية القديمة منها والمعاصرة. أما في ما يتعلق بتفسير هذه الدونية، ومواقف الباحثين والباحثات منها، فهناك عدة تيارات تتفاوت من حيث درجة المحافظة والتحرر.

هناك تيار يقول إن الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة، وهذا ما قالت به أمينة السعيد، فتؤكد أنه جاء «بمثابة أضخم ثورة اجتماعية في تاريخ الأوضاع النسائية»، فسعى لأن «يقلب الوضع رأساً على عقب، ويعترف للمرأة بكامل آدميتها، ويسلّحها بالاستقلال الاقتصادي على أوسع معانيه، ويحرّرها من ولاية الرجل عليها في ما يتصل بجواهر الحقوق ... بل إشراكها أيضاً في تدبير شؤون الدين والسياسة»[٢٣]. واعتبر الشيخ محمد عبده ان الإسلام ساوى بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات ولكنه قدّمه عليها درجة، وعرّف «درجة» بأنها تعني القيادة أو الرياسة التي تقتضيها ضرورات توزيع العمل، إذ «لا بد لكل اجتماع من رئيس ... والرجل أحق بالرياسة لأنه أعلم بالمصلحة»، ثم أضاف، «ان المرأة من الرجل والرجل من المرأة بمنزلة الاعضاء من بدن الشخص الواحد، فالرجل بمنزلة الرأس والمرأة بمنزلة البدن»[٢٤].

وتتبع مجلة **الفكر الإسلامي** هذا الفكر التسويغي فتقول إن النساء صنو الرجال، إنما تعود لتؤكد من ناحية أخرى على تأويلات تعوق من توصل المرأة إلى نيل حقوقها

---

(٢٣) أمينة السعيد، «المرأة العربية وتحدي المجتمع: من واقع الغياب الى حضور مغامر،» **محاضرات الندوة اللبنانية**، السنة ٢١، النشرتان ١١ ـ ١٢ (١٩٦٧)، ص ١٠ ـ ١١.

(٢٤) محمد عمارة، **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٢٢ ـ ٢٤.

الإنسانية. من هذه التأويلات ان الإسلام سوّى بين المرأة والرجل «فيما يمكن التسوية ... وقد فاضل بينهما فيما لا يمكن التسوية ... فأوجب على الرجال الجهاد ... والسعي على العيال. وخفف عن المرأة في ذلك، مراعاة لإمكاناتها الجسدية وظروفها الشخصية»[٢٥]. إن مشكلة المرأة ليست في إمكاناتها الجسدية، بل في تلك المعتقدات والاوضاع الاجتماعية التي تسوّغ حرمانها من تأدية دورها في المجتمع كما تراه هي لا كما يفرض عليها من قبل الرجل. هذا مع العِلْم أن بعض النساء يقعن ضحية لمثل هذا الفكر التسويغي، كما يستدل من قول زاهية قدورة في العدد نفسه من مجلة **الفكر الإسلامي**: إن الإسلام جعل الرجل والمرأة من نفس واحدة، ولكنها عادت لتقول: «إنما المرأة خلقت من ضلع عوجاء فإن تحرص على إقامتها تكسرها فدارها تعش بها»[٢٦].

ويتطور هذا الفكر التسويغي الى حدّ يصبح عنده هجوماً على المرأة، كما يتبين من قول عباس محمود العقاد: «ان المرأة تتلقى عرفها من الرجال، حتى في ما يخصها من خلائق الحياة والحنان والنظافة ... فهي إنما تستحي لأنها تتلقى خلقية الحياء من الطبيعة. إنها تخجل من مفاتحة الرجل بدوافعها الجنسية، وتنتظر المفاتحة من جانبه، وإن سبقته الى الحب والرغبة. وشأنها في ذلك شأن جميع الإناث في جميع أنواع الحيوان، فإنها تنتظر ولا تتقدّم ... فإنما خلق تركيب الأنثى للاستجابة ولم يخلق للابتداء.. أما النظافة فليست هي من خصائص الأنوثة إلا لاتصالها بالزينة، وحب الحظوة في أعين الجنس الآخر»[٢٧].

ويتساءل محمد الغزالي: «الإسلام متهم بإهانة المرأة، واستضعافها...! فهل في كتاب الله وفي سنة رسوله ما يبعث على التهمة؟». ويذكر في معرض الاجابة عن هذا التساؤل أنه كان في ملتقى الفكر الإسلامي «عندما تحدّث السفير الالماني عن الإسلام وقال للحاضرين يجب أن تصحّحوا أوضاع المرأة عندكم! فإن صورة المرأة الإسلامية تنفّر الأوروبيين من الدخول في الإسلام!!» ولما سأل أحد المستمعين الغزالي: «ماذا نفعل؟»، قال له ما ألفنا سماعه: «إن الإسلام سوَّى بين الرجل والمرأة في جملة الحقوق والواجبات، وإذا كانت هناك فروق معدودة فاحتراماً لأصل الفطرة الإنسانية وما ينبني عليها من تفاوت الوظائف...»، ثم يستدرك فيشير الى الواقع المعيش بقوله: «إن هناك تقاليد وضعها الناس ولم يضعها رب الناس دحرجت الوضع

---

(٢٥) حسن خالد، «المرأة في عرف الإسلام،» **الفكر الإسلامي**، السنة ٦، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٧٥)، ص ٣ ـ ٥.

(٢٦) زاهية قدورة، «حقوق المرأة في الإسلام،» **الفكر الإسلامي**، السنة ٦، العدد ٥ (أيار/مايو ١٩٧٥)، ص ١٤ ـ ٢٣.

(٢٧) عباس محمود العقاد، **المرأة في القرآن** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)، ص ٢٩ ـ ٣٣.

الثقافي والاجتماعي للمرأة، واسْتَبْقَتْ في معاملتها ظلمات الجاهلية الأولى، وأبت إعمال التعاليم الإسلامية الجديدة، فكانت النتائج أن هبط مستوى التربية ومال ميزان الأمة كلها مع التجهيل المتعمد للمرأة والانتقاص الشديد لحقوقها»[٢٨].

وقام محمد شحرور في مؤلفه **الكتاب والقرآن** بنقد لهذا التراث الفكري في النظر إلى مسألة المرأة في الإسلام، في محاولة لتقويم وضعها «تقويماً معاصراً متحضراً انطلاقاً من الكتاب والسنة»، فقال: «إن الأخطاء الأساسية التي ارتكبت في الحقبة التاريخية السابقة عند تقويم وضع المرأة . . . هي التالية:

١ ـ عدم التفريق بين الآيات التي وردت بحق المرأة في أم الكتاب والتي يعتبر جزء منها حدوداً والجزء الآخر تعليمات. . .

٢ ـ الظن بأن ما حصل أثناء حياة النبي في حق المرأة هو كامل تحريرها . . . وانتهى بوفاته . . . بدأ تحرير المرأة في الإسلام في عهد النبي . . ولكنه لم ينته . . . ويخضع تحريرها للتطور التاريخي للإنسانية. . .

٣ ـ الخطأ المنهجي في فهم بعض الآيات التي وردت فيها لفظة النساء . . . هذا الخطأ . . . أدى لاعتبار المرأة شيئاً من الأشياء. ومع شديد الأسف فإن الفقه الإسلامي الموروث يعتبرها كذلك»[٢٩].

ويصف حسين العودات وضع المرأة في المجتمع العربي بكلام أوضح وأدق من زاوية اجتماعية فيقول انه «مجتمع ذكوري» ظلم المرأة وتعامل معها «دائماً على أنها سلعة أو كالسلعة تباع وتشترى، ومِلك يمين ورقيق لزوجها، كما رأى حجة الإسلام أبو حامد الغزالي . . . لقد تعرضت المرأة خلال التاريخ الى ظلم مزدوج، فمن جهة الظلم الواقع على الطبقات الدنيا وعلى المجتمع كله، الظلم الاقتصادي والاجتماعي والثقافي . . . ومن جهة أخرى ظلم الرجل المباشر الذي استطاع من خلال هذه الظروف أن يكون الآمر الناهي والسيد المطاع»[٣٠].

أما كيف تمّ ذلك، فيذكر العودات أن القرآن غيّر «موقف العرب من المرأة تغييراً نوعياً، فاعترف جزئياً بمنزلتها وحقوقها، فهي مساوية للرجل بالخلق . . .

---

(٢٨) محمد الغزالي، **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦)، ص ٦ و١٥ ـ ١٦.

(٢٩) محمد شحرور، **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة** ، ط ٣ (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٤)، ص ٥٩٣ ـ ٥٩٧.

(٣٠) حسين العودات، **المرأة العربية في الدين والمجتمع: عرض تاريخي** (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٦)، ص ٨.

واعتبر المرأة حاجة أساسية للرجل مثلما هو حاجة أساسية لها . . . إلا أن هذا الموقف الذي ينحو باتجاه المساواة . . . لم يستمر بالنهج نفسه بعد الاستقرار النسبي للدين الجديد . . . ونشأ تيار ذكوري أخذ يضغط باتجاه الحد من إعطاء حقوق أكثر للنساء، فبدأت التشريعات تتجه إلى تفضيل الرجل والإبقاء على شيء من عدم المساواة الذي كان سائداً قبل الإسلام: فقد جاء في الآية ٢٢٨ من سورة البقرة **﴿ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف﴾** وهذه خطوة مهمة نحو المساواة، إلا أن تتمة الآية لم تبق بالنسق نفسه ففضلت الرجل **﴿وللرجال عليهن درجة والله عزيز حكيم﴾**. وهذا تمييز للرجل صريح لا لبس فيه، وعدم مساواة واضحة»[٣١].

إن مثل هذا الكلام استمرار معاكس للتيار الإسلامي المحافظ، فقد وجدت منذ مطلع النهضة، بل قبلها، تيارات إصلاحية ومتنورة داخل التيار الديني وخارجه، كما أن هناك تيارات ثورية. وكثيراً ما يعود الباحثون والباحثات الى أعمال الجيل الأول من الرواد في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، من أمثال رفاعة الطهطاوي واحمد فارس الشدياق وبطرس البستاني وعبد الرحمن الكواكبي وقاسم أمين وغيرهم. كان الطهطاوي في عام ١٨٧٣ قد نشر كتابه **المرشد الامين في تربية البنات والبنين** ، فدعا الى تعليم البنات وطالب أن يكون التعليم مختلطاً فيرفع من شأن المرأة ودورها في المجتمع ويؤهلها للعمل خارج المنزل، كما دعا لإلغاء الحجاب.

ونشر قاسم أمين سنة ١٨٩٩ كتاباً أسماه **تحرير المرأة** ، دعا فيه الى «ضرورة الاصلاح» واعتبر «التغيير شرط الحياة والتقدم»، وأشار فيه إلى «التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة . . . وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها». رأى في هذا الكتاب أن النظام السائد يقوم على احتقار القويّ للضعيف وامتهان الرجل للمرأة، فقد «مضت القرون على الامم الإسلامية وهي تحت حكم الاستبداد المطلق . . . وكان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها»، كما «استعملها الرجل متاعاً للذة . . . له الحرية ولها الرق. له العلم ولها الجهل . . . له الأمر والنهي ولها الطاعة والصبر»، وبهذا فقدت حقوقها الضرورية لممارسة دورها الفعال في المجتمع. وقد اعتبر أمين أن مركز المرأة يتحسّن بالتربية التي تشمل إعدادها لكسب الرزق بالإضافة الى القراءة والكتابة والعناية بتدبير شؤون المنزل. ثم أن «الحب لا يمكن ان يوجد بين رجل وامرأة اذا لم يوجد بينهما تناسب في التربية والتعليم» وان «توجد هذه المساواة في التعليم الابتدائي على الأقل». وتساءل: «ثم ماذا يفيد الرجل أن يملك جسم امرأته وحده إذا غاب عنه قلبها؟»، و «أيجوز أن نترك نساءنا في حالة لا تمتاز عن حالة الأنعام . . . أليس بينهن أمهاتنا وبناتنا وأخواتنا

(٣١) المصدر نفسه، ص ٧٢ ـ ٧٣.

وزوجاتنا؟» لذلك «من الواجب علينا ان ننظر كيف تقدم الناس وتأخرنا»، ويكون «من الصواب ان يكون للمرأة في انتخاب زوجها ما للرجل في انتخاب زوجته».

وكان أن أثار كتابه **تحرير المرأة** عاصفة من التهجم وعاصفة من التأييد، فردّ على نقاده بكتاب ثانٍ بعنوان **المرأة الجديدة** [٣٢] تجاوز فيه موقفه الأول بالاعتماد على العلوم الاجتماعية بدلاً من الاستعانة بالنصوص الدينية. من هذا المنطلق الجديد، أصر على استقلال الإنسان في التفكير والارادة والفعل، وعلى اعتبار حرية المرأة أساساً لجميع الحريات الأخرى. ثم إنه قفز قفزة نوعية حين ربط بين اضطهاد المرأة وأشكال الاضطهادات الأخرى في المجتمع فقال: «انظر الى البلاد الشرقية، تجد أن المرأة في رق الرجل والرجل في رق الحاكم. فهو ظالم في بيته مظلوم إذا خرج منه»[٣٣].

وتمثل هذا التيار المتنور خلال القرن العشرين في كتابات وكفاحات عدد من الرجال والنساء أذكر منهم سلامة موسى والطاهر الحداد وهدى شعراوي ومي زيادة وبنت الشاطىء ونظيرة زين الدين، ومن ثم نوال السعداوي وفاطمة المرنيسي وآسيا الجبار وخالدة سعيد وغيرهن كثيرات. كان سلامة موسى في مطلع القرن قد وضع كتابه **المرأة ليست لعبة الرجل** من موقع علماني، فاعتبر أن حلّ مشكلة المرأة يكون بالمساواة التامة بينها وبين الرجل وفي طليعتها المساواة الاقتصادية والميراث.

وأوضحت خالدة سعيد أن المرأة في المجتمع والثقافة كائن بغيره لا بذاته كما يستدل من تحديد هويتها بكونها «زوجة فلان او بنت فلان او أم فلان او اخته . . . هي أنثى الرجل، هي الأم، هي الزوجة، وهي باختصار تعرف بالنسبة الى الرجل، إذ ليس لها وجود مستقل. إنها الكائن بغيره لا بذاته. ولأنها كائن بغيره فلا يمكنها، في اطار الأوضاع التقليدية، أن تعيش بذاتها . . . إنها المثال النموذجي للاغتراب» الأمر الذي يتفاقم في ظل النظام الطبقي. فحيث تكون العلاقات «بين سيد ومسود، يصعب أن تجد فيه المرأة الحرية الحقيقية» فتعاني من «اغترابين: اغتراب طبقي واغتراب على صعيد البنية التحتية في نطاق الأسرة، فهي عبدة العبد»[٣٤].

وجاهدت نوال السعداوي لزمن طويل من خلال عدد كبير من المؤلفات والعمل

(٣٢) قاسم أمين، **المرأة الجديدة** (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٠٠).

(٣٣) قاسم أمين: **تحرير المرأة** (القاهرة: مكتبة الترقي، ١٨٩٩)، و**المرأة الجديدة** (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، مطبوعات مؤتمر «مائة عام على تحرير المرأة»، ١٩٩٩)، ص ٧.

(٣٤) خالدة سعيد، «المرأة العربية: كائن بغيره لا بذاته،» **مواقف** ، العدد ١٢ (١٩٧٠)، ص ٩١ - ٩٤؛ كذلك يكون من المفيد مراجعة العدد الخاص من **مواقف** الذي حرّرته حول قضايا المرأة العربية: **مواقف** ، العددان ٧٣ - ٧٤ (خريف ١٩٩٣ - شتاء ١٩٩٤)، وخالدة سعيد، **المرأة، التحرر، الابداع** ، نساء مغربيات (الدار البيضاء: الفنك، ١٩٩١)، الذي تستخلص منه أن علاقة المرأة بالابداع مرتبطة بتحررها من التقاليد.

التنظيمي في سبيل تحرير المرأة من العبودية، فعمدت بجرأة نادرة وبإصرار منقطع النظير إلى فضح ومحاربة الازدواجية الأخلاقية في علاقة الرجل بالمرأة في المجتمع العربي، «فالأب الذي يضرب ابنته لأنها حادثت زميلاً لها» هو نفسه «يخون زوجته في معظم الأحيان. والأخ الذي يتظاهر بالتدين بالنهار يمد يده في الليل ليلمس جسد أخته الصغيرة»، ومن هنا ان علاقة الزوج بالزوجة تشبه علاقة السيد بالعبد فلا تختلف «ملكية الرجل للمرأة عن ملكية السيد للعبد» ولا يكون تحرير المرأة ومساواتها بالرجل في «مجتمع يفرّق بين فرد وفرد، وبين طبقة وطبقة. ولهذا، فإن أول ما يجب أن تدركه المرأة أن تحريرها إنما هو جزء من تحرير المجتمع كله»[٣٥].

وكما كرّست نوال السعداوي حياتها في خدمة قضية المرأة، كذلك فعلت الكاتبة المغربية فاطمة المرنيسي التي نشرت عدة كتب (منها **ما بعد الحجاب**، و**خوض معارك يومية**، و**الملكات المنسيات في الإسلام**، و**الإسلام والديمقراطية**، و**أحلام التجاوز**)، كما حرّرت سلسلة من ثلاثة مجلدات حول القانون والمرأة في المغرب الكبير (بينها ما قام به سعدي نور الدين في الجزائر، وعبد الرزاق مولاي رشيد في المغرب، وعاليه شريف شامري في تونس) في محاولة لفضح عدم المساواة بين الجنسين ومن أجل وضع أسس لاستراتيجيات مستقبلية من أجل تعزيز قوة المرأة. يذهب المؤلفون في هذه الكتب الثلاثة الى أن المرأة المغربية ممزقة بين تشريعات متناقضة في ما يتعلق بالأحوال الشخصية. ومن ناحية وقّعت هذه الدول على ميثاق الأمم المتحدة مما يلزمها بتطبيق المساواة في الحقوق، ولكن الدساتير المغربية تعلن الإسلام دين الدولة من ناحية ثانية، فجاءت الأحوال الشخصية بحسب المذهب المالكي لتؤكد على عدم المساواة، مما أدى الى ما أسماه سعدي نور الدين «المرأة المجزّأة». ومن أوجه عدم المساواة أن موافقة العروس على الزواج تتم من قبل والدها أو ولي أمرها، وليس من الضروري حضورها عند توقيع الكتاب، مما يسمح بالزواج الإجباري، ولقد ظهرت هذه الكتب الثلاثة بالفرنسية معاً عام ١٩٩١ في الدار البيضاء.

وقد صدرت في مطلع التسعينيات عدة دراسات بالعربية في المغرب بإشراف عائشة بلعربي تتعرض لقضايا المرأة من زوايا متعددة، منها دراسة تتناول صورة المرأة في الأمثال الشعبية. وقد تبين أن هذه الأمثال ركّزت على العفة والقدرة على التحمل والحشمة والصبر والالتزام بالصمت ورفع الهمّ عن الزوج. وما تعكسه الأمثال أيضاً عدم التقدير لتعليم الفتاة، ما عدا تعاليم الدين وحفظ القرآن، والتحذير من اختلاء

(٣٥) انظر: نوال السعداوي: **المرأة والصراع النفسي** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧)، ص ٥٨ و٦٩، والمرأة والجنس: **أول نظرة علمية صريحة الى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي**، ط ٣ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤)، ص ١١٠ و١٦٧.

الفتاة بنفسها والانغماس في العالم الخارجي.

وقد أوحى لنا هذا أن نتوقف عند أهم مصادر التراث الثقافي الشعبي، الأمثال، ونختار منها ما يتعلّق بالمرأة وبعضه الكثير الذي يسيء إليها ويقلّل من شأنها كإنسان، ويدعو للحد من حريتها وحرمانها من حقوقها، وحتى لاضطهادها، ومن ذلك ما يلي:

- البنت لا تأمّنها من بيتها لبيت خالها
- أَمْن للشيطان ولا تأمن للنسوان
- المرأة خدامة ببلاش
- هَمّ البنات للممات
- دموع الفاجرات حاضرات
- كل من شافني أرملة شمّر وإجاني هرولة
- شاور المرأة وخالفها
- طاعة النساء بتورّث الندم
- عار النساء باقي
- كيد الحريم كيد مقيم
- الفرس من خيالها والمرأة من رجّالها
- المرأة ملاعيب الشيطان؛ النسوان أحبال إبليس
- الرجال مدد والمرأة عدد (الرجال قوة أما النساء فزيادة عدد)
- ظل رجل ولا ظل حيط (أي الرجل هو الذي يعطي المرأة مكانتها الاجتماعية)
- من يريحهم يتعبوه ومن يتعبهم يريحوه
- الراجل ابن الراجل اللي ما يشاور مراته
- إن حبوك يا ويلك وإن كرهوك يا ويلك
- المرأة ما لها الا بيتها

وقد كثرت الأبحاث حول وضع المرأة العربية. كما صدرت مجلات متخصصة في هذا الشأن في سبيل التحرّر من هذه الرواسب على صعيد الثقافة النخبوية كما على

صعيد الثقافة الشعبية. نشير مثلاً إلى بحث أجرته حسناء الحمزاوي في تونس ونشرته كتاباً بعنوان **مقاربة نفسية للرباط الوجداني بين الأبوين والبنات والبنين في رحاب الأسرة** [٣٦] التي تعرضت منذ الاستقلال الى تغييرات هيكلية مهمة مثل قانون الأحوال الشخصية الذي يحجر تعدد الزوجات، ومثل حرية اختيار الزوجة والزوج، واخضاع الطلاق لاجراءات قانونية. ونشرت الباحثة المغربية فريدة بناني كتاباً بعنوان **تقسيم العمل بين الزوجين في ضوء القانون المغربي والفقه الإسلامي** (١٩٩٣) ناقشت فيه التعديلات التشريعية في مدونة الأحوال الشخصية المغربية واقترحت تغيير المادة (١) من المدونة التي تنص على أن «الزواج ميثاق ترابط وتماسك بين رجل وامرأة تحت رعاية الزوج» لأن في مثل هذه المادة تكريساً للنظرة الدونية للمرأة واصراراً على عدم إحداث تغيير جوهري. وهناك كتاب بعنوان **العنف الأسري: الجريمة والعنف ضد المرأة** (١٩٩٤) نشرته ليلى عبد الوهاب مستندة الى ما نشرته بعض الصحف المصرية في نهاية الثمانينيات. ونشير هنا الى صدور مجلات مختصة بشؤون المرأة ومنها مجلة **نور** (مصر) و**مجلة شؤون المرأة** (فلسطين).

ورغم كل هذا الجهد وهذه الانجازات لا يزال وضع المرأة العربية في نهاية القرن العشرين شديد التخلف، مع ان هناك فروقاً بين الأقطار العربية. وكثيراً ما تُبسّط المعتقدات الدينية وتُختزل الى مواقف مجحفة بحقوق المرأة ومعادية لها في المجتمعات التقليدية، التي تستمد السلطات فيها شرعيتها من الدين والقبيلة (سنشير الى أمثلة محددة حين نتناول أمور الزواج والطلاق). هنا نكتفي بالاشارة إلى التوترات الحاصلة في مجتمعات الجزيرة العربية نتيجة للتطورات الاقتصادية والاجتماعية وانتشار التعليم. من ذلك مقالة بعنوان «أسباب إهمال المرأة لزوجها» كتبها عبد الله الجعيثن في صحيفة **الرياض** [٣٧]، جاء فيها ما يلي:

«إن إهمال المرأة لزوجها كثيراً ما يدفعه إلى الزواج عليها بحثاً عن الإحساس بالأهمية... والتماساً لسعادة لم يجدها مع زوجته الأولى، وقد ينتهي الأمر بالزوجة المهملة الى الطلاق ... إن لإهمال المرأة لزوجها وعدم اهتمامها به أسباباً كثيرة: الطبع، الكسل، عمل المرأة خارج البيت، الاطفال..». ولذلك ينصح كاتب هذه المقالة المرأة بقوله:

«ـ لا تُشعري زوجك بأهمية عملك في حياتك واحذري أن تتحدثي له عن طموحاتك ...

(٣٦) حسناء الحمزاوي، **مقاربة نفسية للرباط الوجداني بين الأبوين والبنات والبنين في رحاب الأسرة** (تونس: جامعة تونس، ١٩٩٥).

(٣٧) **الرياض**، ٢٨/ ٤/ ١٩٩٥.

ـ لا تفرطي في عملك مهما كانت الأحوال إلا اذا احتاج اليه صغارك بشكل حقيقي، أما زوجك فامنحيه اهتمامك الصادق وحبك الخالص. . .

ـ تفاهمي مع زوجك حول عملك بشكل ودي ورقيق واستعملي عاطفتك الحلوة لا إرادتك الصلبة . . .

ـ شاركي زوجك في مصاريف البيت وتحمُّل أعباء الحياة بشهامة ولكن احذري ان تنبسي بربع كلمة عن «منّة» فإنها تفسد الحب كما يفسد الذباب الحلوى . . .»

إن مثل هذا الكلام يظهر مدى الضعف الذي وصلت اليه المرأة، وهناك ما هو أشد ظلماً لها حين تنظر المرأة الى نفسها من موقع الثقافة التي يفرضها عليها الرجل، فتتبنّى هذه المعتقدات السلبية وتجاهر بها علناً من دون إحساس بالاعتداء على حقوقها وكرامتها وإنسانيتها. جاء في مقابلة أجرتها مجلة **اليمامة** [٣٨] مع الدكتورة فتحية محمد الغزالي قولها إن «اعتلاء المرأة منصباً سياسياً مخالف للطبيعة وإهدار لكرامة الرجل». وجواباً عن سؤال في ما اذا كانت تؤيد ما يقال إن المرأة مسلوبة الحقوق وهل ترفض المرأة الحماية عندما تؤمن نفسها؟ قالت «لا، فقد منح الإسلام المرأة كامل حقوقها . . مهما أمنت المرأة نفسها فهي بحاجة الى حماية».

ويظهر الاغتراب الذاتي في حوار أجرته صحيفة **الرياض** [٣٩] مع الدكتورة سعاد صالح التي نشرت عدة كتب (منها **علاقة الآباء والابناء في الشريعة الإسلامية**)، وكان قد رشحها الأزهر لجائزة الملك فيصل العالمية، فأعلنت «لو . . . منعني زوجي من السفر لاستلام الجائزة لأطعته . . . ودفاع المرأة عن حقها لا يكون إلا بالمعروف . . . ولا يصح أن تصرخ في وجهه بطلب المساواة».

وقد أجرت دلال البزري لقاءات مطوّلة مع إسلاميات من «حزب الله» في لبنان شكّلت مادة لكتاب مهم بعنوان **أخوات الظل واليقين: إسلاميات بين الحداثة والتقليد** . وقد عبّرت فيه إحداهن عن رأيها في هذا المضمار بقولها: «صحيح أن النساء والرجال متساوون . . . ولكنْ للمرأة دور وللرجل دور آخر . . . إن قوة المرأة الجسدية محدودة، فضلاً عن أن طاقاتها الذهنية محدودة. فذهن الرجل أوسع. إنه يشغّل عقله، ولا يدع عواطفه تسيطر عليه . . . لذلك، فإن السلطة ليست من شأن النساء»، وفي الوقت الذي ترى أن السلطة ليست من شأنها، فانها تحرص على طاعة الوالي الفقيه فتقول في معرض الحديث عما اذا كان على المرأة ان تلزم بيتها: «اذا اعتبر أنّ عليّ أن لا أخرج، فإنني لا أخرج»[٤٠].

---

(٣٨) **اليمامة** (١٨ ربيع الثاني ١٤١٦هـ).

(٣٩) **الرياض** ، ١٥/١٢/١٩٩٦.

(٤٠) دلال البزري، **أخوات الظل واليقين: إسلاميات بين الحداثة والتقليد** ، ترجمة حسن قبيسي (بيروت: دار النهار، ١٩٩٦)، ص ١٩٣ و١٩٧.

إن تحرر المرأة يتطلب التخلص من هذا الاغتراب الذاتي والاستعاضة منه بقيم جديدة وإقبالها على العلم والعمل خارج المنزل والمشاركة في الانتاج الاقتصادي والعمل السياسي والدفاع عن البلاد. وبقدر ما تتعلّم المرأة وتنتج وتستقل اقتصادياً وتسهم في صنع مصيرها ومصير المجتمع، يصبح أمر مساواتها بالرجل واقعاً حقيقياً. وحتى يتحقّق هذا الأمر، ومهما كان تقديرنا للانجازات التي تحقّقت حتى الآن، فإن المرأة لا تزال مغتربة تعاني مشكلات أساسية، بما في ذلك الحجاب الذي رغم سعة انتشاره والوظائف والتسويغات التي ترافقه لا يزال رمزاً قوياً للانفصام بين عالم المرأة وعالم الرجل، والانفصام في العالم والادوار يؤدي الى انفصام في الحقوق. ورغم تسويغه، فإنه انطلق من اعتبار المرأة عورة وفتنة، وهو في الأساس قرار ذكوري في مجتمع ذكوري يعطي قيمة خاصة لعذرية المرأة وخضوعها وغيابها عن الحياة العامة.

ومع هذا يكون من الضروري احترام المسوّغات التي تتمسك بها المحجبات في ظل بعض الظروف، وخاصة إذا ما تمّ ذلك نتيجة لقناعات شخصية من دون أن يُفرض عليها من الخارج. من ذلك ما عبّرت عنه الإسلاميات اللواتي قابلتهنّ دلال البزري فاستنتجت إحداهن ان الحجاب «دالول من دواليل إنسانية المرأة» الذي «يعزّز فعالية المرأة من حيث نشاطها وحرية جسدها» و«مغايرتها السياسية». وقالت سيدة أخرى: «فأنا في حجابي، أبرز مظهري البشري، لا مظهري الأنثوي ... هكذا لا يعودون يعاملونني كأنثى، بل ككائن بشري»[٤١].

إن وضع المرأة يتغير نتيجة لحصول تحوّل في البنى الاجتماعية، فهرمية العائلة جزء من هرمية المجتمع، ولا يتم تحرير المرأة بمعزل عن عملية تحرير المجتمع نفسه. إن هناك علاقة تفاعلية جدلية بين عمليتي التحرر، وتكون البداية بالنسبة للمرأة بمزيد من مشاركتها في قوة العمل والحصول على الاستقلال الاقتصادي. ولكن ذلك ليس كافياً فلا بد من التحرّر على صعيد ثقافي حتى على مستوى التعبيرات المتداولة. لقد أظهر لنا عبد الله محمد الغذامي في كتابه **المرأة واللغة** مدى اغتراب المرأة في تاريخ اللغة الذكوري. فقد نجحت الذكورة في تدجين الأنثى عن طريق القمع الاجتماعي، وباستيلائها على اللغة التي أصبحت كمختلف جوانب الثقافة الأخرى منحازة للرجل، حتى حين تمارسها المرأة الكاتبة. في تناوله لكتابات عدد من المؤلفات يرينا كيف أنهن استخدمن باستثناءات قليلة، كما هي العادة، مرجعية الرجل فحافظن على تذكير اللغة. إن التحرر يبدأ بعمل المرأة ومشاركتها في مختلف جوانب الحياة بما فيها إعادة صياغة الكلام المتداول. هذا ما تدعو اليه أيضاً الكاتبة الأردنية زليخة أبو ريشة في كتابها **نحو لغة غير جنسوية** (١٩٩٦)، من خلال تحليل الفكر الذكوري الذي يحكم إنتاج الثقافة ذكورياً.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٧٤ ـ ١٧٦.

ولكن التحرّر لن يكون سهلاً، فالذكورة لا تزال هي المتحكمة بمصادر القوة. ومع هذا لا تزال الذكورة تتخفّى وراء افتعال المعارك بدلاً من مناقشة القضايا الأساسية. لقد صدرت هجومات عدة على المؤتمرات العالمية التي تنظّمها الامم المتحدة، كذلك المؤتمر الذي عقد عام ١٩٩٥ في بكين. اعتبر ابراهيم بن عبد الله السماري في جريدة **الرياض** [٤٢] أن المؤتمر هذا «حلقة في سلسلة الحروب الخفية والظاهرة ضد الإسلام والشرائع السماوية». وأعلن فهمي هويدي في صحيفة **الشرق الأوسط** [٤٣] أن الذي «يقرأ وثيقة مؤتمر بكين للمرأة يخرج بانطباع مؤداه أنها تمهيد لاعلان الحرب على الأسرة». وحين تتخفى الذكورة وراء افتعال المعارك بدلاً من مناقشة الموضوعات المطروحة، يبدو كأنها تعبّر ليس عن قوة حجتها بل عن ضعف موقعها في عالم متغيّر[٤٤].

ويرى كاتب مغربي هو ع. بنعياش في ملف حول ضرب النساء في المغرب[٤٥] أن ضرب المرأة له أصول في الثقافة الشعبية ولا يعود لأسباب مرضية كما في الغرب. ومن هذه الأصول الاعتقاد الشعبي «ان الخطيئة تسكن في روح المرأة منذ الأزل، فهي خلقت من ضلع أعوج في صدر آدم، وهي أول من تحالف مع ابليس، والسبب في خروج آدم من الجنة ... وهي مخلوق مجبول على الغواية». وانطلاقاً من مفهوم الغواية هذا، تُورد هذه المقالة ما جاء على لسان أحد الفقهاء في حضور الكاتب: «أربعة لا تشبع من أربعة: العين لا تشبع من النظر، والأرض لا تشبع من المطر، والموت لا يشبع من البشر، والمرأة لا تشبع من الذكر».

في ما يتعلق بمثل هذا الخطاب الديني، نخبوياً كان أو شعبياً، يرى نصر حامد أبو زيد أن «الإطار العام الذي يتحرك فيه الخطاب الديني عادة في مناقشة قضايا المرأة: أنه خطاب يستحضر الرجل/الذكر أساساً، ويجعله بؤرة الاهتمام، وفي مركز الحركة». ويعتبر أن هذا الطرح ظاهره الرحمة بالمرأة والاشفاق عليها كما يظهر من خلال المطالبة بعودة المرأة الى المنزل فيقال: «إن رسالة المرأة الأولى هي الأمومة»، وإن «المهمة الأساسية للمرأة هي تربية النشء ورعاية الزوج والحرص على الاستقرار العائلي». وبذلك تعزل المرأة عن المشاركة في الحياة العامة وفي «صياغة الوجود الاجتماعي للإنسان»، و«حين تناقش المشكلات الاجتماعية عامة ـ ومشكلة المرأة خاصة ـ من منظور الدين والأخلاق، تتبدّد جوانب المشكلة وتتوه في ضباب

---

(٤٢) **الرياض**، ٤/٩/١٩٩٥.

(٤٣) **الشرق الأوسط**، ٢٨/٨/١٩٩٥.

(٤٤) حليم بركات، «النظام الاجتماعي وعلاقته بمشكلة المرأة العربية،» **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٣٤ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨١)، ص ٥١ ـ ٦٣.

(٤٥) **الاتحاد الاشتراكي**، ٤/١١/١٩٨٩.

التأويلات الايديولوجية النفعية للنصوص الدينية. الأهم من ذلك ان المناقشة من منظور الدين والأخلاق تعدّ إخفاء متعمداً للبعد الاجتماعي والاقتصادي . . . الخطاب الديني ينطلق دائماً في مناقشة أي قضية من ثابت فكري لا يقبل النقاش»، وينتهي به المطاف الى الحرص «على حبس المرأة داخل أسوار البيت . . . وداخل سجن «الحجاب» بوصفها عورة». لهذه الأسباب كلها يعتبر «ان الخطاب الديني يزيف قضية المرأة حين يصر على مناقشتها من خلال مرجعية النصوص متجاهلاً أنها قضية اجتماعية في الأساس»[٤٦].

ونختم كلامنا حول دونية المرأة بالاشارة الى صورة مستمدة من تراث الولع العربي برسم شجرة العائلة. وإذا ما دققنا النظر في رسوم شجرة العائلة نكتشف أن الرجل يتمثل بغصن ثابت، أما المرأة فبورقة تنذثر في الريح حين تتزوج.

ب ـ دونية الصغار

تقوم البنية التراتبية للأسرة العربية على أساس العمر، كما تقوم على أساس الجنس، فالصغار تقليدياً عيال على الكبار، وتتوجب عليهم الطاعة شبه المطلقة في شبكة من علاقات القوة السلطوية والعمودية بين أفراد غير متساوين، على عكس العلاقات الأفقية حيث يكون التعامل من موقع المساواة. في حالة العلاقات العمودية، يكون التواصل من فوق الى أسفل ويتخذ طابع توجيه الأوامر والتبليغ والتلقين والتحذير والتهديد والتوبيخ والتخجيل وإملاء التعليمات. وقد يقترن هذا التواصل العمودي من فوق بالعقاب المادي او المعنوي. أما التواصل العمودي من تحت الى فوق، فنجد انه يتخذ طابع الترجي والاسترحام وربما البكاء والاحتجاج والكبت والتكتم والتذلل والحذر والتخوف والكذب والمسايرة. وكثيراً ما تكون النتيجة في الحل الأخير الامتثال والرضوخ تجنباً للعقاب. هذا ما يتوقع حدوثه عندما تستند هذه العلاقات السلطوية الى فلسفة الترهيب والترغيب من موقع القوة وليس الاقناع من موقع التساوي.

تصوّر لنا رواية **بين القصرين** لنجيب محفوظ نوعية علاقة الأب بالأولاد. في حضور الأب، لا يتجرأ الأبناء (حتى الكبار منهم) على التحديق به فيجلسون «في أدب وخشوع، خافضي الرؤوس كأنهم في صلاة جامعة . . . وَأكثر من هذا كانوا يتجنبون في محضره تبادل النظر» خوف «أن يغلب أحدهم الابتسام لسبب أو آخر فيعرض نفسه لزجرة مخيفة لا قبل له بها»[٤٧]. بل يخافون مناقشة آراء الأب حتى في غيابه.

---

(٤٦) نصر حامد أبو زيد، «المرأة: البعد المفقود في الخطاب الديني المعاصر،» في: **هاجر، كتاب المرأة؛ ١** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣)، ص ٥١ ـ ٨٤.

(٤٧) نجيب محفوظ، **بين القصرين** ، ط ٧ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠)، ص ٢٥.

في بحث هشام شرابي حول تأثير وسائل تربية الطفل في العائلة البرجوازية الحضرية، يرى أن الأب يضطهد الصبي فيما تسحق الأم شخصيته عن طريق الافراط في حمايته. أما البنت فتدفعها العائلة منذ طفولتها المبكرة الى الشعور بأنها عبء وغير مرغوب فيها. إن هذا الافراط في الحماية وهذه السلطوية في العقاب يؤديان الى شعور الأبناء بالعجز، والاتكالية، والتهرب من المسؤولية. ويرى شرابي أنه «خلافاً لما يعتقده الكثيرون، فإن نظام العائلة عندنا ـ على ما فيه من حسنات كاحترام الكبار وحماية أفراد العائلة بعضهم بعضاً في الملمات ـ يقوم على التنابذ والخلاف أكثر مما يقوم على التعاون والوئام. إن الغيرة والحسد يسودان علاقات أفراد العائلة أكثر مما تسودها المحبة والتسامح. وهكذا الحال تماماً في علاقات أعضاء المجتمع بعضهم ببعض. إن أولادنا يتعلمون منذ الصغر كيف يجري اغتياب الاصدقاء والأقرباء وكيف يجهر الإنسان بما لا يضمره، ومن أين تؤكل الكتف. وفي تنافسهم على محبة الأم وعطفها يتعلمون بشكل تلقائي كراهية الأشقاء واعتبارهم منافسين ومنافسات يجب التحسب لهم. كذلك فإن الوالدين ينمّيان روح الغيرة في نفوس اطفالهما وذلك بتصرفاتهما اللاواعية نحوهم. فإذا ميزت الأم، ولو بكلمة واحدة، بين ولد وآخر فإنها قد تسبب عند الواحد او الآخر نقمة او شعوراً بالنقص يصبح جزءاً من تركيب شخصيته فيؤثر في سلوكه تجاه نفسه وتجاه الآخرين»[٤٨].

ما نتحدث عنه هو نوع خاص من التنشئة التي تبدأ منذ بدايات الحياة في أيامها الأولى، أو لدى الولادة، فتحدّد نوعية توزيع العمل والأدوار والقيم، بحيث يسيطر الرجل على المرأة والكبار على الصغار. ولم تقتصر هذه التنشئة على أنها شأن عائلي، بل تحوّلت الى شأن ديني مقدس في التراث المحافظ المتشدّد. في دراسة فقهية حول علاقة الآباء بالأبناء في الشريعة الإسلامية لسعاد ابراهيم صالح، التي سبق وأشرنا الى معالجتها قضايا المرأة من منظور ذكوري، تتحدث عن العلاقة البعضية أو الجزئية معتبرة ان «الولد هو بعض الأب أو هو جزء منه، أي أن الأب أصل والابن فرع. وليس بين علاقات البشر ما هو مثل علاقة الأصول والفروع»[٤٩].

ولا يُزعج سعاد صالح حبُّ الأهل للذكر أكثر من الأنثى بأي شكل من الأشكال، بل تعتبر ذلك تعبيراً عن إرادة إلهية فتقول: «ولما كان حب الولد الذكر أكثر من حب الأنثى فلا جرم ان خصّه الله تعالى بالذكر . . . أما كون حب البنين أقوى والتمتع به أعظم فله أسباب، منها: الأمل في نصرة الذكر وكفالته عند الحاجة اليه في الضعف والكبر. ومنها: كونه في عرف الناس عمود النسب الذي تتصل به

(٤٨) شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ١١٨ ـ ١١٩.

(٤٩) سعاد ابراهيم صالح، **علاقة الآباء بالأبناء في الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة**، ط ٢ (جدة: تهامة، ١٩٨٤)، ص ٩.

سلسلة النسل . . . ومنها: أنه يرجى به الشرف ما لا يرجى من الأنثى، كقيادة الجيش وزعامة القوم والنبوغ في العلوم والأعمال؛ لأن الأنثى ـ في الغالب ـ يغلب عليها الخجل والحياء والرغبة في التستر والحفظ. ومنها: الشعور بأن الأنثى إنما تربى لتنفصل عن بيتها وعشيرتها، وتتصل ببيت آخر تكون عضواً من عشيرته، فما ينفق عليها، ما تعطاه، يشبه الغرم (الديْن) وخدمة الغرباء. فمن تأمل هذه الفروق الوجودية ـ وان لم تكن كلها طبيعية ـ ظهر له وجه تخصيص البنين بالذكر، وانه تخصيص موافق للفطرة والغريزة البشرية»[٥٠].

وتمعن سعاد صالح في إساءتها تفسير الإسلام بهذا الاسلوب حين تتساءل لماذا وصّى الله الأبناء بآبائهم ولم يوص الآباء بأبنائهم، فتنسب ذلك (وهنا يجب أن نلاحظ أنها تغيّب المرأة كلياً حتى في اللغة التي تكتبها إذ تستعمل مصطلحات الأبناء والآباء بدلاً من الأهل والبنين والبنات) الى أن الوالد ليس بحاجة الى الوصية فهو يحب الوليد بالفطرة، أما الوليد فهو بحاجة الى وصية. أما ما توصي به الأولاد فهو «أن يتذللوا لآبائهم ويخفضوا جناح الذل لهم»، ولا غرابة في ذلك وهي التي تعرّف الولاية شرعاً بأخذ المعنى اللغوي «الذي يفيد أنها تنفيذ القول على الغير شاء أم أبى. وذلك لأن الولاية تشعر بسلطة الولي على المولى»[٥١].

ليس واقع الأمر بهذه الدرجة من القسوة، فالمشاركة والاستشارة والتعبير العفوي وغيرها تزداد بازدياد العلاقات الديمقراطية ضمن العائلة العربية في الوقت الحاضر. ولكنها ظواهر لا تزال محدودة إذا ما قيست بما تطمح اليه الأجيال الفتية. إن الكثير من آثار المفاضلة والتمييز والتسلط على أساس الجنس والعمر لا تزال راسخة في مختلف جوانب الحياة اليومية، وخاصة بالنسبة للإرث وتوفير فرص التعليم. ليس من النادر ان نصادف بالنسبة للأجيال التي تجاوزت الخمسين من العمر في الوقت الحاضر أن الأبناء تعلّموا وأصبح بعضهم أطباء ومهندسين ومحامين وأساتذة جامعيين فيما ظلّت أخواتهم من دون علم ومهنة.

وقد ينشأ لدى بعض الأبناء إحساس بأن الامتيازات التي يتمتعون بها على حساب الأخوات، وحتى على حساب الإخوة الأصغر سناً في بعض الحالات، انما هي حقوق شبه طبيعية ونادراً ما يتساءلون حولها حتى ضمنياً. كذلك قد ينشأ عند بعض الأخوات إحساس بأن هذه الامتيازات للرجال حقوق طبيعية وأنهن عندما يخدمن إخوتهن او يتخلين لهم عن حقوقهن في الإرث انما يفعلن واجباتهن ليس إلا، فيظهرن نزعة قوية للتضحية وانكار الذات نتيجة للنشأة في عائلات محافظة واستبطانهن

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٩ و١٢٣.

الكثير من مفاهيمها وقيمها. وقد يرتبط مثل هذا النزوع بحس لدى بعض النساء بعد زواجهن ان بيت الأهل هو بيت العائلة وأن الزواج ما هو سوى نفي وعمل اضطراري. ربما لذلك تبكي العروس عندما تخرج من منزل اهلها. إنها عملية نفي لا يتغلبن عليها بعض الشيء إلا حين ينجبن أطفالاً.

يذكر حسين العودات في مقدمة كتابه المذكور سابقاً ما يلي: «رفضت أختي الوحيدة لأربعة إخوة أن تأخذ نصيبها من الميراث بعد وفاة والدي، رغم إصرار الإخوة على ذلك، وتمسّكت بموقفها، وأعاقت توزيع الميراث أكثر من عشرين عاماً. وكانت حجتها أنه من العيب عليها أن تشارك إخوتها الذكور بتركة والدهم، لأنهم ـ بحسب رأيها ـ أولى بها، وأن الله كفاها وزوجها بما رزقهما. مع أنها وزوجها ـ في الواقع ـ أكثرنا فقراً وحاجة لنصيبهم من الميراث، خاصة وأنه أرض زراعية، وهما الوحيدان اللذان يسكنان قريتنا، وجميعنا نسكن خارجها. الذي لم تقله أختي صراحة، هو أنها كانت تخشى أن تدان من رأي الناس في القرية، وتخاف من مخالفة الأعراف والتقاليد . . . إن هذا الموقف ليس موقفاً استثنائياً في البلدان العربية والإسلامية، وبخاصة في الأرياف. وهو حصيلة مئات، بل آلاف السنين من ممارسة تقاليد وعادات . . . نتيجة ظلم المجتمع الذكوري والطبقات الحاكمة خلال عهود طويلة»[٥٢].

إن العلاقة التقليدية بين الكبار والصغار والفروق بين الصبيان والبنات تتعرّض في الوقت الحاضر الى تغييرات هيكلية وتنظيمية، وارتفاع المستوى التعليمي للفتيات وتزايد مشاركة المرأة في العمل والانتاج الاقتصادي خارج البيت وغيرها من التغييرات الكبيرة. هذا بعض ما وجدته، مثلاً، حسناء الحمزاوي في دراستها للمجتمع التونسي. ومن النتائج التي توصّلت اليها أن خطاب الأمهات الأقل في المستوى التعليمي ما زال محافظاً بدرجة كبيرة على الأيديولوجيا التباينية (اي تلك التي تقيم حدوداً فاصلة بين الصغار والكبار وتفرّق بين الصبيان والبنات). من ذلك ان هذا الخطاب ما زال يسوّغ تثمين الابن على البنت. وتتلطّف لهجة هذا الخطاب بارتفاع مستوى التعليم فاتسم لدى الأمهات اللائي حصلن على تعليم جامعي بالتأكيد على ضرورة ردّ الاعتبار للبنات والبنين بوصفهم «بشراً لهم حقوق في العائلة» والدخول في نقاش معهم او معهن[٥٣].

نستخلص من كل ذلك أن علاقة الأهل بالبنين والبنات تتسم بالحماية المفرطة من ناحية، وبالسلطوية من ناحية أخرى، مع بعض التحيز في المعاملة بحسب العمر

---

(٥٢) العودات، **المرأة العربية في الدين والمجتمع: عرض تاريخي**، ص ٧.

(٥٣) الحمزاوي، **مقاربة نفسية للرباط الوجداني بين الأبوين والبنات والبنين في رحاب الأسرة**.

والجنس واختلاف أنماط المعيشة. وقد ينتج من كل ذلك أن يلجأ الفرد الى محاولة تجاوز عجزه باللجوء الى الخضوع او التهرب بدلاً من التمرد والمواجهة في حل مشكلاته مع مراكز السلطة في المنزل والمدرسة والجامعة والدولة ومؤسسات العمل.

٤ ـ العائلة العربية بين الأسرة الكبرى والأسرة الصغرى: الممتدة والنووية

تتصف العائلة العربية تقليدياً بأنها عائلة واسعة أو كبرى يكون التشديد فيها على أهمية علاقات القربى، التي تشتمل على مختلف أنواع العلاقات التعاونية الحميمية، وهذا ما يعرف بمصطلحات علم الاجتماع الأمريكي بالعائلة الممتدة (Extended)، بالمقارنة مع العائلة النووية (Nuclear). في الحالة الأولى، تعيش أجيال ثلاثة تحت سقف واحد، وهي الزوج والزوجة والبنون والبنات مع أهل الزوج وربما أخواته وإخوته، وربما غيرهم من الأقرباء، فتتداخل علاقاتهم وتتشابك مصالحهم وممتلكاتهم. أما في حالة العائلة النووية، فهي الأسرة الصغرى التي يعيش فيها الزوج والزوجة وأطفالهما تحت سقف واحد، مما يؤشر الى نوع من الاستقلالية عن الأهل ومن اقتسام الملكية. وهنا يجب أن نذكر ان القبيلة هي امتداد للعائلة، بل ان العائلة هي روح أو نواة نشوء الجماعات الوسيطة.

وقد أظهرت الدراسات الميدانية والإحصائية، كما سنرى في ما بعد، أن الأسرة الصغرى او النووية هي التي بدأت تسود في المجتمع العربي الحضري منذ منتصف القرن من دون ان يعني ذلك (كما يعني في المجتمعات الغربية) ان الروابط والالتزامات والتوقعات بين الأقارب قد تلاشت أو حتى تدنت، فمثل هذه العلاقات لا تزال راسخة في المجتمع العربي التقليدي منه وغير التقليدي.

وفي الأصل كانت العائلة العربية ممتدة واسعة، بسبب أن افرادها كانوا على الأغلب يعيشون ويعملون معاً كوحدة اقتصادية واجتماعية واحدة، كما سبق وأظهرنا في مطلع هذا الفصل. تشكّلت هذه الوحدة في البادية من القبيلة والعشيرة والحمولة والفخذ والأهل. أما في القرية فسادت العائلة الممتدة مع ميل ظاهر نحو وجود حمولة وارتباطات عشائرية راسخة. وفي المدينة، تطورت العائلة تدريجياً باتجاه الأسرة النووية حيث يستقل الزوج والزوجة وأطفالهما في منزل خاص بهم من دون أن تتفكك الارتباطات القرابية الأعم. وحيث تلاشت القبلية والعشائرية على الأقل في مظاهرها الخارجية ـ كما في بعض المدن ـ نلحظ نشوء ظاهرة قيام الجمعيات العائلية التي تلعب دوراً مهماً في مجالات السياسة والاقتصاد، بالإضافة الى المجالات الاجتماعية والنفسية (كما في لبنان حيث استمرت تشكيلات الزعامات السياسية من الزعامات العائلية).

يخبرنا جميل نعيسة في كتابه حول مجتمع دمشق في مطلع القرن أن التماسك

الداخلي كان لا يزال سمة أساسية للأسرة الواسعة. من هذا أنه كان يطلق اسم «بيت» على الأسرة في سورية الشمالية واسم «دار» على العائلة في جنوبها (فلسطين). كذلك كانت الحمولة أو الاسرة الكبيرة التي يرتبط أفرادها بعضهم مع البعض بروابط الدم، وينتسبون الى جد واحد، بل كانت أيضاً العشيرة، وهي مجموعة أسرية أوسع شملت كل من توالد في نطاق التسلسل البنوي، حتى الجيل العاشر، وضمت العشيرة عدة حمايل اعترفت كلها بسلطة شيخ واحد يرأسها. وبقيت أماكن شغلهم أو المشاغل أو الأرض مشاعاً بينهم، بحيث لا تباع ولا يدخل غريب اليها. وكانت الأسرة المركبة (الكبرى) تقطن أحياناً في بيت واحد، او عدة بيوت متجاورة. وربما ضمّ البيت الكبير الزوجات والأبناء والاحفاد في الأسر الغنية، يضاف اليها الخدم.

ولقد حرصت الأسر الدمشقية في أعلى السلم الطبقي على الحفاظ على ألقابها التفخيمية تمييزاً لنفسها من الأسر الأخرى الأدنى مكانة، ومنها ألقاب مثل زاده وآغا وبك وباشا وأفندي، والشريف، والشريفة. ومن الأسر الشامية هذه آل العجلاني، وآل حمزة، وآل عابدين، وآل العمري، وآل بكري، وآل المحاسني، وآل الخطيب، وآل الغزي. والكثير من هذه العائلات دينية. ثم كانت هناك أسر مدنية من أصول عربية او غير عربية، وأبرزها أسرة العظم التي توزّعت سلطتها بين حماة ودمشق من الأملاك الواسعة، وآل العظمة (تجارة وزراعة ومناصب في الإدارة)، وآل الركابي، وآل يوسف، وأسرة الحكيم، وآل مردم بك.

وفي هذه الأسرة الواسعة كان مركز السلطة بيد الأب او الجد، وهو ما عمل على تماسك الأسرة الداخلي ووحدتها البنائية التي تتمثل بالسكن في بيت واحد أو بيوت متجاورة. وكان البيت الكبير يضم الأب والأم والأبناء والبنات والعمات والكنات والأحفاد. وقد وصل عدد أفراد الأسرة الى خمسين شخصاً أحياناً او ما يزيد على ذلك. وقد سُمّيت بعض الحارات بأسماء الأسر. فكان البيت الكبير قاعدة لأعمال العائلة من الناحية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية أحياناً. ثم إن بعض الأسر كانت تُسمى بأسماء المدن (الحموي، والحمصي، والنابلسي)، أو بأسماء الحرف (الحداد، النجار، البيطار)، أو ببعض الصفات (الحلو، والأبيض، والأزرق)، أو النسب لطريقة صوفية (النقشبندي، والرفاعي، والجيلاني، والشاذلي)[٥٤].

ويناقش بشارة دوماني «مفهوم العائلة العربية التقليدية» ويرده الى أصوله في الدراسات الاستشراقية والنظرية التحديثية التي تعتمد تقسيماً مصطنعاً بين «التقليدي» و«الحديث» والنظرة القومية العربية التي تفترض أن العائلة هي لبنة الوحدة. بدلاً من ذلك يحاول ان يبحث في تطور الاسرة في كل من مدينة نابلس وطرابلس من خلال

---

(٥٤) يوسف جميل نعيسة، **مجتمع مدينة دمشق، ١١٨٦ ـ ١٢٥٦هـ، ١٧٧٢ ـ ١٨٤٠م** (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٦)، ص ٤٦٣ ـ ٤٨٨.

سجلات الأوقاف وانتقال الملكية، التي ترينا كيف نظر الأفراد حقاً إلى العائلة في الواقع الاجتماعي، اي نتيجة تاريخية لمفاهيم وأعراف القرابة والفروق الجنسوية والملكية التي تمّ على أساسها رسم الحدود بين العائلة الممتدة والعائلة النووية وتوزيع الإرث الذي حرم بعض الأقارب منه رغم أنه يحق لهم ذلك بحسب الشريعة الإسلامية. إن الأملاك التي انتقلت من خلال الأوقاف في مدينة نابلس، على خلاف مدينة طرابلس، ذهبت الى سلالة البنين مستثنية سلالة البنات، وذلك من أجل الاحتفاظ بالملكية ضمن العائلة الواحدة وتجنب انتقالها الى عائلات أخرى[٥٥].

يتعلق تطور العائلة بالتطورات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية وما يواكبها من تطورات في مجالات التعليم واتساع المدن والتصنيع وانبثاق الطبقة المتوسطة، وانتشار بعض القيم التي تشدّد على أهمية الفرد بالمقابل مع التشديد على أهمية العائلة. ولذلك تظهر بعض الابحاث الميدانية أن العائلة النووية أصبحت هي الغالبة فعلاً في الكثير من المدن العربية، وحتى في بعض القرى. تبيّن من البحث الذي قام به بروثرو ولطفي دياب في أواخر الستينيات ان غالبية الزوجات اللواتي تزوجن في ذلك العقد لم يسكنّ ابداً مع أهل الزوج في بيروت (٧٥ بالمئة) وعمان (٧٠ بالمئة) ودمشق (٥٩ بالمئة) وطرابلس لبنان (٥٢ بالمئة) وقرية بوارج في لبنان (٦٧ بالمئة) وقرية ارطاس في فلسطين (٤٦ بالمئة). يضاف الى ذلك أن نسبة غير ضئيلة من العائلات الناشئة سكنت لفترة محددة مع أهل الزوج ثم أسّست مساكنها الخاصة بها[٥٦].

وأظهرت دراسة إحسان محمد الحسن للأسرة في العراق أن نسبة العوائل النووية كانت ١٨ بالمئة عام ١٩٤٠ وارتفعت الى ٦٦ بالمئة عام ١٩٧٥. غير أن النتائج تظهر أيضاً ان هناك تفاوتاً بين الأحياء والطبقات في بغداد، إذ وجد الباحث ان نسبة العوائل النووية بلغت ٩١ بالمئة في منطقة المنصور، و٨٦ بالمئة في منطقة المأمون[٥٧].

وقد أجرى مجد الدين عمر خيري بحثاً ميدانياً ووضع كتاباً حول العلاقات الاجتماعية في بعض الأسر النووية الاردنية أهداه «الى أسرتي الأردنية الكبيرة» قال فيه: «توضح المسوح الاحصائية التي تجرى على المجتمع الأردني بقطاعاته الايكولوجية المختلفة ان النمط الزواجي او النووي من الأسرة وليس النمط الممتد هو النمط السائد في جميع هذه القطاعات. ورغم سيادة النمط النووي للأسرة في المجتمع الاردني فإننا نجد أن مفهوم الأسرة النووية نفسه لم يصبح مألوفاً بعد بالنسبة لفئات اجتماعية

(٥٥) Doumani, «Endowing Family: Waqf, Property Devolution and Gender in Greater Syria, 1800-1860,» pp. 3-41.

(٥٦) Prothro and Diab, *Changing Family Patterns in the Arab East*, pp. 66-70.

(٥٧) الحسن، **العائلة والقرابة والزواج: دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي**، ص ٨٢ و١٦.

واسعة»[٥٨]. وحيث أصبح النمط النووي مألوفاً كما في لبنان قبل الحرب الأهلية، نجد ان هذه الحرب أدت إلى اضعاف الطبقة الوسطى (وهي عماد النمط النووي) وانخفاض مستويات معيشتها، فاضطرتها ظروفها الجديدة للعودة الى أحضان العائلة الممتدة وللجوء بسبب معاناتها الاقتصادية الى طلب المعونة من الأهل والاقارب. وهذا هو في الأساس سر التضامن الأسري.

وتوصّل باقر سلمان النجار إلى أن معظم الأبحاث التي تناولت موضوع الأسرة في منطقة الخليج العربي أكدت أن التحولات التي خضعت لها المنطقة منذ اكتشاف النفط قد قادت الى تغيرات عديدة في شكل ومضمون الأسرة الممتدة، وساهمت في بروز الأسرة النووية الصغيرة المستقلة من حيث المسكن والمصدر الاقتصادي عن أسرها المرجعية الكبيرة. ثم يضيف أن الأسرة الصغيرة هذه «تزداد أعدادها في أوساط الجماعات المدنية والمتعلمة، في حين أنها تقل في الأوساط الريفية والبدوية وغير المتعلمة»[٥٩].

وهنا لا بدّ من الاشارة الى أن هذه النتائج لا تخوّلنا الاستنتاج ان العائلة العربية لم تعد ممتدة، فالسكن في منزل مستقل غير كاف في تحديد المقصود من هذا المصطلح. لا تزال هناك عدة ظواهر تجعل العائلة في المجتمع العربي أقرب الى الممتدة منها الى النووية: منها وجود ميل واضح بين الانسباء للسكن في مناطق واحدة أو قريبة، مما يسهّل التواصل المستمر والتدخل في شؤون العائلة، واستمرار العلاقات الوثيقة بين الأنسباء حتى في حالة تباعد أمكنة الإقامة، ورسوخ التكتل العشائري في بعض البلدان والقرى حتى خارج البادية. ويتبع كل ذلك التزامات غير محدودة قد تشمل حتى تفضيل التزاوج بين الأنسباء. ثم إن خصائص العائلة العربية التي وصفناها لا تزال تؤثر بشكل مباشر وغير مباشر في حجم الأسرة والرغبة في الانجاب والتكاثر، على خلاف تمنيات المعنيين بالتخطيط الأسري.

ثانياً: أنماط الزواج والطلاق

١ ـ غاية الزواج وترتيبه

يعتبر البعض أن التحولات في تقاليد الزواج ومفاهيمه خلال القرن العشرين تضاهي التحولات التي حدثت منذ ظهور الإسلام حتى نهاية القرن التاسع عشر.

---

(٥٨) مجد الدين عمر خيري، **العلاقات الاجتماعية في بعض الأسر النووية الأردنية** (عمان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٥)، ص ٧.

(٥٩) باقر سلمان النجار، «الأسرة وتحولات المجتمع الخليجي،» **دراسات**، العدد ٩ (١٩٩٥)، ص ٤٥.

ونضيف هنا ان التفاوت بين الاعتبارات الرسمية والنظرية في ما يتعلق بغايات الزواج، من جهة، وما هي عليه في الواقع، من جهة أخرى، يفوق بدرجات التفاوت بين حاضر الزواج وماضيه.

اعتبر الزواج تقليدياً شأناً عائلياً ومجتمعياً أكثر منه شأناً فردياً، فقد اعتادت العائلة ترتيبه متجاوزة سعادة الفرد (وبخاصة المرأة) في ضوء مصالحها وطموحاتها ومفاهيمها. أوضح زهير حطب ذلك بالعودة الى النصوص التقليدية، ومنها قول الإمام علي: «ما الزواج إلا للأولاد»، وتعريف الفقهاء للزواج بأنه «عقد يملك به الرجل بضع المرأة»، وتوصية الإمام الغزالي الزوجة بأنها يجب ان تقدّم حق الزوج «على حق نفسها»، وأن تكون «مستعدة في الأحوال كلها للاستمتاع بها كيف شاء»[٦٠]. وكان بإمكانه ان يستعين بقول السيدة عائشة: «النكاح رق فلينظر احدكم عند من يرقّ كريمته»، وبحديث نبوي يقول متوجهاً للرجال «أوصيكم بالنساء فإنهن عندكم عوان» (أي أسيرات)[٦١].

وكثرت الاشارة الى قول الإمام علي: «ما الزواج الا للأولاد»، فقال محمد عبده إن «الشهوة الحيوية المغروسة في الإنسان لم تكن مقصودة لذاتها بل هي آلة لنيل الإنسان مآربه»[٦٢]. وأوضح صبحي الصالح: «ان أهم غرض من أغراض الزواج هو انجاب الذرية وابقاء الجنس الآدمي، فلم تُخلق الشهوة الجنسية إلا لتكون باعثة مستحثة على اقتناص الولد»[٦٣].

وفي ما يتعلق بكون الزواج شأناً عائلياً، يذكر أحمد شلبي أنه «إذا استبدت الفتاة واختارت لنفسها دون رضاء الأب فإن الإسلام يقر لها بذلك الحق»، ولكنه يضيف «ما دامت قد أحسنت الاختيار . . . أما اذا انحرفت في الاختيار وتزوجت غير كفء او بدون مهر المثل، فإن للأب حق الاعتراض . . . فان شاءوا اعترضوا وحالوا دون الزواج او أبطلوه إن كان قد تم ما دامت الفتاة قد أساءت استعمال حقها»[٦٤]. السؤال الأساسي هنا، والذي لم يطرحه أحمد شلبي، هو من يقرّر ما إذا

---

(٦٠) حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، ص ١٣٣ و١٩٨.

(٦١) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد** (بولاق: مطبعة زهرة الآداب، ١٣٠٢ هـ)، ج ٣، ص ٢٦٧.

(٦٢) عمارة، **الإسلام والمرأة في رأي محمد عبده**، ص ٥٩.

(٦٣) صبحي الصالح، **المرأة في الإسلام**، كلية بيروت الجامعية، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي؛ ١ (بيروت: كلية بيروت الجامعية، ١٩٨٠)، ص ٢٨.

(٦٤) أحمد شلبي، **الحياة الاجتماعية في التفكير الإسلامي** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٦٨])، ص ٦٥.

كانت المرأة أحسنت الاختيار: هي أم غيرها ولمصلحة من؟

وتنعكس عملية فرض الأهل رأيهم على الفتاة في الكثير من القصص والروايات حتى الوقت الحاضر. بين الروايات العربية المعاصرة العديدة التي تعكس هذه الظاهرة، مثلاً، رواية **صيادون في شارع ضيق** لجبرا ابراهيم جبرا، ورواية **موسم الهجرة الى الشمال** للطيب صالح، ورواية **الصبار** لسحر خليفة. تخبرنا الرواية الأولى كيف تعرضت سلافة الى ضغط والدها للزواج من شاب بدوي لا تعرفه، من أجل اجراء مصالحة بين العائلتين ووضع حد لأزمة والدها المالية، فشعرت أن حب والدها يكاد يكون مميتاً مثل بغضه. وتخبرنا الرواية الثانية أن والداً يجبر ابنته على الزواج من عجوز «يبدّل النساء كما يبدّل الحمير»، فتضطر الى قتله وقتل نفسها. وفي رواية **الصبار** أراد الوالد أن يزوج ابنته من طبيب بسبب أنه «ابن عائلة محترمة وأحواله المادية فوق الريح والزبائن أمام عيادته كالذباب»، والأب سيد لا يناقش.

هذا ما يمكن قوله في نهاية القرن، أما في مطلعه وما قبل، فكانت الأراضي الزراعية والعقارات في مدينة دمشق تسجل غالباً كأملاك خاصة باسم العائلة، كما كان التزاوج بين العائلات شكلاً من أشكال التحالف. من هنا ان الأسر الغنية كانت تلجأ في مسائل الزواج «الى أسلوب آخر إمعاناً في احتقار مشاعر بناتهن، فرفضت تلك الأسر في غالب الأحيان مَنْ تقدم مِنَ الرجال لخطبة بناتهن، مما أدى الى تزايد عدد العانسات لديها. وكانت تلك الأسر تهدف من وراء ذلك حفظ نصيب بناتهن من الإرث بيد الاخوة. وكلفت العانسات بتربية إخوتهن وأخواتهن الصغيرات، ومن ثم تربية أبناء الإخوة بعد زواجهم. وفي أحسن الحالات فرض عليهن زواج من الأقرباء لحفظ الثروة في الأسرة»[٦٥].

كذلك روى لنا أحمد حلمي العلاف كيف كان يتمّ اختيار العروس في دمشق في مطلع القرن العشرين: «عندما تصح عزيمة الوالدين على البحث عن كنّة لهما، يتذكران فيمن يعرفانه من الأقارب، ويجيلان الطرف حول بنات العمومة، فالأخوال فالخالات والعمّات، فالجيران. فإذا لم يوافق مشاربهم عمدوا الى أبعد من ذلك المحيط. تصطحب الوالدة اثنتين أو أكثر من قريباتها، فيذهبن معاً الى دار معيّنة أشار لهنّ بها أحد المطّلعين أو المطّلعات، على وجود بنات حائزات الشرائط المرغوبة». وللتعرف بدقة الى خصال الفتاة، تلجأ أم الشاب الى وسائل كأن تطلب منها «بأن تتكرّم عليها بكأس من الماء، وبهذا التكليف تشاهد خفتها ومشيتها وطولها وصحتها ومبلغ خجلها . . . وقد تتكرّر الزيارة وتكثر المشاهدات، لأكثر من فتاة وأكثر من

(٦٥) نعيسة، **مجتمع مدينة دمشق، ١١٨٦ ـ ١٢٥٦هـ، ١٧٧٢ ـ ١٨٤٠م** ، ص ٥٢٥.

عائلة، ومن قبل أكثر من خاطبة، وقد تتقدّم إحدى الخاطبات فتربّت على كتف الفتاة إذا أعجبتها وتقبّل فمها تقبيلاً حاراً، والقصد من هذه القبلة أن تفحص نَفَسها، وهل لها رائحة كريهة . . . أو رائحة دخان لتستعلم من ذلك إن كانت تدخن أم لا»[٦٦]. وفي هذا تبدو مثل هذه السيدة التي تبحث عن زوجة لابنها كما لو أنها تتجوّل في سوق الحميدية للتبضع.

وبين أهم الشروط المتوقعة من الفتاة ان تحتفظ بعذريتها لعريسها، بينما ليس من المستحب بين الرجال ان يحتفظ بعذريته لعروسه، فيفاخر بين أصحابه سراً وعلناً بمغامراته الحقيقية والمتخيلة. وتنعكس إرادة المجتمع بأن تحتفظ الفتاة بعذريتها من خلال طقوس الاحتفال بالأعراس، وحتى في الزغاريد بلغة واقعية او مجازية. ومن تقاليد الزغاريد في أعراس دمشق المثال المجازي التالي:

آوها

في بيْتنا رمّانِه

آوها

حلوه ولفّانِه

أوها

حَلَفْتْ ما اقطفْها

آوها

حتى يجي العريس (وتذكر اسمه) بالسلامه: لولولوليش

ويبدو أن تقاليد البحث عن عروس لم تتغيّر كثيراً من هذه الناحية في نهاية القرن العشرين. كتبت سيدة مسيحية عزباء من مدينة سورية (تجاوزت سن الزواج لأنها اعتادت أن ترفض مَنْ لم يعجبها ممن تقدموا لطلب يدها ولم تحصل على من أعجبها منهم) رسالة (بتاريخ ٢٠/١/١٩٩٧) الى قريبة لها تخبرها فيها قصة محاولة طلب يدها من قبل شاب عصري لم تكن تعرفه، وقد أحضره اليها زميل لها في العمل، وقد جاء في رسالتها هذه ما يلي:

«هذه السنة جاءني أربعة عرسان . . . جاءني عريس عمره ٤٥ سنة مهندس عنده بيت وسيارة وقلت في نفسي . . جاء الحظ السعيد. ومحسوبتك وضعتُ الماكياج

---

(٦٦) أحمد حلمي العلاف، **دمشق في مطلع القرن العشرين**، ط ٢ (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣)، ص ٨٣ ـ ٨٤.

وسوّيتُ شعري ولبستُ القصير . . . وأنا لا أعرف العريس وسوف أراه لأول مرة. . . وعند الغروب حضر العريس مع صديق يعمل معي في الشركة. شعره ابيض، وسمين مثل البغل. ماذا أخبرك؟ جاءني اكتئاب . . وكل كلامه أنا راتبي كذا وعندي إضافي ومكافآت وعندي مكتب وبيتي بيسوى كذا وسيارتي غيّرتها السنة. ولا استطيع أن ألبس غير الأحذية الايطالية. ومحسوبتك رايحة تطق من ثقل الدم . . . دمه ثقيل وغليظ. طبعاً استقبلته مع اخوتي . . وبعد رحيله كانت ردة فعلي: أبقى عانسة ولا أتزوج من هذا البغل وليذهب الى الجحيم هو وبيته وسيارته وفلوسه وحذاؤه الايطالي.

«ولكن ردة فعل إخوتي لم تكن كردة فعلي. قالوا لي: «يلي بدها تنستر وتتزوج وتفتح بيت لا تنظر الى هذه الأمور، وانت لست صغيرة وبيقدر يتزوج أحسن منك. على شو شايفة حالك؟». بكيت كثيراً. كان القرار صعباً. هل انتهت الفرص والعمر يمضي في هذا المجتمع المعقّد السلبي. وتقول لي اخواتي بكرا بتصيري خدّامة لاخوتك. ما حدا بيطل عليك. ظل رجل ولا ظل حيط. وامضيت اسبوعاً كئيبة بعد هذا العريس المعفّن. من اين طلع لي هذا النحس؟ المهم أخذت القرار وارسلت الجواب بالرفض».

تغيّرت أمور عديدة، ولكن التغيير في ما يتعلق بشؤون المرأة والزواج كثيراً ما احتفظ بمظاهره القديمة، بل كثيراً ما نشأت أوضاع وظواهر قد تبدو أكثر سلبية من الماضي القديم. جاء في افتتاحية بعنوان «زوجي يضربني» في صحيفة **الرياض** [٦٧]:

«قالت بكل هدوء: كنت اعيش في بيت أسرتي حيث تحتضنني أمي ويحتويني أبي بكل الحب . . . لم يتطاول أحد بلسانه يوماً على كرامتي . . لم يضربني أحد لأي سبب من الأسباب . . . لم أتعامل مع الآخرين من منطلقات سلبية . . . ولكن انعكس الجمال في مرآة الحياة الزوجية . . . تزوجته شاباً متعلماً يحمل شهادة عليا. تصوّرت الحياة معه أكثر اشراقاً ولم يكن الأمل سوى سراب حيث الغلظة في التعامل والقسوة في العبارة، واستمر التطاول الى حد الضرب. إنني الآن زوجة وأم لطفلين، ومع ذلك يضربني . . . وحين أبحث عن سبب هذا التطاول لا أجد مبرراً مقنعاً، فمرة ينعتني بالزوجة المهملة وأخرى بالأم البليدة وثالثة بالمبذرة، ويعلم الله أنني أنحتُ الصخر لإرضائه ولكن هيهات».

وتتابع هذه الافتتاحية أن امرأة أخرى تؤكد ان زوجها نقيض ذلك فهو «لا يهش ولا ينش» في البيت، ومع ذلك هو حقيقة لا يحترمني على الاطلاق، فأنا اتحدث معه بالساعات دون أن يرد علي، بل يكتفي بهز رأسه . . . وحين يتناول غداءه وينام قليلاً

---

(٦٧) الرياض، ٦/١١/١٩٩٤.

يخرج للسهر مع زملائه وانا العروس الجديدة لي الله ثم التلفاز والجدران الأربعة .. لماذا تكون الفجوة بين الأزواج ولماذا يتضاعف الجرح الأسري بالضرب او الاهمال؟ ... حقيقة أستغرب كثيراً لجوء الرجل للقسوة مع زوجته، فإما الابقاء بالمعروف وإما التسريح وبالمعروف كما نص على ذلك ديننا الحنيف».

وقد نشأت مظاهر جديدة مصاحبة للطفرة النفطية أخذت تتناولها الصحف والمجلات بشيء من التخوف والقلق على المصير. من ذلك ما جاء في مجلة **اليمامة**(٦٨) عما أسمته «زواج مع وقف التنفيذ» أو «زواج البعد»، إذ يعمل الزوجان في مناطق مختلفة فيصعب الاتصال، كأن تعمل الزوجة مدرّسة بمدينة حفر الباطن في المنطقة الشمالية، فيما يعمل الزوج في الحرس الوطني بمدينة الاحساء، أو ان يعمل أحدهما في مدينة جدة والآخر في حائل. ويكثر الحديث في المملكة العربية السعودية، كما تتداول ذلك وسائل الإعلام، حول ما يسمّى «الزواج المسياري» أو «زواج المسيار»، وهو كما وصفته صحيفة **الحياة** (٦٩) زواج يعقد على يد مأذون وشهود وكفيل للزوجة، ولكنه يظل سرياً فيزور الزوج زوجته السرية في أوقات فراغه، من دون علم زوجته الأولى. وقد انتشر زواج المسيار بشكل ملحوظ في السنوات الأخيرة، ويقال إنه اقرب الى زواج المتعة او الزواج العرفي، فلا يلتزم الزوج بأي مسؤوليات تجاه الزوجة الثانية ولا يقيم معها ولا يوفّر لها مسكناً. وقد سمّي المسيار إذ يسير الرجل الى هذه الزوجة في النهار، ويكون الليل لزوجته الأولى. ويقال إن هذه الظاهرة بدأت في القصيم حيث افتتح مكتب لتوثيق حالات هذا الزواج في منتصف الثمانينيات وحقق منذ هذا التاريخ آلاف الزيجات الناجحة، مما أدى الى انتشار الفكرة الى العديد من المناطق الأخرى. وقد أخذ هذا النوع من الزواج ينتشر خارج الخليج والجزيرة العربية الى مصر وتونس والمغرب. ويعتبر الكثير من الشيوخ ان زواج المسيار «زواج شرعي يستند الى الدين الاسلامي الحنيف» وان الاعلان عنه من «المستحبات الشرعية وليس من الواجبات».

وبحسب ما ورد في صحيفة **الحياة** (٧٠) ان الدكتور يوسف القرضاوي أفتى بإباحة زواج المسيار لأنه «زواج شرعي تتوافر فيه شروط الزواج كافة، من شهود وإعلان وقبول وإيجاب». ولكن المعارضين يعتبرونه زواجاً غير شرعي بسبب «حرص الزوج على عدم إعلان زواجه على الملأ»، إذ ان الرجل يُقبل على هذا الزواج كي لا تعرف به زوجته وأولاده.

---

(٦٨) **اليمامة** (١٥ شوال ١٤١٧هـ).

(٦٩) **الحياة**، ٤/٦/١٩٩٦.

(٧٠) **الحياة**، ١٠/٥/١٩٩٨.

وتقول مجلة **اليمامة** [٧١] إن الزواج العرفي أخذ ينتشر في مصر وعدد من الدول العربية. والزواج العرفي هو عقد بين رجل وامرأة يتفقان فيه على قيام علاقة زوجية بينهما. وقد يتم ذلك في صورة شفهية، أو بإيجاب غير رسمي من الرجل وقبول من المرأة في حضور شاهدين استوفيا شروط الشهادة. كما قد يكون في صورة تحريرية ومكتوباً. ويتوجب لدى اتمام العقد الاعلان عنه لكي يعلم به الناس فلا يوصم الزوجان بوصمة الزنا. وهو يختلف عن الزواج الرسمي من حيث التوثيق، فالزواج الرسمي يشترط فيه أن يتم على يد شخص خوّله القانون ذلك، وهو المأذون، إبرام عقود الزواج والطلاق، وهي عقود مطبوعة على أوراق رسمية وتحمل خاتم الدولة، كما يجري تسجيلها في سجلات وزارة العدل. وتشير المجلة الى أن الزواج العرفي أدى الى فساد ذمم كثير من الناس وضعف ضمائرهم مما جعلهم يستغلون النساء أسوأ استغلال، كأن يتم انكار قيام علاقة زوجية بعد أن يكون الرجل قد نال مآربه من المرأة التي قد تحمل وتلد فيحرم الأولاد من نسب الأب. ولا يحق للمرأة المتزوجة عرفياً المطالبة بنفقة من الزوج في حال امتناعه، كما لا يحق لها ان تطالبه بمؤخر صداق ولا أن ترث إن هو مات وهي في عصمته. وعموماً لا تستمع المحكمة إلى دعوى الزوجة التي تقيمها ضد زوجها الذي ينكر زواجه منها إلا اذا كانت الزوجية ثابتة بوثيقة زواج رسمية.

وتتفاقم مشكلات الزواج هذه حين يعاني المجتمع من أزمات حادة. نشرت صحيفة **نيويورك تايمز** [٧٢] أنه بعد مرور ثماني سنوات على الحصار المضروب على العراق، تمّ تدمير المجتمع، والنساء هن الأكثر تضرراً. لم يعد هناك من فرص للعمل، وبالتالي لم يعد بإمكان الرجال الزواج. ليس هناك من احصاءات رسمية حول معدلات الزواج، ولكن احدى الصحف قدّرت ان ٧٠ بالمئة من العراقيين بين ١٨ الى ٤٠ سنة من العمر غير متزوجين. وتعلّق سيدة عراقية على هذا الأمر بقولها: «بناتي في المنزل طيلة الوقت. ليس بقدرة الرجال التزوج. فماذا يمكن للمرأة أن تقول؟ لا شيء. كل ما يمكننا ان نعمل ان نظل صامتات».

هذه هي بعض مظاهر التغيير، ولا يعرف ما إذا كان الجديد أقل أو أكثر سوءاً من القديم الثابت. بسبب مثل هذه التطورات يقول باقر سلمان النجار في دراسته المشار اليها سابقاً: «نحن في واقع الأمر مستهلكون للحداثة، غير متمثلين لقيمها. فالعائلة في قراراتها الحاسمة «ما زالت خاضعة بشكل مباشر وغير مباشر لسلطة

---

(٧١) **اليمامة** (١٨ جمادى الآخرة ١٤١٤هـ).

(٧٢) *New York Times*, 25/12/1998.

الجماعة المرجعية، فمنظومة المعايير والقيم التي تنتظم وفقها العلاقات الأسرية ما زالت في جوهرها تقليدية»[٧٣].

٢ ـ الزواج الداخلي (بين الأنسباء وضمن الجماعة والانتماء الواحد)

تتسم العائلة العربية بالنزوع نحو الزواج الداخلي (Endogamy) او ضمن نطاق الانتماء الواحد، بدءاً من العائلة والقبيلة، ومروراً بالحي والقرية والجماعة العرقية والطائفة، وانتهاء بالأمة بالمعنى القومي والديني. ويتصل الزواج الداخلي بالنسبة للانتساب الأسري بنظام اختيار الزوج من قبل الأهل باعتبار أن هذه مسألة عائلية بالدرجة الأولى. وقد جرى العرف ضمن الجماعات التقليدية على أن الزواج من ابنة العم والانسباء هو الزواج المفضّل، حتى ان ابن العم في بعض الأوساط التقليدية أصبح يعتبر ذلك حقاً من حقوقه. ومن مظاهر المبالغة المعروفة في هذا النزوع ان بعض الأهل الخاضعين للمرجعية التقليدية قد ينذرون بناتهم للزواج من أشخاص معينين حتى عند الولادة.

ولحظ زهير حطب أن الزواج الداخلي كان يمارس في الجاهلية من قبل القبائل التي كانت تحرص على وحدتها القبلية وتماسكها الداخلي. اما نمط الزواج الخارجي المعاكس (Exogamy) فكانت تمارسه القبائل التي كانت تحتاج لأن تعزز نفوذها وتجارتها عن طريق توثيق علاقاتها مع الخارج من أجل تبادل الفائض من منتجاتها[٧٤]. ويغلب الزواج الداخلي خاصة ضمن الطائفة الدينية الواحدة، والمدينة او البلدة او القرية او القبيلة الواحدة.

وبين الظواهر الزوجية التي حظيت باهتمام الكثير من الدراسات ظاهرة الزواج من بنت العم، ويذهب الكثير منها الى أنه الزواج المفضل تقليدياً عند العرب، حتى لقّبت الزوجة بـ «بنت العمّ». أما في القرن العشرين، فان نسبة الزواج من بنت العم تتراوح في الابحاث الميدانية بين ٣ بالمائة و٣٨ بالمائة في مناطق مختلفة من البلدان العربية. وجد شاكر سليم في دراسته لقرية الجبايش في أهوار العراق في مطلع الخمسينيات أن الزواج من بنت العم بلغ ٣٨ بالمئة من أصل ١٢٠ عائلة تمثل القرية. بالإضافة الى ذلك وجد أن حوالى ١٣ بالمئة من الزيجات تمت ضمن الفخذ الواحد، و١١ بالمئة تمت بين الحمولة، و٢٠ بالمئة تمت ضمن العشيرة، وحوالى ١٨ بالمئة تمت خارج القرية. وبهذا كانت نسبة التزاوج داخل الفخذ ٥١ بالمئة وداخل الحمولة

---

(٧٣) النجار، «الأسرة وتحولات المجتمع الخليجي،» ص ٤٩ ـ ٥٠.

(٧٤) حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، ص ٤٥ ـ ٤٦.

٦٢ بالمئة وداخل القرية ٨٢ بالمئة. هذا وكان يحق لأي رجل في الفخذ أن ينهى عن تزويج أية فتاة خارج الفخذ الذي تنتمي اليه، ويُسمى هذا حق النهوة[٧٥].

وتبين من دراسة لـ ٢٦٤ زيجة في قرية فلسطينية، في نهاية الربع الأول من القرن العشرين، أن ١٣ بالمئة من هذه الزيجات كانت من بنت العم، وأظهرت دراسة لجميع عقود الزواج المسجلة في المحكمة الشرعية السنية في بيروت أن ٧ بالمئة فقط من عقود ١٩٣٦ و١١ بالمئة سنة ١٩٥٦ كانت من بنت العم[٧٦]. ودلت دراسة لقرية شيعية في جنوب لبنان في مطلع الستينيات ان هذه النسبة بلغت ١٨ بالمئة[٧٧]. كما وجد فؤاد خوري في بحث ميداني لمنطقتي الغبيري والشياح من ضواحي بيروت في نهاية الستينيات أن نسبة الزواج من بنت العم بلغت ١١ بالمئة بين المسلمين (معظمهم من الشيعة) و٣ بالمئة من المسيحيين[٧٨]. كذلك وجد محمد برهوم في دراسة لعينة من عائلات عمان في نهاية السبعينيات ان ٢٠ بالمئة من الزيجات كانت بين الأقرباء[٧٩]. ولحظ صفوح الأخرس في دراسته المذكورة سابقاً ان الزواج في دمشق يتدرج في حدود العائلة الى نطاق الحي ومن ثم ضمن نطاق المدينة الواحدة. تبين ان ٢٣٢ حالة (من أصل ٤٤٠ عائلة) توافق فيها مكان ولادة الزوج مع مكان ولادة الزوجة في مدينة دمشق. كذلك أشارت النتائج هذه الى ان ٨٧,٦ بالمئة من الأزواج المولودين في ريف دمشق كانت زوجاتهم أيضاً من هذا الريف. وظهر من دراسة لبلدة مغربية في السبعينيات أن نسبة الزواج من بنت العم بين عائلة الشرقاوي (صاحبة زاوية دينية) بلغت ٣٠ بالمئة، بينما بلغت بين عامة سكان البلدة ١٤ بالمئة، وبين العامة في الريف ٢٢ بالمئة[٨٠].

وتوصل باقر سلمان النجار في التسعينيات الى أن الأسرة الخليجية الحديثة في قراراتها الحاسمة ما زالت خاضعة بشكل مباشر لسلطة الجماعة المرجعية، ومن هذا أن

---

(٧٥) شاكر مصطفى سليم، الجبايش: **دراسة انثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**، ط ٢ (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧٠)، ص ١٩ ـ ١٢١.

(٧٦) Prothro and Diab, *Changing Family Patterns in the Arab East*, pp. 62-66.

(٧٧) E. L. Peters, «Aspects of Rank and Status among Muslims in a Lebanese Village,» in: Julian Pitt-Rivers, ed., *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean*, recherches méditerranéennes. Etudes; 1 (Paris: Mouton, 1963), pp. 159-200.

(٧٨) Fuad I. Khuri, «Parallel Cousin Marriage Reconsidered: A Middle Eastern Practice that Nullifies the Effects of Marriage on the Intensity of Family Relationships,» *Man*, vol. 5, no. 4 (December 1970).

(٧٩) M. I. Barhoum, «Courtship, Marriage and Family in Jordan,» (Mimeo).

(٨٠) Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center* (Austin, TX: University of Texas Press, 1976), pp. 203-204.

محدد «الأصيل» (أي ذات النسب المعروف بمكانته الاجتماعية) مقابل «البيسري» (أي ذات النسب غير المعروف) ما زال يحكم علاقات الزواج حتى في أوساط الأسر التي قطعت شوطاً في التعليم وبدت متمثلة للقيم المدينية. تشير الأرقام التي أوردتها دراسة حديثة (١٩٩٣) على الشباب القطري الى ان ٦٢,٩ بالمئة من عينة الدراسة قد أجابوا بأن أمر الزواج لا يزال في يد الجماعة القرابية. وفي دراسة أجريت على طالبات المراحل النهائية في جامعة قطر تشير الى أن الغالبية العظمى (٨٣,٥ بالمئة) يفضلن ازواجهن من خارج اطار الوحدة القرابية، الا انهن أشرن الى عجزهن عن تحقيق رغباتهن عملياً، فتقاليد الجماعة لا تزال طاغية. وفي دراسة لصلة القرابة بين الزوج والزوجة في مدينة الدوحة، تبين ان ٣٨,٨ بالمئة توجد فيها درجة قرابة، فبلغ الزواج من العائلة نفسها ٣٤,٧ بالمئة، ومن أبناء العمومة ٢٤,٤ بالمئة، وأبناء الخالة ١٤,٥ بالمئة، وأبناء الخال ١٠,٧ بالمئة، «الأمر الذي يؤكد مرة أخرى أن فكرة عملية التحضر والتحديث ذات تأثيرات محدودة في القيم المحددة لاختيارات الزواج للاسر الحديثة التكوين»[٨١].

وإننا نفسّر ظاهرة استمرار الزواج القرابي هذه في ضوء عوامل نذكر منها ضرورات المحافظة على الأملاك والثروة ضمن العائلة، وتعزيز الوحدة الأسرية وترابطها وتوثيق العلاقات في ما بينها، وتخفيض قيمة المهر المتزايدة، والابقاء على البنت قريبة من أهلها، والتقليل من احتمالات الطلاق، ومعاملة الزوجة بالحسنى. ولكن الفتيات كثيراً ما يرغبن بالزواج خارج حلقات الأقرباء بحثاً عن الحب. وكثيراً ما تنعكس هذه الرغبة في الأغاني الشعبية التي تطرب لها الفتيات ومنها، مثلاً، المقطع التالي من أغنية واسعة الانتشار:

خيّروني ابن العم، خيّروني ابن الخال

قلت لهم يا أهلي انا لي موال

القلب هو الميّال

ولذا نجد أن الزواج خارج الجماعة قد تمّ فعلاً في بعض الحالات، ولكن نادراً ما تعرضت له الدراسات الاجتماعية وإن كانت قد تناولته بعض الأعمال الأدبية. من ذلك أن لبنان بلد ضم رسمياً سبع عشرة طائفة ولكل منها حق السيادة في ما يتعلق بتطبيق الأحوال الشخصية. وقد تناولت بعض الروايات مثل رواية **طواحين بيروت** لتوفيق يوسف عواد مسألة الزواج بين الطوائف المختلفة وبين مذهب وآخر ضمن الطائفة الواحدة، ولكن كثيراً ما تصوّر هذه الروايات الصعوبات التي يواجهها هؤلاء،

---

(٨١) النجار، «الأسرة وتحولات المجتمع الخليجي،» ص ٥٤.

وكثيراً ما تنتهي علاقات الحب بالإخفاق بسبب غياب الزواج المدني ومعارضة القوى الطائفية التي لا تزال راسخة.

وتتعرض وسائل الاعلام لمشكلات الزواج خارج الجماعة وخاصة من الأجانب. من ذلك أن حدثت ضجة بين العرب المقيمين في الولايات المتحدة من مختلف الطوائف والمذاهب الدينية، حين تم توزيع كتيب بعنوان **التزوج بالكتابيات وهموم ضرره على البنين والبنات** للشيخ عبد الله بن زيد آل محمود، وكان حينذاك رئيس المحاكم الشرعية والشؤون الدينية بدولة قطر (حرر في ٢٢ محرم ١٣٩٥ هـ). وقد نصح في هذا الكتيب الا يتزوج الرجل المسلم خارج دينه لأن صفات المرأة الصالحة «لا تتفق إلا مع المسلمة الصالحة الجليلة، أما غير الصالحة والتي غير المسلمة، فإنها جديرة بأن تخون زوجها في نفسه وماله وعياله، كما تخونه في نفسها . . . ولهذا حث النبي، صلى الله عليه وسلم ـ . . ان «تُنكح المرأة لأربع: لمالها ولجمالها ولحسبها ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك».

وكتب عبد الله الجعيثن في صحيفة **الرياض** مقالة بعنوان «الزواج بأجنبية متاعب بلا نهاية»[٨٢]. وقد جاء فيها: «وهذه المتاعب تعم الزوج السعودي والزوجة غير السعودية، بمعنى أنه ليس في صالح الطرفين ـ في الأغلب ـ أن يتم هذا الزواج، وبالمقابل فإنه ليس في صالح المرأة السعودية ـ في الأغلب أيضاً ـ أن تتزوج رجلاً غير سعودي . . . إن زواج المرأة من بيئة غير بيئتها يشقيها أشد الشقاء . . . وان زواج الرجل من غير مجتمعه يصيبه ـ في الأغلب ـ بالألم والفصام ولا يجعله يذوق لذة الانسجام والهدوء والسكينة». وتزداد خطورة الأمر في رأيه بسبب «أن المرأة ـ جاهلة كانت أم عالمة ـ أقوى في التأثير المعنوي على كيان الأسرة من الرجل ولو كان أعلم العلماء . . . والسبب في هذا يعود إلى أن المرأة هي نواة الأسرة وهي التي تمثلها لأن تكوين الأسرة ورعايتها هو عمل المرأة الأول ـ حتى ولو كانت عاملة».

ثم إن هناك مؤشرات رمزية مهمة وراء نزعة تفضيل نمط الزواج الداخلي، ويتعلق ذلك بالتأكد من موقع الزوج في الجماعة ومكانته فيها. من هذه المؤشرات تقليد الجاهة في الأردن وفلسطين، وهي أنه في مرحلة خطبة الفتاة، يرسل أهل الشاب «جاهة» الى أهلها لخطبتها. وتتألف الجاهة من «أهل العريس وكبار القوم الذين يحتلون مراكز اجتماعية مرموقة» في الجماعة[٨٣]. إن في ذلك تأكيداً على الدعم

---

(٨٢) **الرياض**، ٥/٥/١٩٩٥.

(٨٣) أحمد الربايعة، «مظاهر التغير في عادات الزواج لدى الشراكسة في المجتمع الأردني،» **دراسات**، السنة ١٤، العدد ٧ (١٩٨٧)، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٤.

المعنوي من قبل الجماعة التي ينتمي اليها الفرد، وهذا غير متوفر في الزواج الخارجي حيث لا تعرف العائلة، كما يقال في الثقافة الشعبية، «قرعة أبيها من أين».

٣ ـ المهر

يتعلق المهر بأعراف الزواج والطلاق في الإسلام، ويهدف معيارياً في الأصل الى حماية حقوق الزوجة، إذ قد يشكّل قوة رادعة ضد الطلاق، إلا أنه من حيث مصادره الاجتماعية يعود الى تقاليد عائلية قديمة متعددة النوازع المادية وغير المادية، وخاصة ما يتعلق منها بالتبادل والمكانة الاجتماعية. والمهر في الإسلام على نوعين: المقدّم والمؤخر. يدفع المقدم عند كتب الكتاب ولا يعتبر الزواج شرعياً من دونه، فيما يظل المؤخر واجباً يقتضيه الطلاق.

وبصرف النظر عن أصول المهر ومبرراته، يتبين من خلال الأبحاث العديدة أن الممارسات الفعلية تتسم بكثير من السلبيات، بينها ارتفاع قيمته وتصرف الأهل به في معظم الأحيان. وجد شاكر سليم في دراسته لجماعات الجبايش في جنوب العراق المشار اليها سابقاً ان قيمة المهر التي كانت تدفع للفتاة داخل الفخذ اختلفت عن القيم التي كانت تدفع للفتاة خارجه، ففي الحالة الأولى كان يتراوح المهر في مطلع الخمسينيات بين ٣ دنانير و٣٠ ديناراً، أما في الحالة الثانية فتراوح بين ٢١ و١٠٠ دينار. ووجد رتشرد انطون في دراسته لقرية أردنية أن معدل قيمة المقدم بلغت ٥٦٠ دولاراً لابن القرية و ٨٤٠ دولاراً للغريب سنة ١٩٦٠، وارتفعت الى ٧٧٠ دولاراً لابن القرية و٩٨٠ دولاراً للغريب عام ١٩٦٦، في الوقت الذي كان معدل دخل الفرد في الأردن لا يزيد على مئة دولار[٨٤].

كذلك تبيّن من دراسة بروثرو ودياب لسجلات المحاكم الشرعية الإسلامية في صيدا وطرابلس أن المقدم زاد على الف ليرة لبنانية في أواخر الاربعينيات في حوالى خمسين بالمائة من الزيجات في صيدا وفي حوالى ثلث الزيجات في طرابلس. وقد زاد المقدم على ألف ليرة لبنانية في أوائل الستينيات في ٦٥ بالمئة الى ٧٠ بالمئة من الزيجات، وعلى ثلاثة آلاف في حوالى عشرين بالمائة من الزيجات في المدينتين المذكورتين[٨٥].

واعتبر صفوح الاخرس في دراسته لأوضاع العائلة في مدينة دمشق أن المهر

(٨٤) Richard T. Antoun, *Arab Village: A Social Structural Study of Transjordanian Peasant Community*, Indiana University Social Science Series; v. 29 (Bloomington, IN: Indiana University Press, 1972), p. 111.

(٨٥) Prothro and Diab, *Changing Family Patterns in the Arab East*, p. 40.

أسيء استعماله مع الزمن وأصبح عند البعض «وسيلة تجارية أكثر منه تعبيراً رمزياً لرباط مقدس. فأرتفعت المهور الى درجة كبيرة ... وباتت المرأة وكأنها تباع وتشترى في سوق الزواج»، إذ قد وجد أن قيمة المهر المقدم في السبعينيات كانت أقل من ٥٠٠ ليرة سورية في حالة ١٨ بالمئة من عائلات مدينة دمشق، وتراوحت بين ٥٠٠ و٣٠٠٠ ل.س. في حالة ١٥ بالمئة، وبين ٣٠٠٠ و١٠,٠٠٠ ل.س. او أكثر في حالة ١٣ بالمئة. كذلك وجد ان مفهوم المهر مرتبط بمفهوم المكانة الاجتماعية، فكلما ارتفعت مكانة عائلة المرأة، ازداد الميل للمطالبة بمهر مرتفع[٨٦].

وفي دراسة مفصلة حول أزمة الزواج في سورية في السبعينيات، وجد بو علي ياسين ان التأخر حتى الامتناع عن الزواج مرتبط الى حد بعيد بغلاء المهر. وتذكر هذه الدراسة ان متوسط المهر في الريف السوري بلغ في ذلك الوقت ٣٤٠٠ ل.س. في الريف و٤٦٠٠ ل.س. في المدينة، ويضيف أن «مقياس أفضلية الفتاة على غيرها ... هو ما يدفع فيها من مهر»، ويشير الى جوانب المساومة في عملية تقرير حجم المهر الذي يبدأ بوجود فارق بين شروط العارض (الفتاة وأهلها) وشروط الطالب (الخاطب)»، فتبدو المرأة في رأيه من خلال هذه العملية وكأنها تتحول الى سلعة[٨٧].

وتنعكس هذه الأزمة في الشعر الشعبي الذي اطلعتُ عليه، كما يبدو من محاورة شعرية ساخرة باللهجة السورية في الساحل الغربي بين والد الفتى الخاطب ووالد الفتاة المخطوبة، وهذا هو نصها كما اختصرتها من شريط مسجَّل، لأهميتها من حيث وعي الشعب لهذه الأزمة وسخرية الشعراء الشعبيين من المهر، باعتبار أن ممارسته حوّلت المرأة الى سلعة تباع وتشترى. ويبدأ السجال الشعري بين شاعرين يمثل الأول دور والد الفتى الخاطب، ويمثل الثاني دور والد الفتاة المخطوبة:

والد الفتى:

جيتك خاطب وراغبْ   ان شاء الله ما برجع خايب

والد الفتاة:

ولو نحن قرايبْ   لين الخطبة يا جار

والد الفتى:

مخدومك عبد الله شبْ   وجاي يشغلو بنت حلال

بعنا القطن وبعنا الحبْ   واتبحبحنا وماشي الحال

(٨٦) الأخرس، **تركيب العائلة العربية ووظائفها: دراسة ميدانية لواقع العائلة في سورية**، ص ١٣١.

(٨٧) بو علي ياسين، **أزمة الزواج في سورية** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٩)، ص ٢٣.

والد الفتاة:

يا جاري الله يحييك لكن آماني صغيرة
يمكن يا جاري ما فيك تدفع مصريات كتار
الجازة بتكلّف يا جار

والد الفتى:

طيّبْ قلي شو بتريد مطاليبك مني حدّا
بدي افهم بالتحديد كني هالشغله قدا

والد الفتاة:

بيني وبينك ما في خلاف اصبرني لشاور أما
ويمكن بتوافق ما تخاف لأنك ابن عما
جمعلك سبع ثمن تالاف شو عندك رزقا لّما
معليش ولو بعت الدار

والد الفتى:

ثمن تالاف؟ شو هالطلعه كبيري وما لا دباره
منعمّر فيهم قلعة ومنجوّز نص الحاره

والد الفتاة:

يوم الجوزنا المحروس كلّفنا أكثر من هيك
وما قبلت ام العروس وما عزمنا الآغا والبيك
حتى العرس مطنطن صار

والد الفتى:

يا جاري هيدا انتْ المنعدّك أحسن رجال
عم تطمع بمهر البنت حتى تعبّي جيابك مال

والد الفتاة:

لازم إني غلّي المهر تا اكبر بعيون الناس
وتحسدني الضيعة عصهر شنشل بنتي بالالماس

والد الفتى:

إسا بتحكي بالعادي شو هالعادي السخاني
يا اللي بيعطوك زيادي بتعطيهم عالعمياني

والد الفتاة:

يا جاري حاجي تحتد مقيّدلك حكيك كلو
وحياة عينك ما بتنرد طمّن عبد الله وقلو
تكرم عيونك يا جار

وفي دراسة لتطور معدل المهر والعوامل والقيم الاجتماعية المؤثرة به، تبيّن لنورا علم الدين وبول ستار، من خلال تحليل عقود الزواج عند الطائفة الدرزية في لبنان بين ١٩٣١ و١٩٧٤، ان قيمة المهر ارتفعت مع تقدم الزمن، إذ بلغ المعدل ٢٢٠ ليرة لبنانية في الثلاثينيات ثم أصبح ٩٩٤ ليرة لبنانية في الأربعينيات و ١٨٩٠ في الخمسينيات، و٥,٢٠٦ في الستينيات، و١١,٤٦١ في مطلع السبعينيات. وقد تأثرت قيمة المهر بكون المرأة عذراء أو أرملة أو مطلّقة أو ثيّباً، وبمستوى مكانة عائلتها الاجتماعية، وبانتماء المرأة السياسي (أي يزبكي او جنبلاطي)، وبدرجة القرابة، وبقرب عائلة الزوج او بعدها عن عائلة الزوجة، وبعمر الزوجة وجمالها، وغير ذلك.

في ما يتعلق بمكانة العائلة الاجتماعية (خاصة من حيث الانتماء لعائلات المشايخ او العامة)، تبين ان المهر يكون أكثر ارتفاعاً في حالة زواج رجل ثري من العامة بامرأة من المشايخ (المعدل ١٣,١٢٢ ل.ل.)، يليها زواج بين عائلات المشايخ (المعدل ٦,٣٩٠)، ثم زواج رجل من المشايخ بامرأة من العامة (المعدل ٣٤١٩ ل.ل.) وأخيراً الزواج بين العامة (المعدل ٢,٧١٧ ل.ل.). وتبين أيضاً من هذه الدراسة ان قيمة المهر تكون أكثر ارتفاعاً عند الزواج بين الجنبلاطيين واليزبكيين (المعدل ٣,٦٠٠ ل.ل.) منه بين عائلة يزبكية وعائلة يزبكية (٢,٧٢٢ ل.ل.) او عائلة جنبلاطية وعائلة جنبلاطية (٢,٧٤٩ ل.ل). كذلك تبين ان معدل قيمة المهر بلغ ٣,٨٧٥ ل.ل. خارج القرية، و٢,١٧٢ ل.ل. داخل القرية، و٢,٠٦١ ل.ل. داخل العائلة الواحدة، وان المهر يرتفع كثيراً عندما يكون الزوج مهاجراً خارج البلاد وعندما يرتفع فارق العمر بين الزوج والزوجة[(٨٨)].

ولمجرد الاطلاع على مدى تأزم مشكلة الزواج بسبب المهر، نشير الى ما نشرته مجلة **اليمامة** في العقد الأخير من القرن العشرين[(٨٩)]: «لقد أصبح الزواج في بلادنا ... يشكل مغامرة ومشكلة كبرى لمن لا تسمح لهم ظروفهم الاقتصادية بتنفيذ المطالب التعجيزية التي تقصم ظهر محدودي الدخل ... كان الآباء والأجداد ـ في كل جزء من شبه الجزيرة العربية ـ عندما يتقدم اليهم من يرضون دينه وأخلاقه وأمانته ورجولته .. يزوجونه بناتهم وأخواتهم: (بريال وشيمة الرجال) لا يشترطون مهراً محدداً ... ولم يكن هناك ـ حينذاك غير التزام شفهي: (إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان)».

---

(٨٨) Nura S. Alamuddin and Paul D. Starr, *Crucial Bonds: Marriage among the Lebanese Druze* (Delmar, NY: Caravan Books, 1980), pp. 63-83.

(٨٩) اليمامة (١٢ صفر ١٤١٥هـ).

٤ ـ سن الـزواج

كنا قد ذكرنا أن بين العوامل التي تحدّ من حرية اختيار الزوج زواج الفتاة المبكر في المجتمع العربي قديماً وحديثاً. لقد حدّد القانون العثماني سن زواج الفتاة أن يكون تسع سنوات على الأقل، ولكن العمر المقبول بحسب التقاليد هو سن البلوغ، اي بين ١٢ و١٣ سنة. وبحسب آراء البعض ان العبرة في الزواج هي في الدخول وليس في العقد استناداً الى ان الرسول عقد على عائشة وهي بنت ٦ سنوات ودخل بها وهي في التاسعة. ولربما لهذا يقول محمد عمارة إنه ليس من الممكن تحديد سن الزواج، لأن معيار صلاحية الفتاة للزواج هو البلوغ لأن المراد من الزواج الانجاب، واقترح ان تكون السن الأدنى ١٥ سنة للفتاة و١٨ سنة للرجل. وترى زينب الغزالي ان للأب ان يزوّج ابنته في سن ٩ سنوات، وان من حدّد سن الزواج ليس الإسلام بل الحكومات العلمانية[٩٠].

إن السن القانوني للزواج في مصر والكثير من البلدان العربية هو ١٦ سنة للبنت، وفي تونس ١٧ عاماً للفتاة و٢٠ عاماً للشاب، ويُعتبر لبنان بطوائفه السبع عشرة الأكثر تنوعاً في الوطن العربي من حيث قوانين الزواج التي لم تخضع للأنظمة المدنية. تقول دار الفتوى إن قوانين الشرع تعتبر العمر المفترض للشابّ ١٧ سنة وللفتاة ١٤ سنة. ويقول مطران جبل لبنان جورج خضر ان الزواج لا يحتاج الى البلوغ الجسدي فقط وانما الى البلوغ النفسي. وعن العمر المفترض للزواج لدى الطائفة الدرزية تورد نصوص قانون الاحوال الشخصية انه لا يجوز زواج من لم يتم ١٦ سنة من عمره ولا الفتاة التي لم تتم ١٥ من عمرها. وتقول لمياء رستم شحادة إن سن الزواج الأدنى للفتاة في لبنان يختلف بين سن البلوغ (بحسب الشرع الجعفري)، و١٢ سنة لدى اليهود، و١٧ الى ١٨ عند الطوائف الأخرى. ولكن المحاكم الدينية تستطيع تجاوز ذلك وتسمح بزواج البنات منذ الولادة عند اليهود، والتاسعة بحسب القانون (الجعفري)، و١٣ ـ ١٥ سنة عند بقية الطوائف[٩١].

ولكن ما يتم في الواقع هو ميل متزايد لتأخير الزواج في مختلف البلدان العربية. تبين من دراسة بروثرو ودياب أن سن زواج المرأة في المشرق العربي تراوح بين ١٤ و١٨ سنة قبل الثلاثينيات، فيما تراوح بين ١٧ و٢١ سنة في الستينيات. أما بالنسبة للرجال، فقد تراوح معدل عمر الزوج بين ٢١ و٣٠ سنة في الثلاثينيات وبين ٢٤ و٣٠ في الستينيات. وتظهر دراسة سجلات المحاكم الشرعية للمذهب السني في

---

(٩٠) **الشرق الأوسط**: ١٨ ـ ٢١/٢/١٩٩٧.

(٩١) Lamia Rustum Shehadeh, «The Legal Status of Married Women in Lebanon,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 30 (1998), p. 505.

صيدا وطرابلس أن معدل سن الزواج في حالة الرجل قد تراوح خلال ٤٥ سنة (١٩٢٠ ـ ١٩٦٥) بين ٢٨ و٣٢، فيما تراوح في حالة المرأة خلال المدة نفسها بين ١٧ و٢١ سنة. ويجدر بنا أن نلحظ ان معدل سن الزواج قد ارتفع بشكل ملحوظ عند المرأة من دون ان يتغير كثيراً عند الرجل بين العشرينيات والستينيات. ومثالاً على ذلك ان التفاوت في العمر بين الزوج والزوجة في صيدا بلغ حوالى ١٤ سنة في العشرينيات وتدنى الى ٨ سنوات في مطلع الستينيات. وتفيد الاحصاءات الرسمية في لبنان أن نسبة العزوبية عند الذكور من الفئات العمرية بين ٢٠ و٢٤ سنة بلغت حوالى ٩٥ بالمائة وعند الاناث ٧٢ بالمائة.

وتدل احصائية الديوان التونسي للأسرة أن معدل سن الزواج عام ١٩٦٦ كان ٢٠ عاماً بالنسبة للفتاة، و٢٧ عاماً بالنسبة للشاب. وارتفع هذا المعدل عام ١٩٨٤ الى ٢٤ للفتاة وما يزيد على ٢٨ عاماً للشباب. وقد أصبح متوسط سن الزواج في تونس يتراوح بين ٢٧ للفتاة و٣٠ عاماً للشاب.

وورد في أعداد صحيفة **الشرق الأوسط** المذكورة أن هناك ميلاً في عدد من البلاد العربية ومنها سورية لدى الشباب من الذكور والاناث، وخاصة من الفئة العمرية ١٥ ـ ٢٢ الى التأخر في الزواج، وبدت هذه الظاهرة خاصة في العقد الأخير من القرن العشرين رغبة في اكمال تعليمهم الثانوي والجامعي. وتظهر الاحصاءات الرسمية في سورية أن الفتيات من الحاصلات على مؤهل الدراسة الابتدائية تزوجن في سن تقل عن العشرين عاماً، في حين ان نسبة المتزوجات من حملة الشهادات الاعدادية والثانوية في هذا العمر لم تتجاوز ٤٠ بالمائة منهن. أما الخريجات الجامعيات اللواتي تزوجن دون العشرين، فلم تتجاوز نسبتهن ٨ بالمائة. وقد ارتفع متوسط عمر زواج الاناث في سورية من ١٨ الى ٢٠ عاماً.

وقد دلّت النتائج التي توصّل اليها صفوح الأخرس في دراسته المذكورة حول العائلة الدمشقية ان متوسط عمر الأزواج في العينة بلغ ٤٤ سنة فيما بلغ متوسط عمر الزوجات حوالى ٣٧ سنة. ويختلف التفاوت في العمر بين الزوج والزوجة باختلاف الأجيال أو بحسب العمر، فكان كبيراً بين الأزواج الذين تراوحت أعمارهم بين ٦٠ و٦٤ سنة، إذ ان ٤٤ بالمئة من زوجاتهم تراوحت أعمارهن بين ٥٠ و٥٤، و٢٨ بالمائة منهن تراوحت أعمارهن بين ٤٠ و٤٤ سنة، و١١ بالمائة كانت أعمارهن أقل من ٤٠ سنة. أما الازواج الذين كانت أعمارهم بين ٥٥ و٥٩ سنة فقد كانت أعمار ٤٠ بالمئة من زوجاتهم أقل من ٤٥ سنة. وفي حالة الأزواج الذين تراوحت أعمارهم بين ٣٠ و٣٤ سنة، تبين أن نصف زوجاتهم كانت أعمارهن تتراوح بين ٢٥ و٢٩ سنة. وقد لخّص الأخرس ذلك بقوله: «انه كلما انخفضت أعمار الأزواج خفّت الفروق بينهم وبين زوجاتهم، وهذا يعطي مؤشراً الى اتجاه التوافق بين أعمار الأزواج

والزوجات في المستقبل القريب»[٩٢].

ويستدل بو علي ياسين على أزمة الزواج في سورية من ارتفاع سن الزواج، مستعيناً باحصاءات تشير الى ان الشباب من الذكور والاناث قد اصبحوا يميلون الى التأخر في الزواج، وخاصة في أوساط المتعلمين والمتعلمات. وبين الإحصاءات التي أوردها ان نسبة المتزوجات بين النساء اللواتي يقل عمرهن عن عشرين سنة بلغ ٧٨ بالمائة للأميات، و٦٨ بالمائة للملمات بالقراءة، و٤٤ بالمائة من اللواتي يحملن شهادة ابتدائية، و٢٣ بالمائة من اللواتي يحملن شهادة اعدادية، و١٠ بالمائة من اللواتي يحملن شهادة ثانوية، و٧ بالمائة من اللواتي دخلن الجامعة[٩٣].

كل هذا يظهر تطوراً عما كان عليه الوضع في منتصف القرن. في ذلك الوقت وجد شاكر سليم ان السن الاعتيادية للزواج في الجبايش هو ٢٠ ـ ٢٢ سنة للشباب و١٤ ـ ١٦ للشابات. وفي بعض الحالات كانت تُزوّج الفتاة في الاهوار العراقية قبل بلوغها، خاصة في حالة زواج البدل او الصدق، فيشترط والد الفتاة الا يواقع الزوج زوجته حتى تبلغ. وما كان يحدث ان ينذر طفلان أحدهما للآخر على ان يتزوجا في المستقبل، ويتم النذر هذا في السن المبكر بقراءة فاتحة العباس، وهي سورة الفاتحة من القرآن ولكنها تقرن باسم الإمام العباس بسبب الاعتقاد المنتشر بين سكان الأهوار أنه هو القيّم على تنفيذ هذا النذر وانه شديد العقاب[٩٤].

ويمثل الاتجاه الحالي تطوراً ايجابياً لما نعرفه في التراث الشعبي التقليدي من أقاصيص ووقائع حول مآسي التفاوت الكبير في العمر بين الزوج والزوجة. تشير فاطمة المرنيسي في كتابها **ما بعد الحجاب** الى ان الفتيان في المغرب كثيراً ما يخسرون صديقاتهن إذ يتزوجن مضطرات برجال متقدمين في العمر. وتفضح أساطير وحكايات شعبية عديدة في الجزيرة العربية سعة انتشار ظاهرة وجود «صاحب» او «صويحب» لدى النساء الصغيرات المتزوجات من رجال متقدمين في العمر، ورغم ما يقال حول تعرضهن في كثير من الحالات لعقوبات صارمة في حال انفضاح أمرهن[٩٥].

ولكن ما نعتبره تطوراً ايجابياً قد يحمل في نفسه جوانب سلبية، فتقول لنا دراسات سعودية وخليجية إن التطورات الحديثة في مظاهر الزواج تدفع بالكثير من

---

(٩٢) الأخرس، **تركيب العائلة العربية ووظائفها: دراسة ميدانية لواقع العائلة في سورية**، ص ١٨١ ـ ١٨٢.

(٩٣) ياسين، **أزمة الزواج في سورية**، ص ١٩.

(٩٤) سليم، **الجبايش: دراسة انثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**، ص ١٠٤.

(٩٥) عبد الكريم الجهيمان، **من أساطيرنا الشعبية في قلب جزيرة العرب**، ٤ ج (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٩).

الشباب الى تأخر زواجهم، وبين هذه المظاهر «مبالغة في المهور، وإسراف في احتفالات الزواج، ومبالغات في ما ينفق على بيت الزوجية . . . وكثر من الشباب يترددون في الزواج من الأسر التي تفوق أسرهم في القوة الاجتماعية والثروة خوفاً من عدم قدرتهم على مجاراة أسرة الفتاة»[٩٦].

٥ ـ تعدّد الزوجات

أباح الإسلام للرجل حق الزواج بأربع نساء شرط العدل بينهن والقدرة على الانفاق. وقد فسّر الفقهاء العدل بين الزوجات بالعدل المادي (اي المساواة بينهن في القسمة والنفقة وغير ذلك من الأمور المادية) وليس بالمحبة، فهذا أمر تستحيل معرفته، واختلف المفسرون حول مسألة اشتراط الإسلام ان يكون تعدد الزوجات محدداً بمثنى وثلاث ورباع فحسب، مع الاحتفاظ بنظام التسري بعد ان كان مباحاً بين العرب قبل الإسلام يمارسونه من دون تحديد. ثم هناك اختلاف في تفسير تعبير «مثنى وثلاث ورباع»، فزعم البعض ان الإسلام أباح التعدد بغير حصر، بحجة ان هذا التعبير ورد على سبيل المثال لا على سبيل الحصر. ومن هنا ان البعض زعم ان العدد المباح هو تسعة وذلك بتفسير العبارة على انها تقصد (٢+٣+٤ = ٩)، بل ان احدهم زعم ان العدد الجائز من النساء هو ثماني عشرة زوجة لأن العبارة تعني في رأيه اثنين اثنين وثلاث ثلاث واربع أربع (٢+٢، و٣+٣، و٤+٤ = ١٨)[٩٧].

ومهما اختلفت التفسيرات، فإن تعدد الزوجات محدود جداً بين المسلمين ويكاد يقتصر على شيوخ القبائل وملاكي الأراضي الكبار والفلاحين الذين يحتاجون الى يد عاملة والذين لم يرزقوا اولاداً من الزوجة الأولى. وجد خالد شاتيلا في دراسة له في الثلاثينيات حول الزواج عند المسلمين في سورية أن خمسة بالمائة من المتزوجين تزوجوا أكثر من زوجة واحدة، وان هذه الظاهرة هي أكثر انتشاراً في الريف منها في المدينة[٩٨]. أما في السبعينيات فقد تبين من دراسة صفوح الأخرس أن ٢ بالمائة فقط من المتزوجين في دمشق كانوا يجمعون بين أكثر من زوجة واحدة. أما بالنسبة للمعدلات العامة في البلدان العربية في الربع الثالث من القرن العشرين، فقد ذكرت

---

(٩٦) ابراهيم العبيدي وعبد الله الخليفة، «بعض المحددات الأسرية والاجتماعية لتأخر زواج الفتيات: دراسة ميدانية،» **مجلة العلوم الاجتماعية**، السنة ٢٠، العددان ١ ـ ٢ (ربيع ـ صيف ١٩٩٢)، ص ١١.

(٩٧) عبد الناصر توفيق العطار، **تعدد الزوجات** (جدة: دار الشروق؛ دمشق؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٦)، ص ١٢٦ ـ ١٣١.

(٩٨) كما وردت في: Prothro and Diab, *Changing Family Patterns in the Arab East*, p. 182.

الدراسات والاحصاءات ان هذه النسبة تدنت عن ٢ بالمائة من المتزوجين المسلمين في لبنان، وبلغت حوالى ٤ بالمئة في سورية، و٨ بالمائة في الأردن، و٤,٦ بالمائة في اليمن.

وعلى صعيد القوانين الرسمية المتبعة في البلدان العربية، فإن بعضها يأخذ بتعدد الزوجات في نطاق الأحكام الدينية (السعودية والكويت والامارات واليمن والسودان وليبيا والجزائر والأردن ولبنان ومصر)، وبعضها يقيّد تعدد الزوجات بقيود محدودة منها شرط العدل بين الزوجات (المغرب) وشرط القدرة على الانفاق (سورية والعراق)، وبعضها حاول حتى تحريمه (تونس، ١٩٥٦).

ومهما كانت النسبة ضئيلة أو طبيعة التقييد، فقد جرى نقاش حاد حول مسألة تعدد الزوجات فأصبح له خصومه ومناصروه. يرى خصومه ان تحريمه جزء لا يتجزأ من قضية تحرير المرأة وانه ينتقص من كرامتها وحقوقها الإنسانية. واعتبره قاسم أمين نظاماً بدائياً، كما اعتبر محمد عبده أنه يشكّل ضرراً على الإسلام وتهديداً للأسرة، «فمفسدة تعدد الزوجات تنتقل من الأفراد الى البيوت ومن البيوت الى الأمة . . . فهي تُضري بينهم العداوة والبغضاء . . . فيدب الفساد في العائلة كلها»[(٩٩)].

غير أن لتعدد الزوجات أنصاره ومسوغيه، ومنهم عباس محمود العقاد الذي قال انه «إحدى وسائل تحرير المرأة التي تأخذ بيدها من حياة فيها الكآبة والمهانة او الابتذال، الى حياة زوجية كريمة وأمومة فاضلة تحس تحت ظلالها بالعزة والطهارة والشرف»[(١٠٠)]. ويبرر عبد الناصر توفيق العطار في السعودية نظام تعدد الزوجات بقوله: «ان سنة الله في الكون . . . جعلت المرأة لا يصلح لها نظام تعدد الأزواج بينما يصلح للرجل نظام تعدد الزوجات، ذلك أمر واضح من وجود رحم للمرأة . . . بينما لم يكن للرجل مثل ذلك الرحم . . . وبالتالي تعارضت طبيعة المرأة مع نظام تعدد الأزواج، خشية ان يأتي الجنين من دماء متفرقة فيتعذر تحديد المسؤول عنه اجتماعياً وقانونياً»[(١٠١)]. وسوّغ محمد كرد علي (١٨٧٦ ـ ١٩٥٣) نظام تعدد الزوجات كما سوّغ الحجاب بالاستناد الى حجج منها أنه معروف بين غير المسلمين، واحتمال عقم المرأة، وغياب الزوج عن البيت لوقت طويل، والحروب التي تقلّل من نسبة الرجال، وقبول المرأة نفسها[(١٠٢)].

وفي مطلع الثمانينيات أعدّ الشيخ صبحي الصالح دراسة لمعهد الدراسات

---

(٩٩) عمارة، **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده**، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(١٠٠) العقاد، **المرأة في القرآن**، ص ٨٤.

(١٠١) العطار، **تعدد الزوجات**، ص ١٤ ـ ١٥.

(١٠٢) محمد كرد علي، **الإسلام والحضارة الغربية**، ط ٣ (القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨)، ص ٨١ ـ ٩٨.

النسائية في العالم العربي (كلية بيروت الجامعية) ردّد فيها التسويغات نفسها، موضحاً أن من حق المرأة ان تشترط على زوجها الا يتزوج عليها فتكون عصمتها بيدها، وتستطيع «رفض التعدد او القبول به، في حين لا تملك أختها الغربية الا خياراً واحداً: هو رفض التعدد مهما تكن أسبابه ودواعيه». ويضيف ان هناك ضرورات اجتماعية منها «انتشار الإسلام بفضل التكاثر العددي»، وضرورات شخصية منها «ان تكون زوجته مصابة بمرض مزمن»، وخشيته من «الوقوع في الفحشاء، فيسلك الطريق المستقيم ويتزوج زوجة شرعية»، وأن «تكون الزوجة عقيماً، والزوج يحب الذرية»[١٠٣]. وهو لا يخطر في باله وهو يردّد هذه الأمور ان الزوج يمكن ان يكون مصاباً بمرض مزمن وان يكون عقيماً، وان الزوجة قد تحب الذرية وانها تخشى من الوقوع في الفحشاء. وحين يصور ان للمرأة الخيار في رفض التعدّد او القبول به، ينسى أنها لا تملك ما يمتلكه الرجل من حقوق ويتجاهل الأمور والأوضاع والضغوط الاجتماعية والعائلية التي تُفرض على المرأة وتضطرها لسلوك ما أُعدّ لها مسبقاً.

بكلام آخر، يبدو أن الشيخ صبحي الصالح لم يتساءل اذا كان يحق للمرأة تعدد الأزواج حين تنشأ عندها ضرورات اجتماعية وشخصية، كي يكون منسجماً مع نفسه. ولو فعل ذلك لرفض كلاً من نظام تعدد الزوجات وتعدد الأزواج على انهما ينتقصان من كرامة الآخر رجلاً كان أو امرأة.

وبقي مثل هذا الكلام يتكرّر حتى العقد الأخير من القرن العشرين، فكتب عبد الله الجعيثن في صحيفة **الرياض** مقالة بعنوان «لا تدفعي زوجك الى الزواج عليك» قال فيها: «وهل هناك امرأة تدفع زوجها الى الزواج عليها؟ الجواب: نعم وهن كثيرات فوق ما نتصوّر . . . إنها تفعل ذلك باهمالها له وعدم اهتمامها به. اهمال المرأة لزوجها هو السبب الأول الذي يدعو الرجل في انحاء العالم الى البحث عن زوجة اخرى . . . فإن همه في الليل والنهار هو الزواج عليها لتأديبها والانتقام منها، ولعله يجد عند الأخرى ما يحقق ذاته ويشعره بأهميته»[١٠٤].

ويتكلم رجل آخر بتعابير الاعلانات التجارية في مجلة **اليمامة** ، فيقول «تزوّج واحدة واحصل على الثانية مجاناً . . . إن كثيراً من الأسر لديها عدد من البنات، والعنوسة خطر يداهمهن ويحد من مصيرهن. فلو أخذ أرباب تلك الأسر بهذا الاقتراح لساهم ذلك في تشجيع الأخوين أو الصديقين بالتزوج من أختين أو صديقتين وسوف يساهم ذلك في زيادة الزيجات واضمحلال العنوسة»[١٠٥].

---

(١٠٣) الصالح، **المرأة في الإسلام**، ص ٤٠ ـ ٤٦.

(١٠٤) **الرياض**، ٣١/ ٣/ ١٩٩٥.

(١٠٥) **اليمامة** (٢٠ ربيع الأول ١٤١٦هـ).

أما ما يعني تعدد الزوجات للمرأة والبنين والبنات، فهذا أمر نادراً ما يفكر به الرجل. كتبت سيدة يمنية قصة ـ سيرة ذاتية عن حدث عادي في حياة الرجال ومفعم بالألم لها ولأمها، وهو زواج أبيها من امرأة ثانية. تقول إنها أمضت كل سنوات حياتها تحاول ان تبعد هذا الحدث عن ذاكرتها. إنه حدث كان وما زال يقتحم حياتها ويفرض وجوده ويعيدها الى ذلك اليوم حين كانت بين الرابعة والخامسة من عمرها. وهي حين تريد ان تكتب عن هذا الحدث تجد نفسها تبدأ بطلب العفو من والدها لأنها تحمّله وحده ما تعانيه من قسوة العداوات بين «الضرات» ونظام تعدد الزوجات والثمن الذي تدفعه المرأة من إهانات لكرامتها إشباعاً لنزوات الرجل. تصف آلامها (وآلام أمها التي كانت حاملاً في شهرها التاسع) وسط احتفالات بزواج ابيها من امرأة ثانية، فنتعرف بعمق الى تلك الوحشة الروحية داخل صخب أفراح الرجال. تحتمي الطفلة بأمها، وتحتمي الأم الخائفة من ضياع مكانتها بطفلتها من والدها العملاق المحاط بالمسلحين من أتباعه. وإمعاناً في تعميق الجرح، كانت العادة المهينة توجب على الزوجة الأولى أن تقف عند مدخل المنزل لتستقبل الزوجة الجديدة، وإن لم تفعل تحسب قليلة الأصل. وكان على هذه الزوجة أن تختفي، فقد وضعت مولودها عند وصول عروسة زوجها، وكادت أن تموت في اللحظة التي انطلق صوت المولود الجديد.

٦ ـ غياب الزواج المدني

إن الزواج المدني زواج يتم وفقاً لشرعية مدنية تطبّق من دون تمييز بين جميع المواطنين مهما كانت خلفياتهم وانتماءاتهم، وتُعدَّل تجاوباً مع تطورات المجتمع واتجاهات التفكير العام. أما الزواج في مختلف البلدان العربية فهو زواج ديني يخضع لطقوس واجراءات ومبادىء دينية من قبل رجال الدين، ويتصف بما يلي:

أ ـ لا يملك طالب الزواج حق الاختيار بين الزواج الديني والزواج المدني، بينما يحق له ذلك في المجتمعات العلمانية.

ب ـ ان قوانين الاحوال الشخصية (زواج وطلاق وبنوة وولاية أبوية ووصاية وإرث) تختلف في البلدان العربية تبعاً لاختلاف المذاهب والطوائف الدينية، وليس من قوانين عامة تسنها السلطة المدنية وتطبق بالتساوي على جميع المواطنين. ويكتسب هذا الأمر أهمية خاصة في البلدان المتعددة الطوائف والمذاهب والأديان.

ج ـ ان قوانين الاحوال الشخصية الدينية نادراً ما تتغير بتغير الازمنة والاحوال والاوضاع العامة، فهي تُفهم على أنها مقدسة ومصدرها الله لا المجتمع والشعب. إنها تستند الى مبادىء مطلقة أزلية ولا تخضع لتغير الواقع الاجتماعي بقدر ما تُخضع هذا الواقع لمشيئتها الذاتية.

د ـ يُجمع رجال الدين من مختلف الطوائف والأديان بدرجات مختلفة على محاربة

الزواج المدني، لأنه يحدّ من سلطتهم وليس فقط لأسباب مبدئية. فيما يتخوف رجال الدين المسيحيون من أن الزواج المدني قد يحلل الطلاق ويسمح بالزواج خارج الطائفة، يتخوف رجال الدين المسلمون من أن يساوي التشريع المدني حق المرأة بالطلاق بحق الرجل، وان يمنع تعدد الزوجات، وان يسمح بزواج المسلمة من غير المسلم.

هـ ـ تتخوف المراجع الأسرية التقليدية من الزواج المدني لأنه قد يفقدهم سيطرتهم على أبنائهم وبناتهم، فقد تمكنوا حتى الآن من توظيف المبادىء الدينية المطلقة وتفسيرها في خدمة مصالحهم وسلطويتهم، وليس من الأكيد أنه سيكون بإمكانهم أن يفعلوا الشيء ذاته في ظل المبادىء المدنية المتطورة بتطور الواقع الاجتماعي.

وفي ظل غياب الزواج المدني، يكثر النقاش حول مشاريع عقود زواج جديدة لا تتعارض مع الشرائع الدينية، وذلك لحماية حقوق الزوجة. من ذلك عقد زواج جديد في مصر كان قد قدمه المركز القومي لرعاية الطفولة والأمومة. وقد أثار المشروع جدلاً واسعاً ببنوده العشرة وهي(١٠٦):

١ ـ أن يبلغ الزوجان السن القانوني للزواج.

٢ ـ التزام الزوج والزوجة بحسن المعاملة والمعاشرة والتعاون في العمل ورعاية شؤون الأسرة والمنزل وتربية الأولاد.

٣ ـ يلتزم الزوج بعدم الزواج من أخرى من دون علم الزوجة وأخذ موافقتها.

٤ ـ حق الزوجة في التعليم والعمل خارج المنزل.

٥ ـ حق الزوج او الزوجة في العمل خارج مصر لفترة لا تزيد على ثلاث سنوات والتزام الطرف الآخر بالموافقة على مراعاة مصلحة الأبناء.

٦ ـ حق الزوجة في تطليق نفسها وبخاصة اذا تزوج الزوج من دون علمها، أو أساء معاملتها أو معاملة ابنائها او تعذر دوام العشرة بينهما.

٧ ـ التزام الزوج بالإنفاق على زوجته وأسرته بما يتفق ومتوسط معيشة الزوجة وقت الزواج.

٨ ـ التزام الزوج في حالة تطليقه الزوجة بغير رغبتها بالتنازل لها عن شقة الزوجية اذا مضى على الزواج ١٥ عاماً.

٩ ـ التزام الزوجة في حالة تطليقها نفسها من دون رغبة الزوج بالتنازل عن حقها في النفقة ومؤخر الصداق.

١٠ ـ شروط أخرى.

---

(١٠٦) كما وردت في مجلة: **الوسط** (١٤ آب/أغسطس ١٩٩٥).

وقد أثار الإعلان عن هذا المشروع جدلاً واسعاً. وكما ورد في صحيفة **الحياة**[١٠٧] حرص أنصار المشروع على التأكيد أن الوثيقة الجديدة تضمن حقوق الطرفين بقدر متساوٍ ولا تمس الشريعة ولا تتعارض مع الدستور. ووافق على المشروع مفتي الديار المصرية، غير أن شيخ الأزهر أعلن عدم موافقته، وقال: «إن هذه الأفكار هدّامة ومضللة في المجتمع، وإنها من القضايا المستوردة والتي تثار لإحداث الخلاف والنزاعات في مجتمعنا، لتصرفنا عن مهمتنا الحقيقية وعن التفكير في مستقبلنا ومكانتنا في العالم».

حدث مثل هذا الأمر أيضاً في المغرب حيث جرت محاولة لتعديل مدونة الأحوال الشخصية، باعتبار ان النص السابق في هذه المدونة يبالغ بالتقيد بالآراء الفقهية التي لم تعد تتلاءم مع الوضع الاجتماعي المعيشي. هنا أيضاً تمت معارضة التعديل بحجة أنه «دعوة مقنّعة للطعن في الإسلام بتجاوز المدونة وتغيير الأحكام الشرعية . . . تارة من منطلق مسايرة المواثيق الدولية . . . التي تدعو الى محو كل أشكال التمييز بين المرأة والرجل الذي تكرسه المدونة، وتارة أخرى من منطلق مسايرة الواقع»[١٠٨].

هذه هي بعض أنماط الزواج في المجتمع العربي المعاصر، وقد اتضح من عرضنا لها انها خاضعة لسلطوية الأهل والثقافة الذكورية والمؤسسة الطائفية. وهذا ما يمكن استنتاجه في ما يتعلق بأنماط الطلاق التي نتناولها في ما يلي.

٧ ـ أنماط الطلاق

تتنوع الأعراف والشرائع المتعلقة بالطلاق بتنوع الطوائف ضمن المجتمع العربي. ففيما يسهل الطلاق عند بعض الطوائف، يكون مستحيلاً عند بعض الطوائف الأخرى. وهو كذلك، لأن الطلاق (كما هو الحال بالنسبة للزواج) شأن ديني لا يعكس التطورات الاجتماعية وليس شأناً مدنياً.

كان الطلاق شائعاً قبل الإسلام في شبه الجزيرة العربية. وكما كان الرجل يستطيع أن يطلق زوجته متى شاء عند بعض القبائل، كان بإمكان الزوجة ان تطلق زوجها بسهولة مشابهة عند بعض القبائل الأخرى. ذكر ابو الفرج الأصفهاني أن الزوجة كانت تغيّر وجهة باب خيمتها فيعلم الرجل أنه طالق فيبكي ويحمل حوائجه عائداً الى قبيلته[١٠٩].

---

(١٠٧) **الحياة**، ٨/ ٣/ ١٩٩٥.

(١٠٨) انظر: **المسلمات** (٧ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٤).

(١٠٩) أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني، **الأغاني**، ج ١٦، ص ١٠٢، كما ورد في: حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، ص ٥٥ ـ ٥٦.

اعتبر الإسلام الطلاق بحسب الحديث النبوي «أبغض الحلال الى الله»، وجعله على نوعين أساسيين هما الطلاق الرجعي والطلاق البائن. في حالة الطلاق الرجعي، يمكن العودة عنه ومعاودة الحياة الزوجية قبل انقضاء فترة العدة من دون أية حاجة لاجراء عقد ومهر جديدين. وإذا انقضت فترة العدة من دون عودة عن الطلاق يصبح بائناً لا تصلح العودة عنه الا بعقد ومهر جديدين. ويكون الطلاق بائناً بينونة كبرى عندما يطلق الزوج زوجته ثلاث مرات فتصبح محرمة عليه، ولا تمكن العودة عنه إلا اذا تزوجت زوجاً آخر وتمّ الطلاق منه.

ويبقى أن نشير إلى أن الطلاق لا يزال في المجتمع العربي المعاصر امتيازاً للرجل على حساب المرأة. ففيما يستطيع الزوج أن يطلّق زوجته بسهولة، ومتى أراد، ليس بإمكان الزوجة أن تحصل على الطلاق رغم ارادة زوجها سوى بالمثول امام القاضي الذي قد يوافق على طلبها بالتفريق في الحالات القصوى من سوء المعاملة والتقصير المادي. ورغم تحفظ محمد عبده حول مساوىء الطلاق، إلا أنه قال: «ان مشروعية ضرب النساء ليست بالأمر المستنكر . . . وإنما يباح إذا رأى الرجل أن رجوع المرأة عن نشوزها يتوقف عليه، فيوصى الزوج بأن يبدأ بالوعظ «فإن لم يفد فليهجر، فإذا لم يفد فليضرب»[١١٠].

وكما يستطيع الرجل اللجوء الى الضرب، يستطيع أيضاً أن يستفيد من نظام المخالعة الذي بموجبه يسيء الرجل معاملة زوجته كي تفتدي نفسها بالتخلي عن المهر شرط أن يطلقها. وبين الوسائل التي قد يستعملها الرجل لدفع الزوجة الى اللجوء الى المخالعة الظهار (وهي ان يقول الزوج لزوجته انت عليّ كظهر أمي، فتحرم عليه في المعاشرة الجنسية)، والايلاء (وهو ان يحلف الزوج ألا يقرب زوجته ويمتنع عن معاشرتها)، والاحتباس (اي عدم مغادرة البيت إلا بإذن الزوج). واذا خرجت الزوجة عن طاعة زوجها، اي نشزت، يصبح من حقه الامتناع عن تأمين النفقة.

ولقد تبين من دراسة بروثرو ودياب لسجلات المحاكم الشرعية في صيدا وطرابلس أن المخالعة هي الطريق الغالبة في فسخ الزواج منذ مطلع الربع الثاني للقرن العشرين. دلت هذه السجلات ان فسخ الزواج بحسب المخالعة قد تم فعلاً بنسبة مئوية تراوحت بين ٥٨ بالمائة و٧٧ بالمائة في صيدا وبين ٦٥ بالمائة و٨٦ بالمائة في طرابلس (بين ١٩٣٠ ـ ١٩٦٥). ورغم الضوابط والتوصيات، لا يزال معدل الطلاق مرتفعاً في البلدان العربية وبخاصة في المدن. لقد تراوح معدل الطلاق خلال ١٩٥٨ ـ ١٩٦٧ بين ٦٦ و١٠٥ من كل ألف زيجة في سورية (مقابل ما بين ١٧٠ و٢٠٢ في مدينة دمشق). كذلك تراوح بين ١١٩ و١٤٩ في الأردن (مقابل ١٦٦ و٢٣٦ في عمان).

---

(١١٠) عمارة، **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده**، ص ٣٤.

وتفاقمت معدلات الطلاق في الكويت في العقدين الأخيرين من القرن، وبخاصة المطلقات من عمر ٢٥ سنة وأقل، إذ وصل عدد المطلقات الصغيرات في الفترة ١٩٨٨ ـ ١٩٩٢ الى ثلاثة آلاف حالة سنوياً، وشكلت نسبة المطلقات الصغيرات ٤٣ بالمئة من مجموع حالات الطلاق بين ١٩٨٠ و١٩٨٧[١١١]. وقد تمّت ٦٠٠١ زيجة في عام ١٩٩٥ انتهى ٣١ بالمائة منها (اي ١٨٦٢) بالطلاق.

وفي المملكة العربية السعودية ارتفعت نسبة الطلاق في التسعينيات، حتى ان خمس الزيجات التي تمت فيها انتهت الى الطلاق بحسب احصاءات وزارة العدل لعام ١٤١٣ هـ، ولكنها تراوحت من منطقة الى اخرى، إذ ان حوالى ٤١ بالمائة من الزيجات انتهت بالطلاق في المنطقة الشرقية، و٣٦ بالمائة في تبوك، و٣٣ بالمائة في وادي الدواسر، و٢٦ بالمائة في الرياض، و٢٠ بالمائة في المدينة المنورة[١١٢].

وأهم من الأرقام تلك الأزمات الاجتماعية والنفسية التي يسببها تزايد الطلاق. وقد قامت في الكويت مؤسسة خاصة تعنى بتهيئة المتزوجين للطلاق، إما لتجنبه أو لمعرفة كيف التعامل معه لدى حدوثه. ثم إن هناك في المملكة العربية السعودية حالة «المعلّقات» بسبب الهجر حيث لا زواج ولا طلاق. وقد أعطت مجلة **اليمامة** [١١٣] نماذج مؤسفة عدة تظهر منها المعاناة التي تعيشها الكثير من النساء. وقد يكون من وراء التعليق دفع الزوجة للتنازل عن حقوقها، وطمع الزوج بمالها إما بالصداق الذي دفعه لها أو بالتنازل عن المؤجل، والتعنت بالرأي.

ومهما يكن، فالطلاق يؤدي الى تصدع الأسرة وحصول الكره والنفور وتزعزع الثقة، كما أنه يسبب للبنين والبنات، وبخاصة في الصغر، صدمة عاطفية قوية ذات آثار سلبية دائمة. هذا ما يتعلق بظواهر الطلاق وأسبابه، أما النتائج فتظل غامضة في المجتمع العربي بسبب غياب الدراسات الميدانية والمتعمقة. ماذا تفقد المرأة بالطلاق؟ كيف يكون شأنها عند أهلها وفي المجتمع؟ ما هي الأزمات النفسية والمادية التي تعانيها؟ هذه قلة من أسئلة لا تزال من دون أجوبة منهجية.

تشير وسائل الإعلام بين فترة وأخرى الى بعض مضاعفات الطلاق بالنسبة للأفراد والأسر والمجتمع. من ذلك ان مجلة **اليمامة** [١١٤] سألت عدداً من المتخصصين المتدين عما يؤدي اليه الطلاق من شروخ بين الأسر وفي المجتمع، بالإضافة الى الشرخ الكبير بين الزوجين والتأثيرات السلبية على البنين والبنات. وكان هناك شبه

---

(١١١) **الشرق الأوسط**، ٢٠/٢/١٩٩٧.
(١١٢) **اليمامة** (١٠ جمادى الأولى ١٤١٦هـ).
(١١٣) **اليمامة** (١٤ شوال ١٤١٥هـ).
(١١٤) **اليمامة** (١٠ شوال ١٤١٨هـ).

إجماع على ان الطلاق بين الزوجين يتبعه طلاق أكبر بين الأسر، فلا تقتصر آثاره السلبية على الزوج ومطلقته بل تتعدى الحدود لتصل الى الأهل والأقارب، فيحدث طلاق آخر في الأسرة الكبرى، بل كثيراً ما يكون بعض الأقارب هم السبب في حدوث الطلاق، ويتبع ذلك عداءات وضغائن جديدة تتحول الى حرب بعد الطلاق، ويكون ضحاياه في الغالب البنين والبنات.

ومما تجدر الاشارة اليه ان سيدات مختصات شاركن في هذه الندوة، ولكن يبدو أن بعضهن يعانين وعياً مزيفاً كثيراً ما يعانيه الضعفاء العاجزون، إذ تقول احداهن: «للأسف الشديد ان بعض المطلقات إن لم يكن غالبيتهن تكن عداء لزوجها وأهله نتيجة الجهل أو القصور في أمر الطلاق الذي حلله الشارع للرجل بعد عجز الوسائل الودية والشرعية لرأب الصدع بينهما .. فلا تتقبل أمر الطلاق بينما المطلوب أن تكون أكثر واقعية وترضى بما حدث بالصبر، وأن لا تلقي اللوم كله على زوجها وأسرته». وتقول مختصة أخرى «ان على الأسرتين والزوجين الرضا بالقضاء والقدر إذا حصل الطلاق ... كل ما يجري على الإنسان في الحياة قبل ان يكون في الأرض هو في السماء قدر مكتوب».

وتجدر الاشارة الى التجربة التونسية الفريدة في هذا المجال، فقد عمدت تواً بعد الاستقلال عام ١٩٥٦ إلى تبنّي قانون متقدم نسبياً للأحوال الشخصية. لقد ألغت ذلك الطلاق الذي يُنهي فيه الرجل الزواج من طرف واحد وبدون تدخل القضاء، وذلك باعادة تفسير الشريعة وليس بالتحرر منها، وإن تحدّت التراث المعمول به حتى ذلك الوقت. لم يعد من طلاق خارج القضاء ومن دون المرور في مرحلة من النصح والمصالحة، كما جرى تأكيد على مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين الرجل والمرأة، فأقر القانون ثلاثة أنواع من الطلاق: طلاق بالتفاهم والقبول المتبادل، وطلاق على أساس الخطأ، وطلاق بناء على طلب أحد الزوجين. كذلك أجرى القانون تعديلات في النفقة والوصاية[١١٥].

ومهما كان النظام، جديداً او قديماً، فإن مدى احترام حقوق المرأة أكان في الطلاق أو الزواج يعتمد الى حد بعيد على مكانة عائلتها وقوتها في المجتمع.

---

(١١٥) Mounira Charrad, «Repudiation Versus Divorce: Response to State Policy in Tunisia,» in: Esther Ngan-ling Chow and Catherine White Berheide, eds., *Women, the Family and Policy: A Global Perspective*, SUNY Series in Gender and Society (Albany, NY: State University of New York Press, 1994).

خاتمة: الأسرة والمؤسسات الاجتماعية الأخرى والمجتمع

إن شبكة من العلاقات الوثيقة تجمع بين العائلة والدين والطبقة الاجتماعية والسياسة في نسيج شديد التعقيد والتشعب، حتى ليستحيل دراسة أية منها بمعزل بعضها عن بعض دراسة موضوعية ودقيقة، بل لا بد من النظر في شبكة هذه العلاقات في إطار المجتمع ككل وتحليلها في مختلف أوجهها المتكاملة والمتناقضة. وإننا نركّز هنا على العلاقة بين العائلة والطبقات الاجتماعية، ونكتفي بالاشارة الى بقية علاقاتها مع الدين والسياسة، على ان نركّز عليها في الفصلين اللاحقين بمختلف جوانبها.

ليست العائلة نواة للمجتمع فحسب، بل هي في صلب نشوء المؤسسات الاجتماعية الأخرى وتطورها. من حيث علاقتها بالنظام الطبقي، أظهرنا أنها تشكل وحدة اجتماعية اقتصادية ومن خلالها يرث الأفراد والجماعات انتماءهم الطبقي، كما حلّلنا أهمية النسب العائلي في عملية التمايز الطبقي. وربما يكون التمييز ضمن العائلة بداية لحصول وتسويغ أنواع أخرى من التمييز بين الجماعات والطبقات المختلفة. كذلك تبدأ ظاهرة الفروق الطبقية بالنزوع نحو حصر الإرث في نطاق الأسرة وحدها، وهنا نكتشف علاقة وثيقة لا تنفصم بين الأسرة والطبقة والدين معاً، فقد ثبّت الإسلام هذا النزوع إذ لا يسمح للشخص «بالتصرف بأكثر من ثلث أمواله يوصي بها لغير وارث شرعي بعد وفاته . . . وتكون حصص الميراث بحسب شدة القرابة من المتوفى . . . ولذلك، لما كان الأولاد امتداداً لشخصية الوالد، كانوا أقرب الوارثين اليه»[١١٦]. ومن هنا أن نظام الإرث الذي يعتمده الإسلام يشمل مبادىء عدة من بينها ما يلي، وإن كان بالإمكان اختراع وسائل تسهّل عدم التقيد بها:

ـ ليس للرجل أن يتصرف بماله كيف شاء، فقد سمح له بالتصرف ضمن حدود ثلث أمواله. أما الباقي فهو ملك واجب للورثة.

ـ ان الميراث اجباري فلا يملك الرجل أن يمنع أحد ورثته من الميراث.

ـ جعل الإسلام الميراث في دائرة الأسرة لا يتعداها، وجعل استمرار الأسرة عن طريق الذكور أساس التفاضل في الميراث.

ـ حدّد نصيب البنت بنصف نصيب الولد الذكر، وجعل نفقتها دائماً على عاتق الرجل أباً وزوجاً وأخاً[١١٧].

---

(١١٦) حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، ص ٩٠.

(١١٧) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠١.

ومن مظاهر العلاقات الوثيقة بين العائلة والطبقات والدين نشوء طبقة خاصة من السادة والاشراف وقيام الأسر الحاكمة الارستقراطية كما أوضحنا في الفصل السابق. ثم إن الوضع الطبقي يحدّد بدوره جوانب عدة من الحياة العائلية بما فيها تنوع أنماط الزواج والطلاق ونوعية العلاقات ضمن العائلة، وحتى النتائج الحياتية (كالتفاوت في نسبة المرض وأنواعه ووفيات الاطفال التي ترتفع كثيراً بين الطبقات الفقيرة بالمقارنة مع الطبقات الوسطى والعليا). وتختلف أنماط التربية والتنشئة في العائلة باختلاف الطبقات من حيث مدى التشديد على العقاب الجسدي وممارسة الترهيب او الحماية المفرطة.

وبين الأمثلة على طبيعة العلاقة بين العائلة والنظام الطبقي ما ذكرناه من الاختلاف في أنماط الزواج والمهر والطلاق وغيره، بل ان التزاوج بين الطبقات محدود (وقد أسهم الإسلام بذلك بإقرار مبدأ الكفء)، والمهر يرتفع بحسب موقع العائلات في بنية الهرم الطبقي، والزوجة قوة عمل شبه مجانية خاصة بين الفلاحين.

وكي يكون تحليلنا دقيقاً لا بد من النظر الى مختلف هذه العلاقات وغيرها في سياق المجتمع ككل. أظهرنا ان العائلة تشكل مؤسسة نواتية يتمحور حولها المجتمع، اذ تتصل اتصالاً عضوياً بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى وتُتخذ ركيزة ونموذجاً لقيام الجماعات التي يمكن اعتبارها امتداداً للتنظيم الأسري. تقوم العائلة بوظائف أساسية تشمل الإنجاب والتنشئة والإعالة المادية والنفسية، وتتوسط بين الأفراد والمجتمع مباشرة او من خلال التكوينات الجماعية الأخرى. ويهمنا في ختام هذا الفصل أن نتوسّع في وصف بعض جوانب الحياة العائلية من حيث علاقتها بالمجتمع، فنشدّد على ثلاث وظائف أساسية في هذا المجال:

أ ـ التنشئة الاجتماعية

تعتبر العائلة تقليدياً، المؤسسة الأولى التي تقوم بمهمة تنشئة الأجيال الطالعة وإعدادها للعيش والعمل في المجتمع. تتكوّن شخصية الفرد في العائلة بمساندة المؤسسات الأخرى التربوية والدينية، وفي كثير من الاحيان بالتنافس مع مؤسسات وانظمة ذات دور مهم في التنشئة، منها وسائل الاعلام ومعاشرة الأجيال المتقاربة في العمر والأحزاب او الحركات الاجتماعية والسياسية الأخرى. من خلال هذه الثقافة المتكاملة السائدة يُنشيء المجتمع الأفراد على شاكلته وبكل تفرعاته وتناقضاته، فيحمل الأفراد قيمه وأخلاقه واهتماماته وانشغالاته بدرجات متفاوتة بحسب مواقعهم وانتماءاتهم ومصالحهم ومدى اندماجهم في المؤسسات التقليدية والحديثة. ويظهر جلياً ان العائلة قد تفقد بعض طاقاتها على تنشئة الأفراد حين يمر المجتمع في مراحل انتقالية وفي حالات التعارض التثقيفي بين العائلة والمؤسسات الأخرى.

وفي ما يتعلق بأنماط التنشئة في العائلة، فإنها كانت، ولا تزال، تختلف الى حد

بعيد من حيث التشديد على استعمال وسائل العقاب الجسدي والقسر والترهيب او الاقناع والترغيب. في ظل اللجوء الى الوسائل القسرية، تنشأ نزعات معاكسة كالفردية والأنانية والتأكيد على «الأنا» أكثر من التأكيد على «النحن». ونتيجة للمحاولات القسرية لسحق الذات وتذويبها في الجماعة وفرض الطاعة والتأكيد على العضوية على حساب الفردية، والتقليد على حساب الابداع والاستقلالية، تتكوّن عند الأفراد في الخفاء حاجة ماسة مضادة للتأكيد على الذات وهدم غيرها. ان الهيمنة التسلطية في العائلة والمؤسسات الأخرى هي بين أهم مصادر النزوع الفردي الاناني والتهديمي، إذ تغرب الإنسان وتبعد بينه وبين مؤسساته ومجتمعه.

ب ـ التوسط بين الفرد والمجتمع

تقوم العائلة بدور الوسيط بين الأفراد والمجتمع الكبير، وبهذا تتمكن بحسب مدى قوتها من ان تلعب عدة أدوار مهمة، منها ما يتعلق بمدى المشاركة في الحياة العامة، بالإضافة الى أنها تعدّهم كأعضاء فاعلين في المجتمع وتجهّزهم بالضمير الاجتماعي، وتعينهم من خلال علاقتها بمراكز السلطة والقوى النافذة على تأمين الوظائف والتغلب على الصعوبات التي قد تعترضهم، وتحميهم من تقلبات الزمن. ومن هنا قيام نظام الواسطة الواسع الانتشار في مختلف البلدان العربية، والذي من دونه قد يكون من الصعب جداً، إن لم يكن من المستحيل، حل الكثير من المشاكل.

ج ـ تجسّد العائلة في المجتمع، والمجتمع في العائلة

إن المجتمع صورة مكبَّرة للعائلة، والعائلة صورة مصغَّرة للمجتمع، فكلاهما مرآة الآخر، وليس من فروق كبرى بين الثقافة والعلاقات والأدوار التي تسود في كل منهما. وما يحدث من تغيرات في أحدهما يؤدي بالضرورة الى تغيرات مشابهة في الآخر. ونستدل على التشابه في العلاقات السائدة في العائلة والعلاقات السائدة في المجتمع من أن علاقة الاستاذ بالتلميذ، والعامل بصاحب العمل، والمواطن بالحاكم، والمؤمن برجل الدين، تشبه الى حد بعيد علاقة الولد بالأب، فهي في مختلف هذه الحالات علاقة سلطوية تتحكم بها قيم الطاعة والتخوف والتودد والخضوع.

ومن هنا أن كلمة «رب» تستعمل في نطاق العائلة، فنشير الى الأب بكونه «رب الأسرة»، وفي نطاق الدين الى أن الله «رب الكون»، وفي نطاق العمل الى أن صاحب المصلحة «رب العمل». وانطلاقاً من تصور عائلي نشير إلى الله بأنه الأب السماوي ونادي رجل الدين بأبينا أو شيخنا أو سيدنا، كما ينادي من هو في موقع القوة من هم دونه بـ «يا أبنائي».

ضمن شبكات العلاقات هذه تتكوّن الظواهر الاجتماعية والإنسانية وتتبدّل المؤسسات بفعل مواقعها وانتماءاتها أكثر مما تتكوّن وتتبدّل بفعل قوانينها الداخلية

الخاصة. لذلك يبدأ التغير الشامل بتغيير البنى والمؤسسات الاجتماعية والنظام السائد. إن الأسرة تتكوّن في المجتمع في ظلّ ظروف اجتماعية ـ اقتصادية محدّدة وتتبدّل بتبَدُّل الأوضاع السائدة فيه. لذلك اتخذت العائلة في الأزمنة المختلفة أشكالاً متنوعة وحتى متناقضة في بعض الحالات. ان خصائص العائلة العربية في الزمن الحاضر مرتبطة بأوضاع اجتماعية ـ اقتصادية ـ سياسية معينة وتتبدّل بتبدل هذه الأوضاع. كما أنه يصعب فهم العائلة خارج هذا السياق، كذلك يصعب تغيير الجزء من دون تغيير الكل. من هنا ان تغيير وضع المرأة لا ينفصل عن عملية التغيير الشاملة. هذا هو التحدي الأساسي الذي يواجه المجتمع العربي في هذه المرحلة الانتقالية الحرجة.

ويبقى التحدي الآخر المتعلّق بدواعي التغيير. إن الجماعات الوسيطة في المجتمع العربي من قبلية وعرقية وطائفية هي امتداد للعائلة، فتتمثل روحها بروح الجماعة التي تغيّب المجتمع كما تغيّب الفرد المستقل المبدع المتفرد. بكلام آخر، تتشكّل الجماعات الوسيطة بدءاً من العائلة وتتخذها صورة لنفسها وقاعدة لعصبياتها الخاصة ومصدراً لقيمها. ويكون علينا أن نشير الى ضرورة إجراء أبحاث نوعية في مجالات مهملة من حياة العائلة كتلك التي تتعلق بشؤون العائلات التي تنجب البنات فقط، أو التي تنجب صبياً وحيداً، او التي تحرم من انجاب الأولاد كلياً. ثم يبقى ان نبحث في علاقات الإخوة والأخوات، وعلاقة الزوجة بأهلها وأهل زوجها. هذه مسائل لم تنل ما تستحق من اهتمام في العلوم الاجتماعية والنفسية العربية.

ومن العائلة نتخذ منفذاً إلى الدين في حياة الناس كسلوك ومواقف وظاهرة اجتماعية.

الفصـــل التاســع

الدين في المجتمع العربي(*)

ويل لأمة كثرت فيها طوائفها وقلّ فيها دينها.
جبران.

مقدمة: منهج البحث في علاقة الدين بالمجتمع

نحلّل الدين، ليس فقهياً او لاهوتياً، بل من منظور علم الاجتماع فنركّز اهتمامنا على الممارسة السلوكية في الواقع المعيش وما تعتمد عليه من معتقدات وتفسيرات للنصوص الدينية من منطلق مواقع الإنسان والجماعات في البنية الاجتماعية. ما نسعى اليه هنا، بكلام آخر، هو تحليل السلوك الديني في الحياة اليومية وما يستند اليه من تفسيرات خاصة للنصوص الدينية في السياق الاجتماعي والتاريخي، ومن منطلق التناقضات والصراعات القائمة داخل المجتمع وفي علاقاته بمجتمعات وحضارات أخرى. إننا نتبع، بهذا، منهجاً دينامياً يتعارض مع المنهج السكوني الذي يحلّل النصوص بمعزل عن الواقع. ونبدأ من مقولة ترى ان المجتمع هو المفتاح الأساسي لفهم الدين، وليس العكس، باعتبار ان القيم والمعتقدات والتصورات الدينية في نصوصها كما في تفسيراتها تنبثق من الواقع الاجتماعي في تطوره التاريخي، أي في مكان وزمان محدّدين. ولذلك سيعنى هذا الفصل بشكل خاص بتحليل العلاقات المتشابكة بين الدين والمجتمع والطبقات الاجتماعية والأسرة والسياسة.

(*) أثار فصل خاص من كتابي **المجتمع العربي المعاصر** (١٩٨٤) حول «الحياة الدينية: السلوك والمواقف» فضول البعض، فاستلّ أجزاء منه دون وضعها بين أهلة كما تقتضي الأمانة والتقاليد العلمية بذلك.

ليس الغرض هنا تحليل النصوص والمعتقدات الدينية المجردة وتوضيحها ومناقشتها بحد ذاتها، كما في منهج علوم الدين والمنهج السكوني الذي يعتبر الدين ثابتاً خارج التاريخ (فهو منهج مثالي ومعياري لا يميّز بين المثال كما يرد في النصوص، والواقع كما يتجلّى في السلوك، بل يخلط بينهما ويعمّم من أحدهما الى الآخر). ينطلق أصحاب المنهج السكوني المثالي من مستشرقين وعلماء دين وإسلاميين سياسيين، خصوصاً في دراسة المجتمع العربي المعاصر، من فرضيات تعتبر ان الدين هو المفتاح الأساسي لفهم الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، فيتمّ التركيز على النصوص الدينية المجردة، ومنها تكون التعميمات المبسّطة حول السلوك الإنساني باعتبار انها تصدق في كل زمان ومكان. ولأنهم ينطلقون من المثال أولاً، يصفون الواقع على انه انعكاس لما هو مفترض وليس لما هو كائن في الحياة اليومية. ومن أجل توضيح منطلقات المنهج السكوني هذا، نورد هنا بعض الأمثلة الحسية من تعميماته المجرّدة.

في محاولة لوصف «البنية الأساسية للحكومة الإسلامية»، يستعين المستشرق غوستاف فون غرونباوم بأعمال الماوردي (توفي ١٠٥٨م) وابن تيمية (توفي ١٣٢٨م) ليتوصل من دون تمييز بين النصوص والسلوك وبين الإسلام والمسلمين الى عدة تعميمات مُبسّطة، منها أن «الإسلام يفرض شروطاً على مجمل حياة المؤمن وأفكاره»، فليس هناك «أي شيء مهما كان صغيراً او شخصياً او خاصاً لا يستحق التنظيم من قبل إرادة مقدسة». ومن هنا أن المسلم «يحس إحساساً عميقاً بضحالة الإنسان، وعدم تأكده من مصيره، وجبروت السلطة التي لا يمكن التحكّم بها. وهو لذلك ربما كان أكثر استعداداً من الإنسان الغربي لتقبل الأمر الواقع.. فيقرّ القانون الإسلامي الدستوري حكم المغتصب المنتصر ... ويرضخ المسلم لما يُفرض عليه بدعم من قوة جبارة.. ولذلك لم يحدّ القانون الإسلامي الدستوري مطلقاً من سلطة الحاكم». ثم يضيف الى ذلك ان «المسلم جمع دائماً بين القدرة على تقبل عناصر أجنبية مع شيء من التردّد في الاعتراف بأصولها الأجنبية»[١]. وللتدليل على مثالية منهج غرونباوم غير التاريخي، نشير أيضاً إلى تعريفه «الحكومة الإسلامية» من خلال النصوص المجرّدة بدلاً من الواقع المعيش، فيقول إنها تقوم على الفرضيات الأربع التالية:

- غاية الإنسان هي خدمة الله، أي العبادة.

- العبادة التامة تستلزم وجود أمة منظمة من المؤمنين.

---

(١) Gustave Edmund Von Grunebaum, *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition* (New York: Barnes and Noble, 1961), pp. 9, 67-74 and 228.

ـ وجود مثل هذه الأمة يستلزم قيام حكومة.

ـ الغاية الأساسية للحكومة هي جعل العبادة ممكنة.

إن مثل هذه «الحكومة الإسلامية» مفهوم نظري بحت، فهي كما حدّدها لم توجد في أية مرحلة من مراحل التاريخ العربي الإسلامي، وما هي سوى تصوّر ذهني يقوم على فرضيات مستمدة من النصوص المجرّدة. وهذا ما يظهر أيضاً من خلال تحديد مانفرد هالبرن للتاريخ الإسلامي بأنه «تاريخ أمة تسعى لتحقيق مجتمع نسقي مرسوم قدسياً»[٢]. ومن هذا المنطلق يكثر هذا التحليل المعياري السكوني الذي يميل الى وصف الأمور بلغة المطلق المقدس وبتعابير تدلّ على الثبات مثل «دائماً» و«أبداً» و«مطلقاً»، مما لا يساعد كثيراً على فهم السلوك الديني في الواقع اليومي، وهو سلوك لا ينفصل عن سائر علاقات القوة في المجتمع. ولمجرد الإشارة الى مثل حيّ، نذكر هنا أن تشديد غرونباوم على أن المسلم أكثر استعداداً من الإنسان الغربي «لتقبل الأمر الواقع» هو استنتاج مستمد من نصوص لا تساعدنا في تفسير ظاهرة مقاومة المسلمين للاستيطان الاستعماري والصهيوني رافضين الأمر الواقع مهما كان العدو قوياً ومهما كان ضعفهم آنياً.

وكي لا يُظن أن المنهج السكوني مقتصر على الاستشراق، يكون من الضروري أن نشير إلى بعض ادبيات الفكر الديني العربي في أجزاء الكتاب كافة، وخصوصاً في الأجزاء التالية من هذا الفصل. تُكثر هذه الأدبيات من الحديث عن «الفطرة البشرية» و«الخصائص الإنسانية» كما يقول بها، مثلاً، سيد قطب الذي يؤكد لنا ان «الإنسان ـ في التصور الإسلامي ـ هو سيد هذه الأرض، بخلافته فيها عن الله، وكل ما فيها مسخر له، بقدرة الله تعالى»، ويضيف ان «الدين هو منهج الحياة الكلي، الذي تتحرك في إطاره، وتنمو بكل أنواع النشاط الإنساني، ومنه العمل والانتاج والسياسية والاقتصاد، والخلق والسلوك»[٣].

ويرى قطب أن في منهجه «وحده يتحرر الناس من عبادة بعضهم لبعض بعبادة الله وحده، والتلقي من الله وحده، والخضوع له وحده، ورفض الاقرار بالحاكمية لأحد من دون الله، ورفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة»، بل يذهب أبعد من ذلك ليؤكد ان هدف الإسلام «هو إقامة مجتمع الإسلام الذي تطبق فيه

---

(٢) Manfred Halpern, *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 119.

(٣) سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٢٤ و١٧٩.

أحكام القرآن تطبيقاً حرفياً. وأول هذه الأحكام ان يكون الحكم نفسه لله وليس لأي بشر أو جماعة من البشر، وأن أي حاكم إنسان بل أي مسؤول إنسان، إنما ينازع الله سلطته، بل إن الشعب نفسه لا يملك حكم نفسه، لأن الله هو الذي خلق الشعوب وهو الذي يحكمها بنفسه»[٤].

إنه منهج لا يرى من ضرورة للتمييز بين الخيالي والتاريخي فلا يهتم بأن يقول لنا كيف يمكن أن يكون الحكم لله وليس للبشر أو من دون تدخل بشري؟ هل يحكم الله المجتمع مباشرة أم بواسطة بشر يدّعون الإيمان ويفسّرون الدين من منطلق مصالحهم ومواقعهم الخاصة؟ وكيف يمكن لدعاة الإيمان أن يحكموا البشر من دون أن يفرضوا تفسيراتهم على بقية المجتمع؟ وماذا يحدث حين يكون للمسلمين والمسلمات تفسيرات مختلفة او متناقضة للعقيدة؟ نعرف جيداً أن هناك تطبيقات مغلقة ومنغلقة للفكر الإسلامي، كما أن هناك على العكس دعوات لتأسيس تاريخ منفتح للفكر الإسلامي على علوم الإنسان والمجتمع، وهذا ما يقول به عدد كبير من المسلمين.

ولا بد هنا من توضيح أن الباحثين الغربيين في الإسلام هم أيضاً لا يشكّلون اتجاهاً واحداً، بل يتبعون مناهج مختلفة إن لم تكن متناقضة. وللتدليل على ذلك نكتفي بالاشارة إلى مثلين يقتربان من المنهج الدينامي الذي يتناول الحياة الدينية في سياقها الاجتماعي التاريخي. يصف المستشرق الفرنسي جاك بيرك المجتمع العربي على أنه في حالة صراع وتحوّل، فالعرب كما يراهم «يكافحون، وسط الانقسام، لاستعادة وحدتهم مع أنفسهم. . . ومع الآخرين»، وذلك بسبب التناقضات، ومنها ما يحدث بين «أمجاد الماضي» و«آلام الحاضر». مثل هذا التناقض وغيره هو «القانون السائد» ويمثل واحدة «من أهم السمات العامة التي يتميز بها الشرق العربي»[٥].

كذلك يرى المستشرق ولفرد كانتول سميث أن كل ما لدى المسلمين هو في حالة تحوّل، حتى لأصبح من المألوف جداً ان يتكلّموا على تغير الأحكام بتغير الأزمان. من هنا ان الدارس «لا يستطيع أن يفهم دور الإسلام في المجتمع فهماً دقيقاً قبل أن يعتبر دور المجتمع في الإسلام»، وعندما «نتطلع إلى ما وراء الرموز ونبحث عن معانيها، لا بد أن ندرك في التحليل الأخير أن لكل دين عالمي أشكاله بقدر ما لديه من المؤمنين. إنها لحقيقة تاريخية . . . فالمواد نفسها تعني أشياء مختلفة لأشخاص

---

(٤) محمد حافظ دياب، **سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٨)، ص ١٢٢ و١٢٤، من: سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص ٥ و٥٦.

(٥) Jacques Berque, *The Arabs: Their History and Future*, translated by Jean Stewart; preface by Sir Hamilton Gibb (London: Faber and Faber; New York: Praeger, 1964), pp. 262 and 25.

مختلفين . . . من الواضح أنه لم يكن من الممكن للإسلام ان يصبح خلال قرون واحداً من الديانات العالمية الأربع أو الخمس لو لم يكن يملك شيئاً عميقاً ومناسباً وشخصياً لمختلف أنواع وأحوال البشر مهما اختلفت مكانتهم وخلفياتهم وقدراتهم وأمزجتهم وتطلعاتهم»[٦]. لهذا تقتضي معرفة الإسلام، كما تقتضي معرفة أي دين آخر، دراسة مؤسساته وتاريخه وتوجهاته، كما تقتضي فهم ماذا يعني الدين للمؤمنين والمؤمنات في ظروف تاريخية محدّدة، ومن هنا شدة التنوع داخل كل دين.

وليس المنهج الدينامي الذي نقول به من زاوية علم الاجتماع غريباً عن الفكر العربي والإسلامي، منذ ابن سينا وابن رشد والفارابي وابن خلدون الى عبد الرحمن الكواكبي ولطفي السيد وطه حسين وزكي نجيب محمود ومحمد اركون وغيرهم. لم يحلّل ابن خلدون الصراع الأساسي في التاريخ العربي والإسلامي بالمصطلحات الدينية بل بمفاهيم البداوة والحضارة. وحين تناول الدين، نرى أنه حاول «اثبات النبوة بالدليل العقلي»[٧]. وفي تفسيره حقيقة النبوة، قال متبعاً منهجاً تحوّلياً تكاملياً: «اعلم ـ أرشدنا الله واياك ـ أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من مخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. وابدأ من ذلك بالعالم المحسوس»، ذلك أن «الإنسان صاحب الفكر والروية . . . اجتمع فيه الحس والإدراك»[٨]. ثم إن أفعال البشر كما يراها ابن خلدون ليست مجرد أفعال فطرية، بل «إن أفعالهم إنّما تصدر بالفكر والرويّة لا بالطبع»، فلا يكون «النوع الإنساني . . . ولا يتمّ وجوده وبقاؤه إلا بتعاون أبنائه على مصالحهم»[٩].

إننا نبحث في تعاون العرب على مصالحهم الحيوية، ولذلك نعتمد المنهج الدينامي في تحليل السلوك الديني في المجتمع العربي المعاصر، الأمر الذي يستدعي، على عكس ما يستدعيه المنهج السكوني، ألا نكتفي بتحليل النصوص المجرّدة خارج سياقها الاجتماعي التاريخي وبحد ذاتها وبمعزل عما تعني للمؤمنين والمؤمنات كل من موقعه أو موقعها في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، فنشدّد على المبادىء التالية:

---

(٦) Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History* (New York: Mentor Books, 1957), pp. 14-17.

(٧) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٧٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٣٦ ـ ١٣٧.

(٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٧٠.

ـ ينبثق الدين من واقع اجتماعي ـ اقتصادي ـ سياسي ـ تاريخي شديد التعقيد ويتطوّر بتطور هذا الواقع.

ـ يتصل الدين بالمؤسسات والبنى الاجتماعية الأخرى (العائلة والطبقات الاجتماعية والمؤسسة السياسية وغيرها) اتصالاً عضوياً وتداخلياً وتفاعلياً فيكون فاعلاً منفعلاً، مؤثراً متأثراً، مغيّراً متغيّراً في آن معاً.

ـ يقوم الدين بوظائف محدّدة ويلبّي حاجات ظاهرة وخفية، وقد تكون توظيفاته ـ كما يُفسّر ويُعاش ويُمارس في الحياة اليومية ـ ايجابية أو سلبية. وكثيراً ما تكون التأويلات الدينية متنوعة بل متناقضة.

ـ كثيراً ما يتحوّل الدين من طاقة روحية ثورية في مرحلة التكون الأولى الى مؤسسات ونظم وطبقات وطوائف في المراحل التاريخية التالية.

ـ تحصل الانقسامات والنزاعات الدينية داخل الدين الواحد وبين الأديان المختلفة ليس بسبب التنوع في المعتقدات بحد ذاتها، بل بسبب التناقضات الاقتصادية ـ الاجتماعية ـ السياسية.

ـ قد يُستخدم الدين من قبل الأنظمة السائدة في تثبيت شرعيتها وهيمنتها، او من قبل القوى المعارضة للتحريض وإثارة السخط ضد النظام القائم، او من قبل الطبقات والجماعات العاجزة المحرومة اليائسة بحيث تستمدّ منه العزاء والمصالحة مع أوضاعها التي تحيلها الى كائنات ضعيفة معرّضة للاضطهاد والقمع.

ـ تنشأ في الحياة اليومية المعيشة فجوات عميقة بين القول والفعل، والظاهر والباطن، والعام والخاص، والرسمي المعلن والشعبي الخفي، فيعمّ الرياء واليأس والاضطهاد والشك المتبادل والإحساس بالاغتراب فيكون التفكك الاجتماعي والسياسي.

ـ ليس بالإمكان استعادة الماضي مهما كان ذلك مستحباً، وذلك لأن القيم والأفكار والمعتقدات تنبثق من واقع معين ولا يمكن فرضها من الخارج على واقع مخالف للواقع الذي نشأت فيه أصلاً من دون تطويرها والتخلي عن بعضها.

ـ لا يقتصر اغتراب الإنسان عن المجتمع والمؤسسات والجماعات، بل قد يغترب المؤمن في الدين وعنه عندما يصبح عاجزاً تجاه المؤسسة والقوى الدينية

النخبوية التي تجرّده من قدراته الابداعية، وتسيطر أو تتعالى عليه وتغتني على حسابه، فيفتقر هو في صلب وجوده الروحي بقدر ما تغتني هي مادياً. هذا ما يحدث تماماً عندما تسود الطقوسية والتفسيرات او التطبيقات الحرفية في الممارسات الدينية، فتتحول القيم من قوة في خدمة الإنسان الى قوة فوق إرادته وضده. في مثل هذا الواقع المغرّب للإنسان، تعجز الحركات الدينية المتشدّدة عن العمل على تجاوز الأوضاع القائمة والتحرر منها.

في تركيزنا على هذه المبادىء والجوانب الدينية وغيرها، يكون اهتمامنا ليس بالنص بحد ذاته ولا بمدى صحته او صوابه، بل بتفسيرات النص وتوظيفاته في الحياة اليومية ومواجهة أزماتها. لذا نركّز هنا على السلوك البشري في التعامل مع الواقع، وفي هذا السياق ندرس الدين وعلاقته بالمجتمع. إذن، سنحاول تحليل الحياة الدينية في المجتمع العربي المعاصر من منظور علم اجتماعي، فنهدف الى دراسة الدين في المجتمع والتاريخ وليس خارجهما، على عكس ما يفعل الكثير من الباحثين الذين يبدأون بدراسة الدين من خلال النصوص المثالية المجردة بمعزل عن الواقع الاجتماعي، مفترضين وجود «عقلية عربية» او حتى «عقل عربي» ثابت عبر الأمكنة والأزمنة.

وفي ضوء منظور علم الاجتماع الديني هذا سنتناول في هذا الفصل الأمور التالية، على أن نتناول جوانب أخرى في الفصول اللاحقة للتأكيد على التفاعل بين مختلف المؤسسات والظواهر الاجتماعية، والدين هو إحداها:

أولاً: أصول الدين في المجتمع والحياة الهادفة.

ثانياً: التمييز بين الدين والطائفة، وبين الدين الرسمي والدين الشعبي والتصوف.

ثالثاً: البحث في العلاقات التفاعلية بين الدين والعائلة، والطبقات الاجتماعية، والسياسة.

رابعاً: تحديد وظائف الدين في المجتمع والثقافة السياسية العربية: أدوات السيطرة، والتحريض، والمصالحة مع الواقع المرير.

خامساً: الصراع بين العلمانية والسلطة الدينية.

سادساً: الدين والتغيير التجاوزي: الاغتراب في الدين.

أولاً: أصول الدين في المجتمع والحياة الهادفة

تشكّل مهمة تحديد الدين وتحليل أصوله في المجتمع قضايا مركزية في حقل علم الاجتماع الديني والعلوم الاجتماعية والنفسية الأخرى. وليس من مقاربة واحدة في هذه العلوم، فيشدّد البعض على أصول الدين في المجتمع ودوره في تعزيز وحدة الأمة والانتماء، والبعض الآخر على كونه تعبيراً عن الحاجات الإنسانية للقيم والمبادىء الأخلاقية، أو للتغلب والتحرر من القلق والخوف والبؤس، أو لفهم معنى الحياة والإجابة عن اسئلة غامضة محيِّرة للعقل البشري كمسألة نشوء الكون والمخلوقات، او عن كل هذه الأمور مجتمعة. وفي تحديد الدين، قد يكون التركيز على الآلهة او القوى الخارقة المتفوقة على الإنسان، او على الصراع بين المقدس والمدنس والله والشيطان ووحدانية الألوهة او تعدّدها، أو على التجارب الذاتية، أو على الوظائف والأدوار التي يؤديها الدين في المجتمع وحياة الفرد.

بسبب ذلك لا يتفق الباحثون الاجتماعيون حول أصول الدين وطبيعة وظائفه في المجتمع ونوعية علاقته بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والنظام السائد. يؤكد هيغل أن الأفكار والمعتقدات، أي البنية الفوقية (بما فيها الأفكار والمعتقدات الدينية)، هي التي تحدّد السلوك الإنساني. وعلى العكس من ذلك تماماً، يؤكد ماركس على أن نمط الانتاج والأوضاع الاقتصادية او البنية التحتية هي التي تنشأ عنها الأفكار والمعتقدات. وبين هذين النقيضين يقف ماكس فيبر الذي يتراوح فكره بين التشديد على أولوية الأفكار والمعتقدات، كما في كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** (وهو بذلك أقرب الى هيغل)، وعلى التفاعل بين الثقافة والبنى الاقتصادية، كما في كتاباته حول التنظيم الاجتماعي والاقتصادي، وعلى تغليب العوامل المادية في معالجته الجانبية للإسلام (وهو بهذا أقرب إلى ماركس).

لقد شدّد عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) في معالجته للإسلام، على عكس معالجته للعلاقة بين القيم والأخلاق البروتستانتية ونشوء الرأسمالية في أوروبا، على الصلة الوثيقة بين الدين (خصوصاً الإسلامي) والسلوك اليومي الهادف ذي المضمون الاقتصادي، فقال في كتابه **علم اجتماع الدين** كلاماً يذكّرنا بالتفسير الماركسي المادي: إن «غايات الدين... هي على الأغلب اقتصادية»، مما يفسّر سبب عجز الورع الديني عن أن يمنع «فلاحاً في جنوب أوروبا من أن يبصق على تمثال قديس لم يستجب لمطالب كان قد تقدّم بها إليه»[١٠].

يذكّرنا هذا الكلام بالمثل الشعبي العربي، «ما حد ببخّر لربّه ببلاش»، وبأن

(١٠) Max Weber, *The Sociology of Religion* (London: Methuen and Co., 1966), pp. 1-2.

بعض العرب القدماء كانوا يحطمون تماثيل آلهتهم عندما تتأخر في تلبية دعواتهم، أو يصنعونها من التمر فإذا ما جاعوا أكلوها، وبما أشار اليه المرزوقي حول صلاة الاستسقاء في تونس، ومن تقاليدها أن يحمل الاطفال عيداناً من شجرة يرفعون بها خرقاً من بقية ثوب امرأة عجوز صالحة وينشدون منادين «أم طمبو» ـ وهي إلهة المطر الفينيقية ـ أن ترسل لهم المطر. وحين لا تستجيب، يجتمع الصغار يحرقون ثوب العجوز الذي يرمز لأم طمبو(١١).

انطلاقاً من مقولة ماكس فيبر حول السلوك الديني الهادف وصلة العبادة بأمور نفعية، يشير إلى أن «الآلهة والشياطين . . . تأثروا مباشرة، وبالدرجة الأولى، بالأوضاع الاقتصادية والمصير التاريخي لشعوب مختلفة»، وأن الإله «قد يكتسب مكانة خاصة [في نفوس المؤمنين والمؤمنات] لكونه في الأصل موضع اهتمام طبيعي في الحياة الاقتصادية»(١٢). وفي ما يتعلق بمعالجته للإسلام، قال فيبر إن دعوة النبي اكتسبت أهمية اجتماعية خاصة بعد أن أقبل عليها شيوخ القبائل البدوية فعدّلوها في ضوء نمط معيشتهم ومصالحهم الاقتصادية. بذلك اعتبر فيبر أن القيم والمعتقدات الإسلامية جاءت متناسقة مع الحاجات المادية للطبقة المحاربة. وبكلام أدق، اعتبر فيبر أن الإسلام زاوج بين القيم التجارية والقيم الفروسية البدوية والقيم الصوفية المعبّرة عن عواطف الجماهير وحاجاتها. ونتيجة لهذه المزاوجة الثلاثية، وجّهت الطبقة المحاربة الإسلام باتجاه الجهاد والأخلاقية العسكرية، ووجّهته الطبقة التجارية في المدن باتجاه التشريع والتعاقد في مختلف أوجه الحياة اليومية، ووجّهته الجماهير المستضعفة بالاتجاه الصوفي والهرب الضبابي(١٣).

وقد ساهمت هذه القيم التقليدية باستمرار نزعة الولاء القبلي الأبوي لشخص السلطان وليس للمؤسسات والسلطة الإسلامية الجديدة، أي ما أسماه فيبر مصطلح الولاء والطاعة للسلطان ـ الحاكم (Patrimonialism) الذي يحصر القرارات بشخصه مدعياً أنه ظل الله على الأرض، الأمر الذي يتعارض مع القيم العقلانية والقوانين المدنية. بكلام آخر، رأى فيبر تعارضاً بين الإسلام وروح الرأسمالية ونشوء المؤسسات بسبب تأثره بالقيم البدوية ونشوء تحالف بين السلطان وعلماء الدين.

وفي نقده التحليلي لآراء فيبر في الإسلام، لم يقلّل براين تيرنر من أهمية العوامل

---

(١١) محمد المرزوقي، **مع البدو في حلهم وترحالهم** (تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠)، ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

(١٢) Weber, Ibid., p. 13.

(١٣) Bryan S. Turner, *Weber and Islam: A Critical Study,* International Library of Sociology (London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974), pp. 171-172.

الاجتماعية والاقتصادية في نشوء الإسلام وتطوره، بل توسّع في شرحها وأكد عليها مشدّداً بشكل خاص على عاملين أساسيين: **أولاً**، الفراغ السياسي الذي كان قد حلّ في المنطقة نتيجة للصراع التاريخي بين الإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية فأضعفهما معاً، الأمر الذي ساعد على ظهور الإسلام وانتشاره. **وثانياً**، بروز دور مكة كمركز تجاري مهم على ملتقى الطرق التجارية العالمية، وهو ما نشأت عنه تطورات أساسية في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والحياة الثقافية عامة. وكان بين نتائج هذه التطورات انحلال القيم التقليدية وبدء انتشار قيم الكسب والجاه والرفاهيه الفردية. في هذا الوضع الانحلالي (Anomie)، اي المرحلة الانتقالية بين انحلال القيم التقليدية وانبثاق القيم التجارية الجديدة، نشأت حالة من البحث عن الخلاص والاستعداد النفسي لتقبل قيم بديلة، وهذا ما قدّمه الإسلام، فملأ الفراغ التاريخي الذي كانت تعيشه الجزيرة العربية في تلك المرحلة الزمنية.

وبين الباحثين الرواد في حقل علم اجتماع الدين جورج سيمل (Georg Simmel) (١٨٥٨ ـ ١٩١٨) الذي أكّد على أسبقية المجتمع على الدين، فقال إن أنماط التفاعل الاجتماعي والقيم الاجتماعية المتصلة بها هي نفسها غير دينية، وهي التي تركت آثارها العميقة في الدين، بل ان الكثير من المشاعر والتعبيرات التي تُنسب للدين هي عناصر جوهرية من عناصر التفاعل الاجتماعي عامة، فالتأليه والالتزام والعبادة والمحبة أمور مشتركة في كل أشكال التجارب والعلاقات الإنسانية في مختلف العصور والمجتمعات قبل ظهور الأديان وبعدها. ان المشاعر والتعبيرات والمعتقدات الدينية كافة وجدت أصلاً في المجتمع السابق للدين[١٤]. من هنا أهمية القول بدراسة دور المجتمع في نشوء الدين وتطوره.

وهذا ما ذهب اليه عالم الاجتماع الفرنسي اميل دوركايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) الذي اعتبر أن «روح الدين» هي في الواقع «فكرة المجتمع» نفسه. وهو يرى، بكلام آخر، ان الدين رمز من رموز المجتمع والمعبّر عن وحدته وعصبيته. إن إله العشيرة ليس سوى العشيرة نفسها مشخصنة أو ممثلة بالإله بحسب التصوّر الإنساني. وبذلك تكون عبادة الإله هي في الواقع عبادة المجتمع؛ وتكون وظيفة الدين الأساسية هي تعزيز وحدة المجتمع وعصبيته وإعطاء الشرعية لقيم المجتمع ومعاييره بإضفاء القداسة عليها وبتجميع الناس معاً في هوية موحدة من خلال ممارسة الشعائر والطقوس الدينية. وبحسب تعبير دوركهايم، ان ما تسميه الاديان «الله» هو في الواقع المجتمع نفسه. ويستدل على ذلك من مفاهيم الطوطم ومبادىء الطوطمية التي لها شأن كبير

(١٤) Ronald L. Johnstone, *Religion in Society: A Sociology of Religion*, 5th ed. (Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1997), p. 28.

في التنظيم والتماسك الاجتماعيين. أما الطوطم في الأديان القديمة فهو جسم محسوس، هو رمز للأب او الجد الذي يتحدر منه أفراد القبيلة فينظرون اليه في احترام وخشوع. وهذا الطوطم ليس مهماً بحد ذاته، بل بما يمثل. إنه رمز لروح القبيلة واستمرارها، والمعبّر عن شخصيتها وهويتها، بل ان المجتمع يتجسّد في الطوطم والآلهة فيكون هو موضوع العبادة، وذلك لحاجة المجتمع إلى ان يؤكّد ذاته بذاته ويرسخ شرعيته وقيمه. بحسب هذه الرؤية يكون الله صورة للمجتمع، وليس المجتمع صورة لله[(١٥)].

إن مقولة دوركايم التي تشدّد على أن وظيفة الدين هي تحقيق وحدة المجتمع تذكّرنا بدور الإسلام في توحيد قبائل الجزيرة العربية والحضر والبدو، مما ساهم في قيام الفتوحات الإسلامية الصاعقة. ولذا تكلّم كل نبي لغة شعبه فكانت الآية **﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم. . .﴾** [سورة ابراهيم: الآية ٤]، ومن المناسب هنا أن نشير كذلك إلى أن كلمة دين في اللغات الغربية مشتقة من الكلمة اللاتينية «Religare» التي تعني وحدة الجماعة وهويتها، أو من الكلمة «Religere» التي تعني الممارسة مشيرة الى طقوس تعبّد الجماعة. أما في اللغة العربية فتشير كلمة دين إلى المحاسبة، اي مواجهة الله (يوم الحساب او يوم الدينونة)، او المحاسبة تجاه المجتمع (السيرة الصالحة او الشأن الحسن)، ولذا يسمّى الله «الديّان»، وهذه تسمية الحاكم والقاضي أيضاً.

وفيما أكد دوركايم على الوظيفة الايجابية للدين وهي التماسك الاجتماعي، ركّز كارل ماركس (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) على جوانب سوء استعمال الدين من قبل المؤسسات والطبقات والقوى المهيمنة في المجتمع، ومن حيث الدعوة لترسيخ قيم الصبر وتحمّل الضيم والمصالحة مع الواقع المرير، فاعتبره من هذه الناحية «أفيون الشعب». شدّد ماركس على استعمال الدين من قبل القوى السائدة في المجتمع من أجل تثبيت شرعيتها وتشجيع الضعفاء والفقراء على تقبل أوضاعهم المغربة في المجتمع والاستكانة لها، بدلاً من العمل على تغييرها. ما رفضة ماركس في الدين هو الدعوة إلى الطاعة والامتثال على انها قوانين إلهية. بهذا المعنى فحسب يرى الدين «أفيون الشعب»، ويكون من الرياء استغلال هذا التعبير خارج سياقه التاريخي.

بكلام آخر، اهتم ماركس بالدين كمؤسسة اجتماعية وحلّله على صعيد الممارسة اليومية في المجتمع ومن حيث كونه مصدراً من مصادر غربة الإنسان وعجزه في

---

(١٥) انظر: المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠، و Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, translated from the French by Joseph Ward Swain, Free Press Paperbacks (New York: Free Press, [1965]), pp. 236-245 and 462-472.

علاقته بالمؤسسات السائدة. في تقديره ان الإنسان يُسقط قواه وقيمه على ما هو خارج حياته فيغترب عن ذاته ويتحول الى كائن عاجز يعمل في خدمة المؤسسات (ومنها المؤسسات السياسية) ولا تعمل في خدمته. من هذا الموقع النقدي يقول ماركس: «الإنسان هو الذي يصنع الدين؛ وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان. الدين هو حقاً وعي الإنسان لذاته... طالما لم يجد نفسه أو أضاعها... ان الآلام الدينية هي في الوقت ذاته تعبير عن الألم الحقيقي واحتجاج ضد الألم الحقيقي. الدين هو آهة المخلوق المقموع، وعاطفة عالم لا قلب له، وروح الأحوال التي لا روح فيها... إن الغاء الدين كمصدر وهمي لسعادة الإنسان، هو سعي للتوصل الى سعادته الحقيقية. ان دعوة البشر للتخلي عن الأوهام التي تحيط بوضعهم هي دعوة للتخلي عن وضعهم الذي يحتاج الى أوهام»[١٦].

ولا تخلو الأدبيات العربية في هذا المجال من محاولات الربط بين الدين والحياة الاقتصادية. من ذلك ما يمّت بصلة وثيقة إلى العلاقة بين الجهاد الإسلامي والعوامل الاقتصادية، فيوضح زهير حطب أن الإسلام «حين فرض الجهاد على المسلمين... كان، بطريقة مباشرة، يعالج عدة مسائل في آن معاً، فمن جهة تجب تصفية الاحقاد التي نمت على المدينة... ومن جهة أخرى هناك أثر الحياة القبلية وعصبيتها، والغزو الذي يعتبر جانباً أساسياً من الحياة البدوية، وكان الإسلام أوقفه في الجزيرة... كما أن قضية مورد الجزيرة التي أصبحت أقل من حاجة سكانها، كانت تضغط في سبيل إيجاد مورد عيش جديد»[١٧].

ويشدّد زهير حطب كذلك على أهمية العامل الاقتصادي بقوله إن المسلمين «وجدوا في الدين الجديد، طريقهم إلى المجد والثروة والغنى». يشير إلى أن مكة (التي كانت تعتاش من عوائد الكعبة) حاولت قبل الإسلام أن تسترضي القبائل بوضع صنم خاص لكل قبيلة، كما أوجدت قريش في سوق عكاظ مسرحاً للأدب والشعر[١٨]. أما السعي لإيجاد نظام جديد يوائم بين الجماعات التي يتألف منها المجتمع بعد أن كانت العلاقات بين الحضر والبدو علاقات عدائية، فإننا نعرف أنه لم يتوقف في المراحل التاريخية التي تلت ذلك، وهذا ما أظهره ابن خلدون بكل وضوح.

وذكر عبد الرحمن الجبرتي في كتابه **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** ما يثبت

---

(١٦) Karl Marx, «Contribution to a Critique of Hegel's Philosophy of Right,» in: T. B. Bottomore and M. Rubel, eds., *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy* (London: Watts and Co., 1956), pp. 26-27.

(١٧) زهير حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، الدراسات الإنسانية، علم اجتماع الأسرة (بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٦)، ص ٨٢.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١١٥ و٣٠ ـ ٣١.

أهمية العامل الاقتصادي بقوله: «ان العرب في الجاهلية كانت تستعمل شهور الأهلة وتقصد مكة للحج... ولكن لما كان لا يقع في فصل واحد من فصول السنة بل يختلف موقعه منها بسبب تفاضل ما بين السَنة الشمسية والقمرية ووقوع أيام الحج في الصيف تارة وفي الشتاء اخرى... أرادوا ان يقع حجهم في زمان واحد لا يتغير، وهو وقت إدراك الفواكه والغلال واعتدال الزمن في الحر والبرد، ليسهل عليهم السفر ويتجروا بما معهم من البضائع والأرزاق مع قضاء مناسكهم، فقال لهم خطيبهم: «ليأت حجكم وقت إدراك الفواكه والغلال، فتقصدوننا بما معكم منها، فوافقت العرب على ذلك»[19].

وربما ليس ما هو أكثر دلالة على الصلة بين التدين والحاجات المعيشية من صلاة الاستسقاء في الديانات القديمة كما في الديانات الجديدة. يذكر عبد الرحمن منيف في كتابه **سيرة مدينة: عمان في الأربعينيات** أنه «حين تنقضي التشارين ولا يأتي المطر، يصبح الأمر خطيراً. فالشركس الذين تعودوا على طقس آخر، والذين يعتمدون على الزراعه بشكل كامل، يصبحون أكثر تحسباً، وربما أكثر خوفاً، لذلك يستخرجون من الذاكرة الجمعية، من الموروثات البعيدة، كل ما اختزنوه فيها من طاقة لمواجهة الخطر الآتي.

... كان أطفال الشركس يصنعون دمية كبيرة من العيدان والقصب، يلفون عليها أردية [مما يُذكّر بتقليد أم طمبو في تونس كما أشرنا سابقاً]، ثم يدورون على البيوت، ويسيرون في الشوارع وهم يردّدون:

حنسه كَواشه زدّوشه يا الله
وشكْ قيغشك تيغشكَج

وكان الأطفال العرب، تقليداً أو غيرة، وربما نتيجة تراث قديم أيضاً، يدورون في الشوارع وهم يردّدون:

يا ربنا يا ربنا   يا ربنا أغث زرعنا
إذا كان الكبار أذنبوا   فنحن الصغار ما ذنبنا

أما الكبار فكانوا، بعد صلاة الجمعة، يصعدون الى الجبال، وهناك يجري دعاء ثم صلاة الاستسقاء. يرفع الرجال، وبخاصة المسنون، أيديهم الى السماء بضراعة حزينة أقرب الى الاستغاثة، بعد ان ينزعوا العُقل عن رؤوسهم، ويبدأون بدعاء فيه بعض العتاب، ولا يخلو من استغفار كثير، طالبين من الله أن يبعث المطر... كان

(19) عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار** (بيروت: دار الجيل، [د. ت.])، ج ١، ص ٧ - ٨.

الله يستجيب بعض الأحيان، وكان لا يستجيب في أحيان أخرى، لكن الناس لا يكفون عن الانتظار والتضرع»[٢٠].

ليست هذه الجوانب المعيشية والاجتماعية منفصلة عن الجوانب النفسية، ففي الأزمات يتعمّق التدين وتزداد الحاجة للجوء الى الدين. وهنا ننتقل الى المغرب الاقصى لنستشهد بما جاء في رواية **دفنا الماضي** لعبد الكريم غلاّب، وتقع أحداثها في فترات عصيبة أثناء الصراع للتحرر من الاستعمار الفرنسي. في تلك الفترة، وفي «عالم من الظلام والوحدة. . . انصرف عبد العزيز الى القرآن يتلو آياته وانصرف بقية الفتية الى الصلاة. يسجدون وهم يهتفون من أعماقهم: الله أكبر. . . وفي هدأة الليل البهيم. . . كانت كلمات: الله أكبر تفتح أمامهم آفاق المستقبل فتهفو نفوسهم الى هذا المستقبل بكل اطمئنان وخشوع. . . وفي هدأة ليل بهيم وقف علي يصلي في الظلام. وسمع الفتية أنيناً يتردد من أعماقه فأدركوا أنه يبكي. . . وأصبح الصباح فاختلى اليه عبد العزيز في ركن قصي من الزنزانة رقم ١٣: ـ لم كنت تبكي وقد وعدك الله الجنة؟»[٢١].

وكثيراً ما ينشأ التدين ليس عن وضوح الرؤية، بل عن القلق في مواجهة الغموض والخوف منه وعدم القدرة على التعامل معه تعاملاً خلاقاً، فالإنسان بحاجة لأن يفهم معنى هذا الوجود الذي يصعب فهمه بسبب تعقيداته وعدم محدوديته في الزمان والمكان. يقول جبرا ابراهيم جبرا في روايته **يوميات سراب عفان**: «أديان البشرية كلها بدأت بعبادة الأسرار التي لا تُفهم»[٢٢]. لذلك نشأت مفاهيم مختلفة حول علاقة الدين برغبة الإنسان في فهم الكون واكتناه أسراره وشرح معانيه وأصوله ونشوئه وموقع الإنسان فيه، ومعرفة معنى الحياة والموت والظواهر الطبيعية وتفسير الأحلام والعجائب وتكوّن الوجود ومصير الإنسان فيه، والبحث عن الحقيقة الأزلية والقيم المطلقة والمعاني النهائية لعدم القدرة على التعامل مع تنوعاتها ونسبيتها والشكوك التي تحيط بها وتنبثق منها في الواقع المعيش. تجاه هذا الواقع المحيِّر، يقدّم الدين للإنسان المعنى النهائي الذي ينظّم الحياة والكون ويساعد على قيام الشعور بتجاوز الذات والمكان الضيق والآونة المحدودة. وبذلك يحلّ المقدّس مكان الشأن الحياتي، والخارق مكان العادي، واليقين مكان الشك، والأزلي مكان العابر، والمطلق مكان النسبي، والامتثال مكان الابداع.

---

(٢٠) عبد الرحمن منيف، **سيرة مدينة: عمان في الأربعينات** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤)، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

(٢١) عبد الكريم غلاب، **دفنا الماضي**، ط ٤ (الرباط: مطبعة الرسالة، [د. ت.])، ص ٣٧٠.

(٢٢) جبرا ابراهيم جبرا، **يوميات سراب عفان، رواية** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٢)، ص ٢١٠.

وقد بدت العلاقة بين الدين والخوف مباشرة في الديانات القديمة، ومن ظواهرها عبادة قدماء المصريين للتمساح الذي كان يهدّد الناس. وكي يضعوا حداً لافتراسه للناس والتغلب على خوفهم منه، رأى هؤلاء أن يجعلوه احد آلهتهم ويتعبدوا له اتقاءً لشره. وهذا هو تماماً النزوع لدى من يُسمون بعَبَدة الشيطان حتى الوقت الحاضر، والنزوع لدى بعض المواطنين العرب في الوقت الحاضر لتكريم حكامهم المستبدين. ومن هنا ما يراه البعض من أن الدين هو قلعة على حدود اليأس، او أنه نوع من التسامي تعويضاً من الفشل في تحقيق رغبات إنسانية مُلحّة، أو كونه مسكّناً يساعد الإنسان على تقبّل أوضاعه وتعاسته والانسجام معها، إذ يَعْدُه بفردوس هو نقيض للواقع المعيش، وهو ما يسوّغ الوضع القائم ويقلّل من أهمية الحياة الدنيا.

ولذلك لم يكن ماركس وحده هو الذي تخوّف من الأوهام الدينية التي تمنح الإنسان إحساساً بالسعادة المزيفة. هذا ما ذهب اليه فرويد (١٨٥٦ ـ ١٩٣٩) فعالج الدين من حيث هو وهم يخترعه الإنسان ويتعلّق به، في محاولة يائسة لتجاوز العُقَد النفسية في الطفولة والاحباطات والمكبوتات العديدة التي يختبرها في عالم شديد القسوة. وقد أعاد فرويد نشوء هذا الوهم الى أصوله في أشكاله الأولى في تاريخ التطور الإنساني، اي الى الخوف والإحساس بالذنب والندم الناشىء عن ذبح الابناء للأب المستبد. ولدى فرويد، كما لدى ماركس، الطوطم الذي كان موضع العبادة الأول هو بديل رمزي للأب الذي اضطر الابناء لقتله. ثم ان هناك حاجة إنسانية لتسليم مسؤولية السيطرة على الحياة الى أب صوري، كما ورد في دراسته موسى والتوحيد مما يرسّخ الذات العليا(٢٣). هنا التساوي في نظر فرويد بين الله والأب، كما سنرى في ما بعد، حين نبحث في العلاقة بين الدين والعائلة.

الدين في مختلف هذه الحالات، ومهما تعدّدت الأصول، ممارسات ومعتقدات شعبية تساعد المؤمن على فهم الكون والتعامل معه، والحياة والموت وما بعده. وهو في كل ذلك متنوع الى أقصى الحدود نتيجة لتنوع الأوضاع والأحوال والعلاقات والأنظمة والبيئات وأنماط المعيشة. يفسّر المؤمن دينه بحسب أوضاعه وحاجاته الخاصة

---

(٢٣) للإطلاع على مفهوم فرويد للدين، انظر: Sigmund Freud: *Totem and Taboo; Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics* (New York: Moffat, Yard and Company, 1918); *The Future of an Illusion*, translated by W. D. Robson-Scott, International Psycho-analytical Library; no. 15 ([New York]: H. Liveright, 1928); *Civilization and Its Discontents*, authorized translation by Jean Riviere (New York: J. Cape and H. Smith, [1930]), and *Moses and Monotheism*, [translated from the German by Katherine Jones] (New York: Knopf, 1939).

والعامة، فيهمل بعض جوانبه كما يقبل على بعضها الآخر، والتفسيرات التي قد تسود في زمن ما قد لا تسود في أزمنة أخرى. إن الإنسان حريص على التمسك بالمعتقدات التي تناسبه فيعدّلها او يتقيد بأصولها رمزياً أو حرفياً، يزيّفها قصداً أو عفوياً، يستعملها في تسويغ الواقع أو فضحه، يمارسها مهما كلّفته من تضحيات ويستند اليها في تحقيق حاجاته ورغباته، أنانية كانت او غير أنانية. لذا يقال إنه في المجتمع ومن النفس الإنسانية انبثقت الآلهة، فيتوصّل ديفيد معلوف في روايته **حياة متخيَّلة** إلى القول: «إنْ وُجدتْ الآلهة، فذلك لأنك أنت الذي اكتشفتهم هناك، رسمتهم من حاجة نفسك إليهم»، فكان أن «أعطينا الآلهة اسماً»(٢٤).

وقد اعتدت شخصياً لزمن أن أسأل أناساً من خلفيات مختلفة أن يصفوا لي كيف يرون علاقتهم بالله، فتلقيت أجوبة مختلفة يشير بعضها الى علاقة المحبة والخشوع والثقة بأنه يستجيب لطلبات المحتاجين اليه، أو إلى عدم الإحساس به إلا في حالة الضيق، أو إلى أنه خشبة خلاص، أو إلى اللجوء إلى الصلاة له في حالات الخوف لاستعادة الطمأنينة النفسية، او الى ان العلاقة بالله هي علاقة تعبير عن الامتنان والشكر والالتزام، فهو أبونا الكبير في السماء، ولأنه هو الذي خلقنا، وهو يرعانا كالأب لأننا مثل أولاده، وهو أعطانا القدرة على مواجهة سلطة الشيطان. وقال رجل أعمال يمارس التبشير: «انني بحاجة لوجود الله في حياتي. ولكوني رجل أعمال تفاوضت معه على صفقة. أعتقد ان بيني وبين الله صفقة لأن أبيعه للذين يحتاجون اليه». وقالت سيدة إن لديها إيماناً بأن الله هو فوق الكل، ولكنها اعترفت بأنها تطرح أحياناً على نفسها أسئلة لا جواب عنها، مثل «الله، من خلقه؟»، فتصرف النظر عن الموضوع مفضّلة أن تتكل على إيمانها أكثر من عقلها، ولكن ما يقلقها أن الناس يفسّرون الدين بحسب مصالحهم الشخصية.

وعبّرت بعض الأجوبة عن وجود قطيعة مع الله، فقال أحدهم: ليس من علاقة بيني وبينه، وقالت سيدة فلسطينية أنها طلّقته يوم قتل الجنود الاسرائيليون صديقتها، وسألته كيف سمح بقتلها، فلم يجب. وقال آخر علاقتي مع الإنسان دائمة، أما الله فلا أحس به إلا في حالة الضيق. وذكر أحدهم أنه يصلي الى القديسين والأولياء، لأنه غير قادر على تخيّل الله. وقالت لي سيدة إنها لا تصلّي، ولكنها عادت واتصلت بي بعد مدة لتقول إنها أصبحت تصلّي منذ اكتشفت أنها حبلى.

وأذكر هنا أنني طرحت هذا السؤال لأول مرة على زوجتي أثناء سفر في الطائرة، وكانت هي التي وصفت لي علاقتها بالله على أنها علاقة محبة وخشوع وثقة.

---

(٢٤) David Malouf, *An Imaginary Life: A Novel* (New York: Vintage Books, 1996), pp. 28 and 32.

ولما انتهت من الإجابة سألتني: «وانت كيف تصف علاقتك بالله؟». تردّدتُ قليلاً في الإجابة، ولكنني حين كنت على وشك أن أقدم تصوراً، قالت: «لا تقل شيئاً ونحن في الطائرة!». وصمتُّ إلى أن حطت بنا الطائرة بأمان.

وقد تكون علاقة المؤمن بالله علاقة حبّ لذاته أو علاقة خوف، تماماً كعلاقته بوالده او حاكمه (فيقول من موضع العجز تجاه السلطة «حاكمك ربك») ويسترحم ويطلب الغفران سجوداً على ركبتيه، أو يقيم علاقة تبادل منافع كما يبدو من توجه عشائر بني لام في العراق إلى الله بهذا الكلام الآمر:

إغفز إغفز غصباً تغفز
وإن ما تغفز جَتَكْ تُصفز

ومثل هذا ما يورده أحمد العلاف عن التقاليد الدينية، ومنها أناشيد كان يتعلّمها الطلبة في المدارس القرآنية في دمشق مطلع القرن:

يا ربنا بالمائده وبالرجال القاعده
تجعل أموري نافذه أنا وكلّ المسلمين[(٢٥)]

هذه جملة من التفسيرات الاجتماعية والنفسية التي تختلف في ما تذهب اليه، ولكنها تتفق في مدلولاتها العلمية على أن الدين «تعبير بشكل أو آخر عن إحساس بالتعلق والاعتماد على قوة خارج انفسنا»[(٢٦)]. ثم إن مختلف هذه التفسيرات تستند إلى فرضية أن القوة التي هي موضع التعبد هي رمز للقوة والتفوق في المجتمع الإنساني.

وللتعمق في ما ذهبنا اليه، يكون من المفيد الإشارة إلى عدد من الأبحاث الأخرى التي تناولت الدين من منظور العلوم الاجتماعية. منها بحث أجراه عالم النفس الاجتماعي غاي سونسون الذي حاول في كتابه **مولد الآلهة** (١٩٦٠) أن يتعرف ـ من خلال دراسة نشوء الأديان في كثير من المجتمعات والثقافات القديمة ـ إلى مدى وجود التقاء بين العوامل الاجتماعية وعدد من المعتقدات والممارسات الدينية (مثل تعدّد الآلهة، والتوحيد، والاعتقاد بأرواح الآباء والأجداد، والتقمص، وديمومة الروح، والعجائب). وبين أهم ما توصّل اليه وجود علاقة وثيقة بين التعدّد الاجتماعي والإيمان بتعدّد الآلهة، فكانت المجتمعات المتماسكة تميل نحو الإيمان بإله واحد على عكس المجتمعات المفسّخة (القبلية مثلاً) التي أبدت نزوعاً ظاهراً للتمسك بفكرة تعدّد الآلهة. ومما وجده انتشار السحر في تلك المجتمعات التي تتصف بغياب

---

(٢٥) أحمد حلمي العلاف، **دمشق في مطلع القرن العشرين**، ط ٢ (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣)، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٢٦) A. R. Radcliffe-Brown, «Religion in Society,» in: Louis Schneider, ed., *Religion, Culture and Society; a Reader in the Sociology of Religion* (New York: Wiley, [1964]), p. 66.

معايير واضحة تنظّم العلاقات البشرية وكيفية التعامل مع قضايا أساسية(٢٧).

وهناك بحوث تناولت الدين من منظور الانثروبولوجيا، وكان عبد الحميد الزين قد راجعها في دراسة وصفية ركّز فيها على أعمال خمسة من الباحثين في هذا الحقل(٢٨). من ذلك ما قام به عالم أنثروبولوجيا الدين كليفورد غيرتز في كتاب له حول **تفسير الثقافات**، حلّل فيه مجموعة متداخلة من الرموز التي تدلّ على ماهية الحياة، مما يشرح لنا الألم والظلم والموت وغيرها على أنها جزء من الوضع الإنساني. الدين بهذا المعنى، ومنه الإسلام، يكوّن منظومة من المعاني التي تشرح لنا ما هي الحياة(٢٩). ويطبق غيرتز نظريته الثقافية على الإسلام فيتحدث عن اختلاف التعبيرات الثقافية في الإسلام من مجتمع الى آخر، ويجري مقارنة بين المغرب الأقصى واندونيسيا بحيث إن الاوضاع الاجتماعية في كل منها رسمت الحدود التي يمكن الإسلام أن ينمو ويتغيّر ضمنها.

ومنها دراسة للطريقة الحمدشية (سيدي علي بن حمدوش) وأتباعها في المغرب العربي قام بها فينسنت كرابانزانو مستفيداً من مصطلحات التفسير النفساني، وبخاصة في ما يتعلّق بثنائية التسلط والخضوع في علاقة الرجل بالمرأة والأب بالابناء. وأشار إلى أن نزعة التسلط تتمثل بسيدي علي بن حمدوش، بينما تتمثل نزعة الخضوع للنظام القائم بسيدي أحمد دغوغي(٣٠).

كذلك هناك دراسة موسّعة لعبد الله بجرا حول مختلف جوانب الحياة، ومنها الدينية، وعلاقتها بالتكون الطبقي (طبقات السادة والشيوخ والمساكين) وطبيعة توظيفاتها في الضبط الاجتماعي وعلاقات القوة والمكانة الاجتماعية والتفوق الاقتصادي والتكوينات العائلية والقبلية، وذلك في بلدة حريضة في حضرموت. سنتعرض لهذه الدراسة في أجزاء مختلفة من الكتاب، كما سنتعرض لدراسات أخرى قام بها مايكل غيلسينن وديل إكلمان، وهي تتركّز على جوانب متنوعة من الطرق الصوفية في عدد من المجتمعات العربية. ومن خلال هذه الدراسات نتعرف الى ماذا يعني الإسلام للمسلمين في العصر الحديث، وكيف ان هذه المعاني تختلف باختلاف مواقعهم في البنى الاجتماعية والاقتصادية.

---

(٢٧) Guy E. Swanson, *The Birth of the Gods; the Origin of Primitive Beliefs* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, [1960]).

(٢٨) Abdul Hamid El-Zein, «Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam,» *Annual Reviews Anthropology* (1977).

(٢٩) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures; Selected Essays* (New York: Basic Books, [1973]).

(٣٠) Vincent Crapanzano, *The Hamadsha; a Study in Moroccan Ethnopsychiatry* (Berkeley, CA: University of California Press, [1973]).

ثانياً: التمييز بين الدين والطائفة،
وبين الدين الرسمي والدين الشعبي والتصوف

كنا قد تحدثنا في الفصل الثاني عن الانتماءات الدينية والطائفية فتجدر العودة الى ذلك. هنا نقول ان مهمة دراسة الحياة الدينية في سياقها الاجتماعي والتاريخي تقتضي التمييز بين الدين والطائفة، وبين الدين الرسمي والدين الشعبي، وبين هذه كلها والتصوف. ومن أجل التعرف إلى الفروق بين هذه المصطلحات وإعطاء أمثلة حسية عليها، سنخوض في نقاشات فحواها أن النزوع الطائفي هو أكثر رسوخاً من الدين في المشرق العربي (وبخاصة الهلال الخصيب)، وأن الدين الرسمي يسود في المدن فيما يسود الدين الشعبي في الريف (خاصة في المغرب العربي ومصر والسودان وإن كان واسع الانتشار في مختلف المجتمعات العربية الأخرى)، وأن التصوف تجربة روحية خاصة ذات صلة وثيقة بردة الفعل، لوجود ميل واضح للإغراق في المجردات والماديات ونتيجة لحصول فجوات عميقة بين الطبقات الاجتماعية يرافقها إحساس بالعجز والاغتراب.

١ ـ الدين والطائفة

إن من يدرس الحياة الدينية من منظور علم الاجتماع بدلاً من التحليل الفقهي للنصوص المجرّدة، يرى من الضروري أن نميّز بين مفهوم «الدين» الذي يشير في الأساس الى العقيدة والمفاهيم والمبادىء والتعاليم أو المعتقدات، والطائفة التي تشير الى التنظيم الاجتماعي الذي تسلكه او تعتمده جماعة دينية، مما يحدّد هويتها وولاءاتها والقوى الفاعلة فيها كرجال الدين، بالمقارنة مع جماعات طائفية أخرى موجودة في المجتمع نفسه.

حدّد ناصيف نصار الطائفة، في سياق دراسته للمجتمع اللبناني، بأنها «جماعة منظمة من الناس يمارسون معتقداً دينياً بوسائل وطرق وفنون معينة. إنها إذاً تجمّع ديني في الأصل والممارسة والغاية. وإذا ما اكتسبت مع الزمن بعداً اجتماعياً سياسياً، فذلك عائد الى نوع فهمها وتطبيقها للدين والى الظروف التاريخية التي اجتازتها»، وذلك بالمقارنة مع تعريفين آخرين يقول أولهما إن الطائفة هي «كيان اجتماعي له عدده ومؤسساته وأبنيته وأوقافه وشعاراته وعاداته»، ويقول الثاني انها «اهتمام مجموعة دينية بممارسة عقائدها وشعائرها وتنظيم كيانها العائلي الاجتماعي»[٣١].

---

(٣١) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٠)، ص ١٣٥.

وقد يغلب التوجه الطائفي، فيتخذ طابعاً سياسياً تؤسس الطوائف بموجبه أحزابها وتنظيماتها الخاصة بها في حالات عدة، منها رسوخ قوة الجماعات الوسيطة يقابلها ضعف الدولة المركزية، والميل عند الأغلبية الدينية في مجتمع تعدّدي لتحديد دين الدولة بحيث يخدم مصالحها ويميّزها من غيرها، فتتعزّز التفرقة بين الناس في الحقوق والواجبات وتتمتع بعض الطوائف على حساب الطوائف الأخرى بالنفوذ والجاه والثروة والمكانة الاجتماعية، والتدخل الخارجي من قبل قوى أجنبية تعمل على ترسيخ هيمنتها. بالإضافة الى ذلك يصبح لكل طائفة مرجعية خارجية تعمل في المدى البعيد على مزيد من التجزئة.

توصّل جمال حمدان إلى أن «مشكلة الطائفية» مهما بدت «قديمة في العالم العربي، فإنها لم تنفصل في أي مرحلة من مراحلها عن الاستعمار: هو الذي غذّاها، إن لم يكن خلقها، وهو الذي اتخذ منها أداة سياسته يدعم بها وجوده»، ذاكراً «ان الصليبية... تذرعت بحماية الشيعة من السنيين... فضلاً بطبيعة الحال، عن زعمها حماية المسيحيين»، و«الاستعمار التركي، لكي يضرب عناصر الدولة المتنافرة بعضها ببعض فيضمن بقاءه، وضع عامداً متعمداً «نظام الملة» الذي يحدّد اطار الحكم على أساس الدين، وخلق بذلك وعياً دينياً بالذات، وبذر اول بذور الطائفية. وفضلاً عن هذا فإن الاستعمار التركي، بتعصبه الضيق الأفق واضطهاده للشيعة، هو الذي زرع الأشواك بين الفِرق الإسلامية نفسها... ثم يأتي الاستعمار الأوروبي بنفسه يستغل الطائفية بلا مواربة وكسياسة مرسومة... فاحتضن الأقليات وعمل على خلق شعور بكيان خاص لها»[٣٢].

وبعد أن استعمل الاستعمار الغربي الإرساليات التبشيرية ووضع بعض الجماعات في مواقع التميز الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، أقام اسرائيل كنموذج للكيانات الطائفية والدينية. من هنا تحريض المفوض السامي الفرنسي بقوله الاستفزازي في دمشق: «لقد عدنا يا صلاح الدين» فاعتُبر هذا القول شماتة كبرى. ولذلك يتساءل حمدان: «أمن الغريب، إذاً، أن تلتهب الحماسة الدينية حتى تصبح النبرة الإسلامية ودعوة وحدة المؤمنين هي الشعار المضطرم في طول العالم الإسلامي وعرضه؟»[٣٣].

ومثل هذه المقولة بالذات هي التي اعتمدها المفكر الأمريكي صموئيل هانتنغتون في كتابه **صراع الحضارات** في محاولة لملء الفراغ النظري والتسويغي الناتج من انتهاء الحرب الباردة وانهيار الاتحاد السوفياتي، بخلق عدو جديد يُخيف به الغرب هو

---

(٣٢) جمال حمدان، **العالم الإسلامي المعاصر** (القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧١)، ص ٨٩ ـ ٩٠.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٣٢.

الإسلام السياسي. وهذه النبرة ذاتها شجعت قيام نبرة مضادة، باعتبار أن لكل عصبية عصبية موازية لها فيكون كل منهما غذاء لنمو الآخر. إن المتعصّب لدينه أو طائفته كثيراً ما يرغب في التأكيد على أن الآخر متعصّب ضد جماعته كي يبرّر تعصُّبه هو بالذات.

وقد يبتدع الإنسان هويات أسطورية في محاولة لتخليه عن هويته المجتمعية الموضوعية. إن المسيحي اللبناني الذي يدّعي انه أقرب الى المسيحي الأوروبي منه الى المسلم اللبناني هو من النوع الذي يبدع، غافلاً، هوية وهمية فيما يتخلى عن هويته المجتمعية الحقيقية. كذلك تماماً هو المصري المسلم الذي يشعر متوهماً ان المسلم الاندونيسي أقرب اليه من المصري القبطي الذي يشاطره المصير الواحد، فهو أيضاً يتنكّر لهويته المجتمعية التي هي ألصق الهويات بواقعه المعيش.

وتنشأ الخطورة الداخلية التي لا تنفصل عن الخطورة الخارجية، كما يظهر، مما توصّل اليه جورج قرم في دراسته لظاهرة الطائفية في المجتمعات التعدّدية ولطبيعة العلاقات بين الطوائف في مجتمعات العصور القديمة، المسيحية والإسلامية منها، موضحاً أن الديانات تتحوّل مع الوقت من حركات رائدة الى مؤسسات محافظة رسمية تقدّم مصالح الجماعة على مصلحة العقيدة[٣٤].

وقد خلص جورج قرم في كتاب آخر هو **مدخل الى لبنان واللبنانيين** إلى «أن النظام الطائفي، مهما سعينا إلى إضفاء طابع حضاري ديمقراطي عليه، ليس فقط لا يمكن أن يؤسّس هويّة في الظروف التي نعيشها منذ مئتي سنة من اضطرابات الشرق تحت وطأة الدول الكبرى، بل هو مجرّد آلية لتشجيع تدخّل الدول في الشؤون المحلية. والحقيقة التي لا بدّ من مجابهتها هي أن التوازنات الطائفية في لبنان... ليست من صنع إرادة اللبنانيين، بل هي نتيجة لتوازن القوى الخارجية الفاعلة على الساحة اللبنانية، وأدواتها الطوائف اللبنانية»[٣٥].

ان لبنان هو المختبر الذي تبلورت به الطائفية في أبعادها كافة، ومن خلال هذه التجربة يمكننا أن نتعرف ليس فقط الى تعدّدية الطوائف ضمن كل دين، بل إلى طبيعة الروابط في ما بينها وبينها وبين القوى الخارجية. ومن خلالها نعرف خطأ الفرضية النظرية ان الطوائف ضمن كل دين هي الأقرب بعضها الى البعض. على العكس من ذلك، اتضح لنا تاريخياً أن التباعد النفسي الاجتماعي بين الطوائف التي تنتمي الى دين

---

(٣٤) جورج قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة** (بيروت: دار النهار، ١٩٧٩).

(٣٥) جورج قرم، **مدخل إلى لبنان واللبنانيين، تليه اقتراحات في الإصلاح** (بيروت: دار الجديد، ١٩٩٦)، ص ٣٧.

واحد قد يفوق التباعد بين الطوائف المختلفة الأديان. هذا ما يمكن القول به بالنسبة للعلاقات بين السنة والشيعة والدروز في لبنان، بالمقارنة مع علاقات كل منها مع الطوائف غير المسلمة. كذلك يمكن القول إن التباعد بين الموارنة والروم الاورثوذكس قد يفوق تباعد كل منهما عن الطوائف غير المسيحية في بعض مظاهره. لذلك وجدت في دراسة لي حول العلاقة بين الانتخابات النيابية والانتماء الطائفي (كما سنرى في هذا الفصل وفي الفصل اللاحق حول السياسة والمجتمع) أن الطوائف ضمن الدين الواحد نادراً ما تتعايش في قرى لبنانية واحدة، وقد تتعايش مع طوائف من غير دينها. ونلمس خطورة تعقيدات هذه العلاقات حين ندرك أن في لبنان اثنتي عشرة طائفة مسيحية (ومنها ما يمزج بين الطائفة والانتماء العرقي)، وخمس طوائف إسلامية. ثم إن غالبية هذه الطوائف تخضع مباشرة لسلطة مرجعيات دينية خارجية ذات مصالح متناقضة.

ومن المهم أن نلحظ أن التباعد الاجتماعي النفسي بين الطوائف لا يقتصر على لبنان، بل وجد تاريخياً في عدة مجتمعات عربية أذكر منها بشكل خاص العراق والبحرين وسوريا واليمن والسودان ومصر. توصّل طارق البشري في دراسته للعلاقات بين المسلمين والاقباط في مصر إلى أن أخطر ما يتهدّد المجتمع هو النيل من تماسك جماعاته، والى أنه يستطيع دفع الأذى عن نفسه فقط في اطار نمو الجامعة الوطنية وليس الجامعة الطائفية. إن الفراغ الذي حدث نتيجة ضعف الخلافة العثمانية وغزو الاستعمار البريطاني لمصر تسبّب بحصول انقسام بين دعاة إحياء الخلافة ودعاة التماسك الوطني في مجابهة الاستعمار البريطاني. وقد استُعملت الطائفية كأداة حزبية سياسية. وتجلّى «الخلاف بين المسلمين والأقباط» في الحملات الصحفية في مطلع القرن العشرين (١٩٠٨ ـ ١٩١١) في صحيفتي **مصر والوطن** من جهة، وصحيفتي **المؤيد واللواء** من جهة اخرى؛ وما تبع ذلك من مؤتمرات قبطية ومؤتمرات إسلامية مضادة. أما الوحدة الوطنية فكانت تتحقق في الأزمات الوطنية وبنموّ الحركة الديمقراطية وتبلور الوعي القومي[٣٦].

ولم يقتصر التنظيم الطائفي على الدين وإن كان هذا ما نركّز عليه في هذا الفصل، بل شمل الأسر والحرف والتجمعات العرقية المختلفة، الأمر الذي يبين مرة أخرى مدى العلاقة الوثيقة بين الطائفة والتنظيم الاقتصادي. أشارت بحوث عبد الكريم رافق في **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام** الى ما أسماه طوائف أسرية وحرفية كما يبدو في حديثه عن «طائفة من أولاد العرب»، و«الطائفة الأولى من

(٣٦) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٣ ـ ٦.

آل العظم» و«طوائف حرفية في مصر». يقول رافق ان الطوائف الحرفية في أنواعها المختلفة لعبت دوراً مهماً في بلاد الشام في العهد العثماني، وبخاصة في المدن، سواء في مجالات الانتاج أو في الخدمات والتسويق. وقد تبين له من سجلات المحاكم الشرعية في حلب ودمشق التي اعتمدها أنه كان هناك ما يقرب من مائة وثلاث وستين طائفة، بمعنى الجماعات الحرفية، منها الأساكفة، وبائعو العبي، والبزورية، والبياطرة، والحدادون، والحلاقون، والخبازون، والدباغون، والسماسرة، والطباخون، والعطارون، والقصابون، ومداحو الرسول وحكوية السير النبوية. ومما لاحظه عبد الكريم رافق أن تدفق البضائع والسلع الأوروبية في القرن التاسع عشر كان قد ادّى مع الوقت الى إضعاف الطوائف الحرفية هذه. وكان لكل طائفة أسرية او حرفية شيخها كما في الطوائف الدينية، وقد كانت هناك رابطة تجمع بين الفرق الصوفية والحرفيين.

وفي ضوء هذا العرض، يعرّف عبد الكريم رافق الطائفة بقوله: «لم يقتصر استعمال كلمة «طائفة» على التنظيم الحرفي، إذ أطلقت أيضاً على طائفة دينية، كما في شيخ طائفة اليهود، او على جماعة من المقيمين الأغراب، كما في شيخ طائفة المغاربة، أو طائفة عسكرية، كما في طائفة عسكرية حلب. واستعملت الكلمة، في مجالات أخرى، لتدل على فئة اجتماعية تحترف الإخلال بالأمن، كما في طائفة أشقياء العرب (أي البدو) وقطاع الطرق، وطائفة الحرامية والسراق، أو طائفة السراقين[٣٧].

وعلى صعيد التنظيم الديني توزع المسلمون الى طوائف سنية وشيعية جعفرية وزيدية (شيعة اليمن) واسماعيلية (قلة منهم تعيش في سوريا) ودرزية (الدروز الموحدون الذين يعيشون في سوريا ولبنان وفلسطين) وعلوية (وتُعرف بالنصيرية أيضاً بالنسبة لمحمد بن نصير في القرن الثالث الهجري/ العاشر ميلادي، وتعيش غالبيتهم في سوريا) وشافعية واباضية (المغرب ومسقط وعُمان). وقد شهدت بعض العهود ميلاً للاضطهاد والفتن والتحكم، مما يدل على قدم الطائفية، فقال أبو العلاء المعري (توفي عام ١٠٥٧م):

إن الشرائع ألقت بيننا إحَناً   وأودعتنا أفانينَ العداواتِ

كذلك أصدر ابن تيمية (توفي ١٣٢٨م) بعض الفتاوى في شرعية الحرب ضد اصحاب البدع (وقصد بذلك الدروز والعلويين بخاصة). وقد عانت الطوائف والفرق الشيعية الاضطهاد، وحفل تاريخها بالمآسي الإنسانية التي اصبحت جزءاً لا يتجزأ من وعيها الديني، بدءاً من مقتل الإمام علي بن أبي طالب ومذبحة كربلاء التي استشهد

---

(٣٧) عبد الكريم رافق، **بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام في العصر الحديث** (دمشق: جامعة دمشق، ١٩٨٥)، ص ١٦٠ ـ ١٦٤.

فيها الحسين، وما تبعها من احتفالات عاشوراء التي اكتسبت مظاهر شعبية يدور حولها خلاف في الأوساط الشيعية، كما سنرى حين نميّز بين الدين الرسمي والدين الشعبي. وهنا نشير إلى ما جاء في صحيفة **الاتحاد الاشتراكي** المغربية(٣٨) من وجود اختلاف بين السنة والشيعة في الموقف من عيد عاشوراء: «ان عاشوراء أصلاً هو حزن على قتل الحسين بكربلاء، وأنها انتشرت في المغرب... في إطار المد الدعائي الشيعي، ثم تغيّرت طبيعة الاحتفال مع سيطرة الاتجاه السني، فصار عيداً لاظهار الفرح وإدخال البهجة على الأطفال».

أما عيد عاشوراء كما يتم الاحتفال به في لبنان فقد وصفته صحيفة **السفير** (٣٩) بالاشارة الى «مظاهر الضرب واللطم والطعن بالسيوف والخناجر والسلاسل، ومن جرحى تهاوت مضرجة بدمائها، وسيارات إسعاف تصرخ مولولة.. تنقل المغمى عليهم إلى مراكز الاسعاف». ومن نتائج هذه المآسي الجمع على صعيد السلوك والعواطف الدينية بين التشديد على النصوص الدينية وعلى شخص علي والحسين، والميل لممارسة التقية التي يحق بموجبها للمؤمن عدم الكشف عن إيمانه تجنباً للأذى، والقيام بدور المعارضة التاريخية، والإقامة في مناطق نائية وجبلية وزراعية من العراق ولبنان والخليج.

وقد تعرّض الموحّدون «الدروز» لعدة مذابح شملت «سبي النساء والأولاد وتعليق رؤوس الرجال... في أعناق أخواتهم وبناتهم، وذبح الأطفال الرضع في حجور أمهاتهم». وكان من نتيجة ذلك الميل لتقاليد التقية كما هي عند الشيعة عامة، وهي عندهم أيضاً نظام سري يوصي بالكتمان والتظاهر بالموالاة حفظاً للسلامة أو تجنباً للاضطهاد، فاحترس الموحّدون «الدروز» منذ نشأة مذهبهم (مطلع القرن الخامس للهجرة/ الحادي عشر للميلاد)، فكان «القابض على دينه كالقابض على الجمر فسمح له بالحيطة والإنكار عند الاضطرار، فالله عالم بما تظهرون وما تكتمون»(٤٠).

كذلك اعتُبرت العلوية فرقة شيعية باطنية انطلق دعاتها من العراق وتعرّض أنصارها لاضطهاد السلطة الإسلامية السنية فاعتصموا بالجبال والأماكن النائية. وتعتمد باطنيتهم على «تأويل» النص باعتبار أن له معاني ظاهرة ورمزية، وعلى فكرة تجلي الله في مخلوقاته الجميلة، وعلي هو من تجليات الله. وعلى صعيد مجازي يقال شخص القمر، والشمس، والشجرة، والعاصفة، والرعد، والبحر. وكلها من تجليات الله. ويقوم نظامهم الاجتماعي على وحدات عشائرية كبرى منها عشائر الحدادين والخياطين

---

(٣٨) **الاتحاد الاشتراكي**، ١١/٧/١٩٩٢.

(٣٩) **السفير**، ٢٧/٦/١٩٩٦.

(٤٠) عبد الله النجار، **مذهب الدروز والتوحيد** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥)، ص ٢١ ـ ٢٣.

والكلبيين والنميلاتيين والمناورة والقراحلة والرشاونة والعمارنة وغيرهم. وقد لا تتمركز العشيرة في منطقة واحدة بل كثيراً ما تتوزع في أماكن متباعدة.

وإن كانت العلوية طائفة صغيرة إلا أنها كانت جزءاً من تيار كبير، كما يظهر من كلام أحد مؤرخيهم، إذ يذكر أنه «في سنة ٦٠٠ هـ خرج صوت من محيط العلويين مستصرخاً مستنجداً، وهو صوت الشيخ حسن من قرية الكفرون، فأرسل القصائد الحزينة والمرثيات المحرقة لعلويي مصر شارحاً لهم مصائب الصليبيين ومخبراً لهم بحالة العلويين في جبل النصيرية... وبوصول هذه النشائد هاج العلويون في مصر»[(٤١)].

وهناك في المجتمع العربي طوائف مسيحية عدة لكل منها تجمعاتها وكنائسها المستقلة ومرجعياتها، وهي الاقباط، والروم الأورثوذكس، والروم الكاثوليك، والكاثوليك اللاتين، والموارنة، والانجيليون البروتستانت. وتتنوع هذه الطوائف بحسب الانتماءات العرقية من شرقية ولاتينية وسريان وكلدان وأرمن وآشوريين. وقد تمثلت تنظيماتهم السياسية الرسمية في الدولة الإسلامية بنظام أهل الذمة، فحق لأهل الكتاب تاريخياً ممارسة دينهم وشرائعهم وعاداتهم مقابل الولاء وإيفاء الجزية، الأمر الذي لم يجنبهم الاضطهاد الذي كان قد أصبح لزمن بعيد جزءاً من المخزونات النفسية.

ولم يحصل الاضطهاد متأخراً، بل جاء في البدايات الأولى. من المرويات التاريخية أن أبا عبيدة بن الجراح بعث ـ وقد أعلم بذلك الخليفة عمر بن الخطاب ـ الرسل إلى أهل إيلياء وكتب اليهم: «فإنا ندعوكم الى شهادة أن لا إله إلا الله محمد رسول الله... فإن شهدتم بذلك حُرّمت علينا دماؤكم وأموالكم وذراريكم وكنتم لنا إخواناً، وإن أبيتم سرت اليكم بقوم هم أشد حباً للموت منكم لشرب الخمر وأكل لحم الخنزير، ثم لا أرجع عنكم ان شاء الله تعالى أبداً حتى أقتل مقاتليكم وأسبي ذراريكم»[(٤٢)]. ومما يروى في العهود الوسطى ما جرى في عهد الحاكم بأمر الله آخر حكام الفاطميين (٩٩٦ ـ ١٠٢٠) الذي أصدر قوانين تجبر الأقباط على ارتداء ما يميّزهم من المسلمين، فأمرهم بأن يضعوا صلباناً خشبية بارزة حول أعناقهم.

وفي ما يتعلق بمضمون الأحكام الخاصة بالعلاقات بين الطوائف في الحاضرة الإسلامية يقول جورج قرم إنها كانت مشابهة لتلك الأحكام التي كانت تمارس في الحاضرة المسيحية. ومع ان بعض الفقهاء المسلمين كانوا ينظرون الى الجزية على أهل

---

(٤١) محمد أمين غالب الطويل، **تاريخ العلويين** (بيروت: دار الأندلس، [د. ت.])، ص ٣٥٧.

(٤٢) جاء ذلك في: قاضي القضاة أبو اليمن القاضي مجير الدين الحنبلي، **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل** (عمان: مكتبة المحتسب، ١٩٧٣)، ص ٢٤٧.

الذمة كمكافأة على الحماية، وهو تقليد مقتبس من البداوة واستمرار لدورها وتأثيرها في الإسلام، إلا أن العرب المسيحيين «رأوا في دفع الجزية مذلة ومهانة». وقد أوجب بعض الفقهاء عدم المساواة، في تطبيق شريعة الأخذ بالثأر أو ثمن الدم. فيما رفض أبو حنيفة ـ ومذهبه معتمد رسمياً في غالبية الاقطار الإسلامية ـ مبدأ عدم المساواة، فتساوت في نظره حياة الذمي وحياة المسلم، رأى ابن حنبل أن ثمن دم الذمي يساوي نصف ثمن دم المسلم، إلا إذا كان القتل عمداً. ورأى مالك أن ثمن دم الذمي *يساوي نصف ثمن دم المسلم أياً تكن طبيعة القتل، ورأى الشافعي أن ثمن دم الذمي لا يعادل سوى ربع دم المسلم. ومن هؤلاء جميعاً لم يقبل سوى أبي حنيفة* وحده بإنزال عقوبة الموت بالمسلم لو قتل ذمياً. كذلك أشار قرم الى ان بين القيود الأخرى في الحاضرة الإسلامية عدم أهلية الذمي للزواج من مسلمة وللوراثة من مسلم وحتى من الذمية المتزوجة من مسلم[٤٣].

ثم إن هناك طوائف دمجت بين معتقدات دينية مختلفة توحيدية وما قبل توحيدية، ومنها الصابئة واليزيدية في العراق والبهائية وغيرها مما يقوم على أسس قبلية كما في جنوب السودان. تمارس الصابئة أو المندائية، وهي طائفة صغيرة، طقوساً دينية على أيدي كهنة في معابد خاصة لهم يدعونها «المندي»، وهي ذات مصادر عدة في المسيحية واليهودية والديانات البابلية القديمة، وتميل الى تمجيد يوحنا المعمدان أو يحيى بن زكريا. وقد تعرضت للاضطهاد والاستعلاء كجماعة دونية في المرتبة الاجتماعية. وتعتبر نصوصها الدينية سرية لا تكشف إلا لرجال الدين بسبب الاضطهادات المتواصلة[٤٤].

ومن الطوائف التي دمجت بين مصادر عديدة من الاديان اليزيدية، وهي طائفة قديمة من أصول كردية تأثرت بالزراوسترية (وإن تعرضت لتأثيرات إسلامية ومسيحية ويهودية)، وتوجد خاصة في منطقة الموصل وقرب الحدود السورية والتركية. وتم الإحياء الديني اليزيدي من قبل شيخ عربي صوفي هو علي بن مسافر (١٠٧٥ ـ ١١٦٢)، وقد اعتبر ولياً وأصبح ضريحه في شمال العراق مزاراً أساسياً لهذه الطائفة التي تنتقل معتقداتها الدينية شفهياً من جيل إلى آخر.

ويشير البعض الى أصحاب الطائفة اليزيدية بـ «عبدة الشيطان»، بسبب أنهم يعتبرون «إبليس» أحد الملائكة المتمردين على طاعة الله والذي سيعود الى ربه يوماً ما. لذلك «يشفقون عليه ويتعاطفون معه، ويرمزون له بـ «الطاووس المقدس». وربما كان

---

(٤٣) قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**، ص ٢٥٠ ـ ٢٦١.

(٤٤) عزيز سباهي، **أصول الصابئة (المندائيين) ومعتقداتهم الدينية** (دمشق: منشورات المدى، ١٩٩٦).

ذلك هو السبب في أن المسلمين الأوائل اعتقدوا أن اليزيديين يعبدون الشيطان. والواقع أنهم يعتبرون التوراة والانجيل والقرآن كتباً مقدسة، ويخلطون كثيراً مما جاء فيها بمعتقدات وثنية»[٤٥]. وليس بالقول بـ «عبادة الشيطان» غربة، فقد وردت في الديانات القديمة وغير القديمة إشارات الى عبادة ما يخافه الإنسان وليس ما يحبه فقط، ومن ذلك عبادة التمساح في الحضارة المصرية القديمة، كما ذكرنا سابقاً.

وقد تمت الاضطهادات على عكس ما أوصت به الآيات القرآنية التي تدعو إلى التسامح ورحابة الأخلاق واحترام حق الاختلاف، وهذا ما يتخذ دليلاً على الفرق الشاسع بين المثال المعياري والواقع السلوكي، ومنها **﴿لا إكراه في الدين﴾**[٤٦]، **﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾**[٤٧]، **﴿ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت عليهم بوكيل﴾**[٤٨]، **﴿وإن حكمتَ فاحكم بينهم بالقسط إن الله يحب المقسطين﴾**[٤٩]، و**﴿لكلٍّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة...﴾**[٥٠].

ليس الاضطهادات شأناً دينياً، بل هو ظاهرة طائفية ذات ارتباط وثيق بالصراع الاقتصادي السياسي، وبالامتيازات التي تتمتع بها بعض الطوائف والطبقات بعضها على حساب البعض الآخر. وليس هناك ما هو أدق تفسيراً للنزاعات الطائفية والاختلاف في التوجهات السياسية من مواقع الناس في الترتيب الطبقي الهرمي السائد في المجتمع. كلما ازداد حظ الطائفة وكثرت امتيازاتها وارتفعت مكانتها الاجتماعية في بنية التنظيم الطبقي الهرمي، ازداد ميلها للتمسك بالوضع القائم والمحافظة عليه وتعمّقت عصبيتها ضد من هم دونها شأناً. وعلى العكس من ذلك تماماً، كلما تدنت مكانة الطائفة، ازدادت اغتراباً ورغبة في تغيير النظام القائم. وفي مثل هذه الحالة تقل احتمالات الاندماج الاجتماعي فيكون التفسخ الذي يعبّر عنه المثل الشعبي بقوله: «الذي يتزوج من ملة غير ملته يقع بعلة غير علته».

في دراسة مقارنة حول النزاعات الطائفية في عدد من المجتمعات، ومنها لبنان ومصر والسودان وقبرص ويوغوسلافيا وغيرها، توصّلت عالمة الأنثروبولوجيا سعاد جوزف (عربية ـ أمريكية) الى ان هذه النزاعات ذات صلة بكل من النظام العالمي

---

(٤٥) سعد الدين ابراهيم، **تأملات في مسألة الأقليات** (القاهرة: مركز ابن خلدون؛ الكويت: دار سعاد الصباح، [د. ت.])، ص ١٠٦.

(٤٦) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

(٤٧) المصدر نفسه، «سورة الكهف،» الآية ٢٩.

(٤٨) المصدر نفسه، «سورة الأنعام،» الآية ١٠٧.

(٤٩) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٢.

(٥٠) المصدر نفسه، «سورة المائدة،» الآية ٤٨.

والنظام المحلي، وفي الحالتين تقوم النزاعات على التميّز في مواقع النفوذ والجاه والثروة. لذلك لا تكون النزاعات الطائفية دينية سوى في مظاهرها الخارجية، بل هي اقتصادية بالدرجة الأولى. وبهذا المعنى، تكون الطائفة أداة استراتيجية سياسية اقتصادية وليست توجهاً دينياً بحد ذاته[٥١]. ومن وظائف الطائفية في مثل هذه الحالات أنها تخفي طبيعة النزاعات وتموّه جوانب الاستغلال الاقتصادي والاستبداد السياسي. ورد عند جورج قرم ان «أبناء الأقليات في مصر - من أقباط ويهود مصريين ونصارى سوريين ولبنانيين - ممن كانوا يهيمنون على جزء كبير للغاية من التجارة والصناعة الكبرى بادروا الى تأويل بادرة جمال عبد الناصر في محاربة التسلط الغربي وتأميم الشركات، على أنها موجهة ضدهم، متناسين ان الاصلاح الزراعي الذي أعلن عنه في الوقت نفسه مسَّ مساً خطيراً بمصالح الاقطاعيين المصريين الذين هم في غالبيتهم من المسلمين»[٥٢].

ومن الأدلة على أن تزايد الفروق الطبقية يؤدي الى حصول نزاعات طائفية ما حدث في الخليج العربي بازدياد مداخيل النفط. وجد محمد الرميحي ان الطائفية انتعشت في البحرين والكويت بعد ان تجاوزها الشعب من خلال نضالاته الوطنية السابقة. وفي ظل الازدهار الاقتصادي الخيالي، انتعشت الطائفية كما يبدو واضحاً من خلال انتخابات المجلس الوطني «فلم ينجح أي سني مثلاً رشح نفسه في منطقة انتخابية أغلبها شيعة، وكذلك لم ينجح أي شيعي في منطقة انتخابية أغلبها سنّة، على الرغم من الشعارات والدعم الوطني. وفي الكويت حيث أصبح تقليداً ان هناك دوائر مغلقة على قبيلة او طائفة محددة، فالمنطقة التاسعة للعوازم، ومنطقة شرق للشيعة. . .»[٥٣].

وأشار خلدون النقيب الى ان علاقة المواقف السياسية بالقضية المذهبية ظاهرة عريقة مغرقة في القدم في مجتمع الخليج والجزيرة العربية. من ذلك ان التحرك الزيدي السياسي في اليمن جاء تمثيلاً للقبائل العربية القحطانية الجنوبية المنافسة للقبائل العربية العدنانية، «ولذلك كان اعتناق بعضها للمذهب الزيدي في القرن الرابع عشر يمثل امتداداً لهذا الموقف التاريخي. ولكن المنافسة بين قحطان وعدنان لم تقف عند هذا الحد، فالقبائل التي اعتنقت المذهب الوهابي في نجد كانت تنتمي إلى ربيعة بن

---

(٥١) Suad Joseph and Barbara L. K. Pillsbury, eds., *Muslim-Christian Conflicts: Economic, Political, and Social Origins*, foreword by Charles Issawi (Boulder, CO: Westview Press, 1978), pp. 24-28.

(٥٢) قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**، ص ٣١٥ - ٣١٦.

(٥٣) محمد غانم الرميحي، **معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة** (الكويت: دار السياسة، ١٩٧٧)، ص ٣٧.

عدنان. . . . ثم إن القبائل العمانية التي اعتنقت المذهب الإباضي كانت في غالبها تنتمي إلى الأزد وقضاعة (وهي قبائل جنوبية). . .»[٥٤].

ومن طريف المناقشات في هذا المجال الاطروحة التي قدّمها كمال صليبي في دراسته التاريخية للطوائف اللبنانية. وخلاصة هذه الأطروحة أن الطوائف اللبنانية في سلوكها الاجتماعي هي قبائل مقنّعة. ما يعزّز من تماسك الطوائف تاريخياً ليس الإيمان الديني بل العصبية القبلية. ان الطوائف المسيحية والإسلامية في المشرق العربي هي في الواقع قبائل ليس فقط في سلوكها الاجتماعي، بل أيضاً بأصولها التاريخية. في المراحل الأولى من الفترة الزمنية بين القرن الخامس والحادي عشر، وهي فترة تصاعد القبلية، تمكنت القبلية العربية من التأثير في سياسات الكنيسة المسيحية، فظهرت الطوائف المسيحية من نسطورية ويعقوبية وملكية ومورانية (وهو الاسم العربي الدارج الذي عرفت به تاريخياً وليس مارونية، فيعتبر صليبي ان أصل الموارنة من اليمن حيث اضطهدوا من قبل اليهود فهربوا الى وادي العاصي في سوريا). وكذلك، ومن منطلق قبلي، كان للقبائل دور مهم في نشوء الخوارج والزيدية والاسماعيلية والنصيرية والدرزية[٥٥].

وعلى العكس من ذلك، وجدنا أن النزاعات الطائفية تخفّ في فترات الكفاح الوطني وقيام حكومات وطنية. لقد تمكّن المصريون من جمع صفوفهم في أزمنة الانتفاضات الوطنية في سبيل الاستقلال، كما حدث في ثورة ١٩١٩ وعهد سعد زغلول، كما في عهد قيام ثورة ٢٣ يوليو. إذاً فيما كانت المراحل الوطنية تشهد موقفاً موحداً من قبل المصريين أقباطاً ومسلمين، فإن النزاعات او التوترات كثيراً ما كانت تعود للظهور في فترات انحسار التيار الوطني. ان مثل هذا التعميم ينطبق أيضاً على البلدان العربية المتعدّدة الطوائف ضمن الدين الواحد او بين الاديان المختلفة.

٢ ـ الدين الرسمي والدين الشعبي

كما تقتضي دراسة الحياة الدينية من زاوية علم الاجتماع التمييز بين الدين والطائفة، فإنها تقتضي كذلك التميز بين الدين الرسمي والدين الشعبي.

---

(٥٤) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٧٥.

(٥٥) Kamal Salibi, «The Tribal Origins of the Religious Sects in the Arab East,» in: Halim Barakat, ed., *Toward a Viable Lebanon* (London: Croom Helm; Washington, DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1988), pp. 15-26.

نعرّف الدين الرسمي على أنه المعتقدات والممارسات الدينية كما تحدّدها المؤسسة الدينية التاريخية وعلماء الدين القائمون عليها. ويتمثل في المجتمع العربي عند المسلمين بالمعاهد الدينية والمساجد والفقهاء، والشيوخ وعلماء الدين المعنيين بتفسير المعتقدات والطقوس انطلاقاً من النص القرآني والشريعة والوحي. ويُعتبر الأزهر لدى السنة أهم رموز هذه المؤسسة الرسمية، بينما يعتبر النجف مركز المؤسسة الشيعية. كذلك يتمثل الدين الرسمي لدى المسيحيين العرب بالكنائس والبطريركيات المختلفة. ومن منظور هذه المؤسسات يصدر ما يعتبر التفسير الصحيح والأصيل للمعتقدات والممارسات الدينية. ويترسّخ الدين الرسمي حيث تقوم تراتبية هرمية بين رجال الدين وعلمائه فيحصلون على الألقاب والامتيازات وتتوثق علاقتهم بالسلطة السياسية وبخاصة منذ العهد العثماني حين منح علماء الدين رتباً وألقاباً تدل على مواقعهم في هرمية السلطة الدينية. أما العناصر الأساسية التي يتشكّل منها الإسلام الرسمي فهي المؤسسة، والنص او الكلمة، والشريعة، وفكرة التوحيد مقرونة بغياب وسطاء بين المؤمن والله، والتفسيرات الأصولية، والعلاقة الوثيقة بالسلطة المركزية والطبقات أو العائلات الحاكمة، والمسجد، والعلماء، والوحي الإلهي. ويكون مركز المؤسسة الدينية الرسمية المدن وبخاصة العواصم، ويضعف نفوذها او تقل سلطتها في الأرياف والبادية.

وليس أدل على الدين الرسمي من الجهاز الديني في علاقاته مع السلطة الحاكمة ومراكز القوى الاجتماعية والاقتصادية المختلفة. وفي سبيل تقديم مثل محدد، نشير الى دراسة أجراها عبد الغني عماد حول الجهاز الديني في مدينة طرابلس في العهد العثماني مستعيناً بسجلات المحكمة الشرعية. تبيّن من هذه الدراسة تفضيل صلاة الجماعة في المسجد على صلاة الفرد، وأن مفتي استانبول الذي لقّب بشيخ الإسلام كان من حقه تعيين جميع المفتين في الخلافة، وأن السلطة حوّلت قسماً من العلماء الى موظفين «يرتبط استمرار رزقهم بمدى رضى الحاكم عنهم»، وأن الهيئة الدينية كانت تشكل جزءاً من جهاز الحكم الى جانب الهيئة العسكرية والهيئة الادارية، وان الوظائف الدينية في مدينة طرابلس كانت تتألف من ٢٢ وظيفة للجهاز الديني تتدرج من منصب الافتاء الى الخدامة، ومنها المفتي ونقيب السادة الاشراف والإمام والخطيب والمدرس والمؤذن والموقت أو الميقاتي ومؤدب الاطفال. وكان من السائد أن تتم الوراثة في هذه الوظائف. ونتيجة لذلك نشأت عائلات دينية لعبت دوراً كبيراً في السياسة، وكانت الأوقاف مؤسسة غنية ومصدر تمويل الجهاز الديني وقاعدته المادية[٥٦].

ويُستدل على ارتباط المؤسسة الدينية الرسمية بالدولة أو الحاكم من دراسة تاريخ

(٥٦) عبد الغني عماد، **الجهاز الديني والعائلات الدينية في طرابلس**، سلسلة دراسات ميدانية (بيروت: الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، ١٩٨٦).

الأزهر الذي تأسس في القرن العاشر الميلادي/ أو الرابع الهجري، بعد أن أسس القائد الفاطمي جوهر الصقلي مدينة القاهرة وأراد ان يبني مسجداً يكون رمزاً لسيادة الفاطميين على مصر ومركزاً لنشر الدعوة الفاطمية. ومر الأزهر بمرحلة من الركود خلال عصر الدولة الأيوبية في القرن السادس الهجري حتى تم تجديده في عهد الظاهر بيبرس في القرن السابع الهجري. وفي العهد المملوكي تم إنشاء مدارس ملحقة بالجامع لدراسة المذاهب السنية وتم تعيين علماء لكل مدرسة وكانت لهم رواتب. كل ذلك يدل على أن الأزهر ارتبط بسلطة الدولة وتُعرف عهوده بعهود الحكام.

أما الدين الشعبي فهو المعتقدات والممارسات الدينية باستقلال نسبي عن المؤسسة الرسمية، وهو شديد التنوع بحسب البيئات والنظم الاجتماعية والأحوال الاقتصادية وأنماط المعيشة، ويتمركز حول المزارات أو أضرحة الأولياء والقديسين الصالحين ممن لهم أصول في التاريخ حول شخصيات أسطورية، ومن عناصره تدرجات القداسة، والتفسيرات الرمزية، وضعف العلاقة مع علماء الدين (خاصة حين يمثلون السلطة الرسمية)، والتمسك بتقاليد مشتركة بين مختلف الطوائف مستمدة من عهود قديمة قد تعود في بعضها الى ما قبل نشوء الديانات التوحيدية. ومن عناصره الأخرى التشديد على شخصنة القوى المقدسة والوسطاء بين المؤمن والله، وعلى أهمية التجربة الروحية الذاتية والورع الداخلي، والايمان بالعجائب الخارقة وبالبركة، والتأويل. ويتمركز التعبد حول شخص الولي والقديس أكثر منه على النصوص والتعاليم المجرّدة.

وينتشر الدين الشعبي خاصة في الريف والبادية وبين الفقراء والمحرومين والضعفاء، وهو محبّب للنساء وخاصة المتقدمات بالعمر، وحيث يقوم فصل بين عالمي المرأة والرجل، والطبقات الدنيا والفلاحين والبؤساء. وقد تبين من سلسلة دراسات بإشراف عائشة بلعربي في المغرب أن من عادة النساء زيارة الأولياء باعتبار ان المجتمع المغربي يتميّز بتقسيم فضائي بين الجنسين، «فكل ما هو مغلق ينتمي الى فضاء المرأة، وكل ما هو عام ينتمي إلى فضاء الرجل... وقد لوحظ ان زيارة الأولياء شبه مقصورة على نساء الطبقات الفقيرة... ذلك ان الحاجة الى زيارة الأولياء ترتبط بالمشاكل الاجتماعية التي تمس الناس ومنها البطالة، والرسوب المدرسي، كما تتيح الفرصة للتعبير عن النفس، اي الإفصاح عن الآلام والصعوبات الداخلية التي لا يتمّ التعبير عنها بصوت عالٍ»[٥٧].

وبقدر ما تكون الثقة عميقة بالأولياء الصالحين بقدر ما يكون الابتعاد عن العلماء ورجال الدين الذين يتمسكون حرفياً بالنصوص التشريعية. كذلك يتسع انتشار

---

(٥٧) انظر مجلة: نور (القاهرة) (صيف ١٩٩٦)، ص ١٧.

الدين الشعبي عندما يتحوّل الله الى فكرة مجرّدة نادرة التجلي في الواقع المعيش. من هنا نظرية ديفيد هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) التي تقول بالصراع والتأرجح بين سيادة تعدّد الآلهة والتوحيد. في رأي هيوم ان المجتمعات تنتقل من التعدّدية الى التوحيد ثم تعود الى التعدّدية من جديد عندما يبتعد الله عن الناس، اي عندما يصبح مفهوم الله شديد التجريد فيحتاج المؤمن الى وسيط حسي يصل بينه وبين الله. وانطلاقاً من هذه النظرية استخدم إرنست غلنر مفهوم «البندلوم» (Pendulum) للإشارة الى الصراع القائم في الإسلام بين الدين الرسمي والدين الشعبي في مجتمع الغرب، أو التأرجح بين سيطرة أحد القطبين: قطب التوحيد والسنة والوحي، وقطب التعبد للأولياء على أنهم وسطاء بين المؤمن والله والاختبار الذاتي والحدس[٥٨].

ويقوم بين الدين الرسمي والدين الشعبي صراع خفي ومعلن يتخذ مظاهر عدة في الحياة اليومية. وقد تمكّنت المؤسسة الرسمية، دينية وسياسية معاً، من منع الممارسات الشعبية في المملكة العربية السعودية، وتجاهلتها في بعض البلدان الأخرى بين الحين والآخر كما في مصر وسوريا والعراق، وتعايشت معها كما في المغرب العربي لرسوخها في حياة الناس. وفي مختلف الحالات يبرز الدين الشعبي عندما يكثر الظلم والبؤس من دون تدخل من قبل العدالة الإلهية. بذلك تحتاج الطبقات الشعبية الفقيرة العاجزة الى وسيط يتجسد في شخص صالح يشاطرهم حياتهم ويتحسس مآسيهم ويساعدهم على حل مشكلاتهم وينصرهم ضد ظالميهم ويتكلم لغتهم. لذلك يكثر وجود أضرحة الأولياء والمزارات والزوايا والطرق الصوفية في أحياء المدن الفقيرة المحرومة والقرى النائية التي لا تصلها المؤسسة الدينية المتمركزة في المدينة، في شراكة مصلحية مع سلطة الدولة. فلا يكون من الغريب ان يشير الشيخ عبد العزيز بن باز الى لغة الشعب بأنها «لغة الرعاع والتنكر للغة الفصحى»، والى ان الفروقات الطبقية أمر طبيعي ولا فرق في الإسلام «بين غني وفقير. . .، بل هم في ذلك إخوان متحابون في الله، متعاونون على البر والتقوى، مجاهدون في سبيل الله، صابرون على دين الله»[٥٩].

ومن خلال دراسة الديانات القديمة، يتبين ان الكثير من مفاهيمها مستمر في الدين الرسمي والدين الشعبي في الزمن الحاضر، وربما في الأخير أكثر منه في

---

(٥٨) Ernest Gellner: «A Pendulum Swing Theory of Islam,» in: Roland Robertson, comp., *Sociology of Religion: Selected Readings*, Penguin Modern Sociology Readings (Baltimore, MD: Penguin Books, [1969]), pp. 127-138, and *Saints of the Atlas*, Nature of Human Society Series (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969).

(٥٩) الشيخ عبد العزيز بن باز، **نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع**، ط ٤ (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣)، ص ٦٦ و٧.

الأول، باعتبار انها كانت ألصق بحياة الإنسان وأقل تجريداً. وجد فراس السواح تشابهاً واستمرارية بين المعتقدات والممارسات الدينية في الزمن الحاضر وتلك التي ظهرت في حضارات الهلال الخصيب القديمة، ولا يقتصر هذا التشابه على فكرة تكوين الإنسان من طين وفكرة تصوير الإنسان على صورة الآلهة. ان الكثير من العناصر في الديانات القديمة تسرّبت الى الديانات التوحيدية السائدة حالياً. ما روي في التوراة حول خلق آدم وحواء والطوفان والجنة تعود عناصره الى الاساطير والديانات السومرية والبابلية والكنعانية. كذلك ان ما روي في الأناجيل حول الصلب والموت والبعث والعلاقة بين الحياة والموت يعود الى نشوء هذه المفاهيم في ديانات المجتمعات الزراعية، «فالمطر يروي الحبة والربيع يجعلها نبتة خضراء. أما حرارة الصيف فتساعد على نضوجها. لذا فالموت هو الوجه الآخر للحياة... وموت الطبيعة، استعداداً لانبعاثها وتجددها، لن يحصل الا بموت إله وتضحيته بنفسه من أجل استمرار الحياة. ولهذا هبطت أنانا من عليائها وذاقت طعم الموت ... وبهذا المعنى نكون قد أقمنا جسراً طويلاً مباشراً بين «انانا» السومرية والسيد المسيح»[٦٠].

ومصر هي مجتمع زراعي أصيل، فلذلك ليس من الغريب أن يستدل من دياناتها القديمة ان الصراعات بين الآلهة كانت تمثل الصراع بين الجماعات، وإن يظهر فيها أخناتون الذي قال بفكرة الإله الواحد وأخذ بالتعاليم الدينية التي تشدّد على أهمية القوة الكامنة في قرص الشمس فسبّحها بنشيد جاء فيه:

إنك أنت الإله الذي ليس له صنو
وأنت الذي خلقت الأرض بإرادتك وكنت وحدك
... وأشعتك هي التي تسقي كل الحقول
وتصبح الأرض كل يوم في عيد.

وتصوّر عقيدته أن أشعة الشمس تبدّد الليل فتهرب الظلمة ويقوم الموتى إلى حياة جديدة، وان الإله خالق أزلي يتمثل به الأم والأب أو ذكر وأنثى في آن واحد. وبما ان أخناتون اعتبر نفسه الممثل الشخصي للرب الخالق أقيمت له تماثيل تمثله عارياً لا يظهر فيها جنسه إن كان ذكراً أو أنثى.

وفي ما يتعلق مباشرة بالصراع والاختلاف بين الدين الرسمي والدين الشعبي، فإنه ظهر أيضاً في الديانات القديمة من حيث التأرجح بين التوحيد وتعدد الآلهة. يقول فراس السواح: «لما كانت السماء هي أسمى ما في الكون وأكثره تعبيراً عن

---

(٦٠) فراس السواح، **مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة ـ سوريا وبلاد الرافدين**، ط ٣ (بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٢)، ص ٢٤٩.

عظمة الصانع فقد صارت مسكناً له ورمزاً، ومنها استمد اسمه في معظم أساطير الشعوب فأصبح الاله الأكبر دوماً إلهاً للسماء... ولكن قيام الإله الأكبر بسكنى السماء بعد انهائه فعل الخلق قد جعله بعيداً جداً عما يجري في الأرض وأخذ تدريجياً بالاختفاء من الطقوس والعبادات مفسحاً المجال لآلهة أصغر وأقل شأناً في الأصل، ولكنها أكثر التصاقاً بالناس وحياتهم وأمور معاشهم». وهذا ما حدث للعبرانيين، فما إن تم «استقرارهم في أرض كنعان الخصبة وتخليهم عن الحياة الرعوية القديمة، تركوا يهوه واتجهوا الى آلهة الخصب الكنعانية فعبدوا «البعليم» و«العشتاروت» كما حدثنا «العهد القديم»... ونجدهم لا يتذكرون إلههم الكبير الا إبان المحن العظيمة والكوارث الفاجعة التي تحل بهم، فنقرأ في سفر صموئيل الأول ١٢ : ١٠...: «فصرخوا الى الرب وقالوا أخطأنا لأننا تركنا الرب وعبدنا البعليم والعشتاروت. فالآن أنقذنا من يد أعدائنا فنعبدك»[٦١].

وبين الذين ميّزوا بوضوح بين الدين الرسمي والدين الشعبي مؤرخ الحياة الدينية حسني حداد، الذي يقول إنه تحت طبقات تعدّد الانتماءات الدينية والطائفية والمذهبية، نجد تياراً مشتركاً من التدين بين كل الفلاحين الذين «يَؤُمّون المزارات نفسها لإظهار تدينهم وتقديم نذورهم. وللمسيحيين والمسلمين... على الساحل السوري عدة أماكن مقدسة مشتركة، كما انهم يشتركون في معتقدات وأساطير شعبية تتعلق بقوى الطبيعة والمحظورات والعبادات والنذور. والتدقيق في هذا التيار الديني المشترك يظهر أن مبادىء العبادة السورية القديمة، عبادة مظاهر الخصب وقواه في الطبيعة، ما زالت فاعلة في الريف السوري»[٦٢].

ويعود هذا التيار المشترك بين مختلف الفلاحين، بصرف النظر عن انتماءاتهم الدينية، الى ما يسميه حسني حداد ترابط الحياة الاقتصادية والحياة الدينية في القرى الريفية. ويقدم على ذلك أمثلة حسية منها التعبد لأولياء وقديسين تتطابق صفاتهم العجائبية في أذهان المؤمنين، لكونهم يرمزون للخصب، ومنهم مار جرجس عند المسيحيين الذي يطابق الخضر عند المسلمين (وهو عند العامة المسلمة في الريف تجسيد لإله الخصب)، والذي بدوره يطابق مار الياس الذي هو ايليا في التوراة. وهؤلاء الأولياء جميعاً استمرار لتراث شفوي أسماه حسني حداد «النظام الديني البعلي» الذي يتعلق بالمطر والاحترام والرهبة لقوى الطبيعة. ومن هنا أن الارض التي تعتمد على المطر لا تزال تسمى إلى يومنا هذا بأرض بعلية أو أرض البعل.

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٨.

(٦٢) حسني حداد وسليم مجاعص، **بعل هداد: دراسة في التاريخ الديني السوري** (بيروت: دار أمواج، ١٩٩٣)، ص ١٨١.

وبين التوضيحات التي يقدّمها حسني حداد أن اسم جرجس في الاغريقية يعني «فلاح»، وأن كلمة مار تعني بالآرامية بعل، أي سيّد او رب، وأن العلويين على ما يظن يؤمنون بأن اسم الخضر هو الاسم المقدس الأكبر وان الانبياء جميعاً هم فيض منه، فيكرّمونه أكثر من أي ولي آخر، وان القديسين البعليين الثلاثة يرمزون الى الاستمرار في العيش إما عبر حياة لامتناهية (الياس الحي والخضر) أو عبر دورة الحياة والموت (جرجس)، وانه في أيام الجفاف تكثر الزيارات لمقامات هؤلاء الأولياء، وان الحكايات الشعبية كما في «ألف ليلة وليلة» و«حمزة البهلوان» و«سيف بن ذي يزن» تقدّم أوصافاً شعرية بأن الولي «يساوي الفصول ويكلل الأشجار بالخضرة ويفك عقال الأنهار وينشر بساط العشب على التلال ويعلق عباءته الخضراء في المساء ليلوّن السماء بعد غياب الشمس»، وان الفلاحين في فلسطين يستنزلون المطر بالصلاة التالية:

يا سيدي خضر الأخضر

اسقي زرعنا الأخضر

يا سيدي يا مار الياس

اسقي زرعنا اليباس(٦٣).

ويقول د. خالد صناديقي في كتابه **قصص القرآن** ان الخضر شخصية إسلامية تحاط بالغموض، وأنه لُقب بالخضر لأنه كما قال البخاري جلس على فروة بيضاء فقام عنها خضراء، والفروة هي رمز للأرض اليابسة او الحشيش اليابس. وقيل إن اسم الخضر هو ايليا او الياس، وإن الصوفيين جعلوه إمامهم الأعلى ومرجعهم الروحي وقالوا إنه حي لا يموت الى يوم القيامة.

ويذكر محمد العبد الله في تحقيق له حول المزارات في لبنان، أن المزار يلعب دور الوسيط بين المؤمن العادي والله، «فبينما يتخذ الدين مستوى نخبوياً نظرياً في النصوص والتفسير لا يقوى على ارتقائه العامة، يؤمّن المزار علاقة مباشرة مجسدة (في البناء، وفي شخص الولي نفسه وفي الأحلام والرؤى)، فيشكل بديلاً شعبياً للنص الديني ونوعاً من الاجتهاد في هذا النص. ووجه الاجتهاد ان النص الديني لا يحتوي مثل هذا الإمكان لتدخل الغيب تدخلاً مباشراً ويومياً في حياة الإنسان، فهناك ثواب وعقاب في نهاية هذه الحياة، وهناك واجبات محددة وواضحة على المؤمن ان يقوم بها. يقيم النص الديني الصلاة بين المؤمن والله دفعه واحدة يصبح بعدها الله تجريداً ويبقى الإنسان على الأرض. المزار اجتهاد في هذه العلاقة لجهة جعلها دائمة ويومية وعند الطلب، اي متلائمة مع حاجات البشر المادية في تفاصيل حياتهم المادية. فمن المسجد

(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٩٤ ـ ٢٠٢.

(في الإسلام) حيث يتم الاتصال الروحي بالله عبر الصلاة، ينتقل المؤمن الى المزار حيث الهموم والمشاكل والأزمات المفاجئة التي تفتش عن حلول وتلبيات فورية. في الدين يعمل الإنسان لآخرته بينما في المزار يعمل لدنياه»[٦٤].

ويتناول محمد المرزوقي مسألة الاعتقاد بالأولياء بين قبائل الجنوب التونسي من منظور الدين الرسمي في المدينة، فيشير بنوع من التعالي إلى رسوخ هذا الاعتقاد في القلوب، وإلى تضخم عدد الأولياء الذين يخشاهم الناس ويستمدون منهم البركة، «فامتلأت أرض الجنوب بقبابهم وأضرحتهم وزواياهم، فلا تكاد تدخل قرية حتى تظهر قباب أضرحتهم صغيرة وكبيرة الى جانب علامات تتمثل في دوائر وفي زوايا وأركان تجمعت فيها قناديل عتيقة، وكلّها ترشد الى أماكن تيمنت بحلول أولياء صالحين وصالحات ودراويش ومعاتيه ومجاذيب في يوم من الأيام وبقيت مزاراً للسذج من السكان. وقد امتدت تلك الأماكن المقدسة الى الجبال والاودية الخالية، والى الاشجار الصحراوية فأصبحت مزاراً يتيمن بها البدو ويكرمونها بالذبائح والأطعمة، ولكل قرية او قبيلة جد صالح يزار ويمنح البركة للزوّار، وينتصب شيخ من أحفاد ذلك الولي يقبل (العوائد)، أي النذور التي تهدى إلى الولي من كل مكان»[٦٥].

ويتابع المرزوقي تعليقاته، باستخفاف، على كيفية تناقل الناس عشرات القصص عن كرامات الأولياء، ومنها من أضاع جمله فنادى على الولي ونذر له نذراً فوجده حالاً، ومن ظلمه ظالم فنادى جده الولي فانتقم له من ظالمه، ومن ضل طريقه فاستنجد بأحد الأولياء فحضر الولي في صورة رجل عادي ودله على الطريق ثم اختفى. وعلى كل ذلك يعلّق المرزوقي بقوله الساخر: «يا ويل من يشك في كرامات أولئك الأولياء... فيُتهم بالكفر او الالحاد في الدين... وإذا حاولت أن تقنعهم بأن لا تأثير إلا لله... أجابوك بأن الولي مقبول عند الله، وان الله يغضب لغضبه، ولا يرد له طلباً طلبه، وأنه لا حجاب بينه وبين ربه وأن الدعاء في ضريحه مستجاب»[٦٦].

وتنتشر في المغرب العربي بعامة مثل هذه الزوايا التي أسسها مرابطون تُنسب اليهم علاقة خاصة بالله لصلاحهم وعلمهم، وقد جرت حولها عدة دراسات نظرية وميدانية مهمة، ومنها دراسة إرنست غلنر التي سبقت الاشارة اليها. ثم هناك دراسة زاوية الشرقاوي في بلدة ابي الجعد التي أسسها سيد محمد (توفي عام ١٦٠١م)

---

(٦٤) محمد العبد الله، «المزار: ذلك الوسيط المسحور،» **النهار العربي والدولي** (٢ ـ ٨ شباط/فبراير ١٩٨١)، ص ٥٠.

(٦٥) المرزوقي، **مع البدو في حلهم وترحالهم**، ص ١٦١.

(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٦٢ ـ ١٦٣.

ونُسبت اليه القدرة على منح البركة وصنع الكرامات والعجائب. وقد نشأت حول ضريحه مؤسسة مهمة فانتقلت البركة في عائلته بالتسلسل (سلسلة الدم) جيلاً بعد جيل حتى الوقت الحاضر. وتخبرنا دراسة ميدانية قام بها ديل إكلمان ان حوالى ثلث سكان هذه البلدة يدعون أنهم من سلالته مما أهّلهم لأن يتوارثوا «سره» فلعبوا، وما يزالون يلعبون دور الوسيط بين المؤمنين الذين يزورون الزاوية طالبين مساعدته في حل مشكلاتهم مقابل هدايا ونذور ووعود. وبهذا شكّلت العائلات التي تنتسب اليه طبقة ذات جاه وامتيازات خاصة[٦٧].

وتتبين من خلال دراسة مشابهة نوعية علاقات القوة والسطوة التي قد تنشأ حول مثل هذه الزوايا. أجرى هذه الدراسة بول رابينو حول زاوية سيدي لحسين (١٦٣١ ـ ١٦٩١م) الذي كتب سيرة ذاتية بعنوان «محاضرات» تعرّض فيها لموضوع التناقض بين مبدأ المساواة في الإسلام والتفاوت الطبقي الراسخ في المجتمعات الإسلامية. وقد ساند عمال السلطان ضده، ونقل سر البركة من العرب الى البربر، ولعن أبناء قرية عربية بجعل أنوفهم معكوفة لأنهم لم يقبلوا رسالته، ولكنه عاد فقال إن العرب والبربر مثل الماء والحليب لا يمكن الفصل بينهما بعد أن اختلطا. وقد نشأت مؤسسة حول قدرته على منح البركة فتحولت بعد أن نالها بمؤهلاته الشخصية إلى قوة توارثها حفدته. وبذلك أصبحوا طبقة متميزة[٦٨].

وتقام في المغرب مواسم سنوية للأولياء، ومنها موسم يقام للولي سيدي محمد الشرقي في مطلع الخريف من كل سنة. خلال أسبوعين يتضاعف عدد سكان مدينة ابي الجعد، إذ يقصدها أتباع الزاوية الشرقاوية من الفرق القبلية للتبرك وتبادل السلع والخدمات والمشاركة بوسائل التسلية والسمر وتعزيز علاقات القربى وغيرها من العلاقات الشخصية. ثم إن هذه مناسبة لالتقاء المدينة والبادية فتنشأ بينهما روابط معنوية، ويسعى البعض (بمن فيهم السلطات المختلفة) للاستفادة من هذه المواسم لمصالحهم الخاصة. وكثيراً ما تشارك وزارة الأوقاف (التي تشارك حفدة الأولياء مداخيلهم) ووزارة السياحة في هذه المواسم. وفي أوقات أخرى من السنة، يخرج أحفاد الولي الشرقاوي الى البوادي لزيارة أتباعهم وللدعاء لهم مقابل هدايا ونذور اعتادوا الحصول عليها.

هذا ما يشير اليه الكاتب المغربي محمد زنيبر، فيدعو للمحافظة على هذه المواسم لأربعة أسباب هي: (١) أن غيابها يترك فراغاً ثقافياً على المستوى الشعبي لأنها «وسيلة

---

(٦٧) Dale F. Eickelman, *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center* (Austin, TX: University of Texas Press, 1976).

(٦٨) Paul Rabinow, Symbolic Domination; Cultural Form and Historical Change in *Morocco* (Chicago, IL: University of Chicago Press, [1975]).

قوية وتلقائية للتعبير الجماعي وللخروج من الكبت»، (٢) وهناك جانب الأناشيد والأهازيج والقصائد والرقصات والايقاعات التي تثير الطرب في النفوس، (٣) ثم ان هذه المواسم «مناسبة فريدة من نوعها للاتصال الاجتماعي، خصوصاً بالنسبة لأهل البادية الذين يعيشون منعزلين في دواويرهم الصغيرة حياة رتيبة ذات أفق محدود»، (٤) وهناك «بالطبع جوانب سلبية مثل الشعوذة، والتفسخ الأخلاقي حيث تكون بعض المواسم مناسبة لتنشيط البغاء وتحريك العلاقات الجنسية غير المشروعة، وبث دعايات واشاعات مشبوهة، ومحاولات للابقاء على العقلية الخرافية. ومع ذلك، فكل هذه السلبيات موجودة سواء كانت المواسم أو لم تكن. ومن المحقق أن المواسم اذا أعيد فيها النظر، من الممكن ان تصبح أداة فعالة للتربية الشعبية والارشاد الأخلاقي»[٦٩].

وكما اضطرت الدولة ومؤسسات الإسلام الرسمي في المغرب لمهادنة مثل هذه الزوايا والمواسم ومعايشتها، كذلك فعلت هذه المؤسسات في مصر في بعض الحالات. هذا ما نتبينه من دراسة سيد عويس لظاهرة توجيه الرسائل الى ضريح الإمام الشافعي (توفي عام ١١٥٠م)، وذلك عن طريق البريد الرسمي من جميع أنحاء مصر. ومن خلال جميع هذه الرسائل وتحليل مضمونها، توصّل عويس الى انها تعبّر عن المشاكل التي يعانيها الناس طالبين حلولاً لها بعد ان يئسوا من إمكانية حلها في الواقع المعيش. ما يبحثون عنه هو تخفيف الآلام والمظالم التي يتعرضون اليها. يلجأون الى الإمام الشافعي طلباً للعون في حل شكاوى محددة، ومنها ما يتعلق بالاعتداء عليهم او سوء معاملتهم في نطاق العمل وفي الأسرة بشكل خاص. ما يطالبون به هو الانصاف ورفع الظلم او حتى الانتقام من أعدائهم.

ومن أمثلة خاتمة الرسائل هذه ما يلي: «حررتُ لمولاي هذه الشكوى من كثرة جزعي ويأسي من تعداد وتكرار هذا الظلم» و«أرجو سرعة الحكم في بحر اسبوع لأخذ حقي من هؤلاء المعتدين لأني رجل فقير ولا جاه لي ولا سند»، و«أجرني يا إمام يا شافعي وخلصني منهم وانتقم ممن ظلمني وأظهر لي كرامتك فيهم»، و«المدد المدد المدد يا ساكن مصر يا سيدي الإمام الشافعي»، و«أنا منتظر أمر الله حتى أرى بعيني من الفاعل»، و«اللهم اعطني حقي من فلان»، و«فوّضت أمري الى الله». كذلك تبين من هذه الدراسة ان عدداً كبيراً من أصحاب الرسائل يكتبون أسماءهم الأولى متبوعة بأسماء الأمهات، وذلك للتحقق من شخصياتهم فضلاً عن أنه ـ كما هو مأثور ـ سينادى على الناس يوم القيامة بأسمائهم متبوعة بأسماء أمهاتهم[٧٠].

---

(٦٩) **الاتحاد الاشتراكي**، ٢٥/٨/١٩٩٠.

(٧٠) سيد عويس، **من ملامح المجتمع المصري المعاصر: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي** ([القاهرة]: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٥).

ليست هذه الظاهرة أحد رواسب الماضي السحيق المعوقة للنهوض في المجتمع المصري، كما يقول سيد عويس، بل هي تعبير عن رغبة في تجاوز حالة العجز والأوضاع المغرّبة للإنسان في ظل الأوضاع السائدة. إنها استجابة عفوية ويائسة لحالات القهر والظلم التي يعانيها الفقراء من دون أن يجدوا في المجتمع ومؤسساته (بما فيها المؤسسة الدينية الرسمية) وحركاته السياسية والاجتماعية الدعم والمعونة التي ترفع عن صدورهم أعباء الحياة. إن الدين الشعبي كما يمارس في المجتمع العربي ويتجلى في الثقافة الشعبية السائدة يشكّل أداة من الأدوات المتاحة للشعب في سعيه للتغلب على مشكلاته المستعصية. هذا ما يبدو خاصة في مراسم الإذكار والخلوات واستحضار الجن والتسابيح التي يظنّ أنها تحمي التعساء من نوائب الدهر، بل قد تعود هذه الممارسات على النظام السائد بالخير، فكثيراً ما عرف كيف يستعمل الدين الشعبي كما الدين الرسمي لصالحه بحيث يشكل مهرباً من الواقع وليس خروجاً عليه. بلجوئه للأولياء، يفوّض الشعب أمره لهم بدلاً من مجابهة الواقع بالاعتماد على طاقاته وموارده الخاصة. إن الزوايا ملجأ من الواقع وليست تجاوزاً له، ولكن المؤسسة الدينية الرسمية ليست بأفضل منها، فليس من المنتظر ان يخرج منها منقذون يتحسّسون مآسي الشعب، تماماً كما لم يخرج من طبقة رجال الدين الرسمي في كل التاريخ البشري أنبياء يجدّدون الحياة.

وبهذا يستمر اللجوء البائس الذي قد لا يقتصر على الأفراد، بل يشمل المجتمع كافة. جاء في جريدة **القبس** الكويتية، وذلك في قسم مسلسل منها بعنوان «نور الإسلام»، ما يلي: «شهدت الكويت منذ يومين كسوفاً للشمس وقد بادرت كثير من الهيئات الإسلامية، سواء في وزارة الأوقاف او وزارة التربية باقامة صلاة الكسوف... وهذا يدل على أن الناس تحمل في طياتها نور الإيمان، وحب التمسك بسنن الهدى التي من تمسك بها وعمل بها خرج من الظلمات الى النور»[٧١].

وهنا نتساءل: هل في هذا التصرف الرسمي ما يختلف حقاً عن التصرف الشعبي؟ لقد وصف كتاب حول ملامح الحياة في مدينة عمان: أن بعض شيوخ الكرامات فيها يقومون بكتابة التعاويذ وقراءة آيات القرآن في معالجة الأمراض، وما أشبه من مشكلات مثل الكشف عن حظ الإنسان. ويروي هذا الكتاب، مثلاً، قصة سيدة افتقدت ولدها مدة طويلة «ورأت ذات ليلة في منامها رجلاً يسلّم عليها ويعرّفها بنفسه فيقول إنه يدعى محمد وإنه متوفى ويرقد على سطح الأرض في مكان ما من سراديب جبل القلعة، وإنه اذا قامت المرأة بإحضاره ودفنه في إحدى مغارات وادي القطر في القلعة... فإنه سيبشرها بعودة ولدها المفقود. ولم تعبأ المرأة... بهذا الحلم

---

(٧١) القبس، ١٧/١٢/١٩٨٢.

وأخذت الأمر على انه مجرد أضغاث أحلام، الا أن الحلم نفسه يعاودها. . . فتستيقظ من نومها وتصحب معها بعض أقاربها الى سراديب القلعة الموصوفة في المنام وتفاجأ هناك بوجود رجل مستلق على ظهره والى جانبه عصاه، فتأخذ الجثة وتقوم بدفنها. . . وبعد أيام يقرع عليها الباب فتفتحه، وإذا بها تنبهر بعودة ابنها المفقود»[٧٢].

وهذا تماماً ما رواه لي سائق في جولة في القرى السورية الممتدة بين برشين وشين وحمص، وقد كثرت فيها المزارات (وذلك في نيسان/أبريل ١٩٩٧). ولدى المرور عند إحدها، أخبرني السائق أنه بُني حديثاً بعد أن ظهر ولي من الأولياء الصالحين في النوم لشخص وأمره ان يبني له مزاراً وإلا ضربه، فوعده خيراً، وحقّق له ما أراد. وكنت قد سردت في روايتي **إنانة والنهر** كيف ان خوري إحدى القرى السورية أقنع الشعب ببناء كنيسته، وكان ذلك على الشكل التالي: «تمكن الخوري «أن يشيّد الكنيسة بعد أن أخبر أهل الضيعة أن مار جرجس أخذ يظهر له في النوم ليلياً ويعذّبه عذاباً مبرحاً فيجلده بسوط طويل مصنوع على ما يظن من عضو ثور بري ضخم ويخزه وخزاً أليماً برمحه الذي قتل به التنين. وتكررت حفلة تعذيبه من قبل مار جرجس ليلة بعد ليلة فأخذ صراخه يرتفع من شدّة الألم حتى يلتمّ أهل الضيعة عليه. وفي اليوم العاشر سأل الخوري مار جرجس لماذا يعذّبه وهو الإنسان الصالح، فهدّده انه سيستمر في تعذيبه الى أن يجمع من الرعيّة مالاً يكفي لبناء كنيسة تُعرف باسمه. وهذا ما حصل فقد فرض الخوري كمية من المال على كل بيت في الضيعة، فقيراً أكان أم غنيّاً، وبنى كنيسة مار جرجس ومنزله الخاص»[٧٣].

وتنعكس بعض مظاهر الصراع بين الدين الرسمي والشعبي في الكثير من الأعمال الأدبية. تصوّر رواية **عرس الزين** للطيب صالح الفروق بين شخصيتين هما حنين (متصوف زاهد يرمز للدين الشعبي) والإمام (الذي يرمز الى الدين الرسمي). يمثل حنين البساطة والطهارة والقرب من الناس في حضوره وغيابه، ويهتم بخاصة بالمحرومين والضعفاء من دون مقابل. أما الإمام فيمثل في هذه الرواية التعصب والتشدّد في تطبيق السنة باسم الأخلاق العامة انما لدوافع شخصية. ويبدو واضحاً أن القرويين يفضّلون المتصوف على الإمام، اذ يعتبرونه مصدر البركة والإنقاذ فيما يرون في الإمام قوة قمعية مستبدة.

ولقد روت قصة **سره الباتع** ليوسف ادريس أن شاباً بريئاً أراد أن يعرف سر مقام السلطان حامد المنتشر في عدد من القرى المصرية والذي يقدم له الفلاحون

(٧٢) عبد الله رشيد، **ملامح الحياة الشعبية في مدينة عمان، ١٨٧٨ ـ ١٩٤٨** (عمان: مطابع شركة دار الشعب، ١٩٨٣)، ص ١٥٩.

(٧٣) حليم بركات، **إنانة والنهر**، **رواية** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٥)، ص ١٤٧ ـ ١٤٨.

الفقراء نذورهم ويضيئون له شموعهم ويتنازلون له «عن قروشهم ليجعلوه غنياً، هكذا، بكل سذاجه وعبط». وبعد بحث طويل عن سرّ وجود مقامات عديدة للسلطان حامد في القرى واحتلاله تلك المكانة الحميدة عند الناس، اكتشف هذا الشاب أن الولي لم يكن سلطاناً بل فلاحاً عادياً حارب القوات الفرنسية المحتلة بعد أن غزت مصر، فقتل في إحدى المعارك وتحوّل بموته الى شهيد أكثر خطراً في مماته منه في حياته. انما بمرور الزمن نسيت الأجيال التالية من المؤمنين سر السلطان حامد، فتحوّل الى مؤسسة يتنازل لها المتعبدون عن قروشهم، فأصبحت غنية هي والمشرفون عليها على حساب فقراء الناس[٧٤].

وبين أبرز الاحتفالات الدينية الشعبية تقاليد الاحتفاء بالأولياء وآل البيت، ومنهم السيدة زينب التي أصبحت ملجأ المستضعفين كما يتبين من مسجدها في القاهرة وضريحها في دمشق، فأصبحت «أم العواجز» وبمثابة «ديوان المظالم» و«أم المؤمنين». واليها أيضاً يكتب الناس خطابات ويتركونها عند ضريحها كما في حال الامام الشافعي. وقديماً حدثنا مؤرخون كالمقريزي وابن إياس والجبرتي أن الموالد كانت مناسبة لسعي الحكام لتكريس شرعيتهم بإقامة الولائم للفقراء. ولا يختلف الاحتفاء بالسيدة زينب عن الاحتفاء بعيد انتقال مريم العذراء في الطقوس المسيحية، فهي كما يظهر من تراتيل الكنيسة، سلوة المحزونين وشفيعة الناس في أزمنة المحن والمعينة في اضطراب العواصف والمخلّصة من الشدائد. وبهذا يكون التضرع اليها، «لأننا كلنا بعد الله إليك نلتجىء بما أنك شفيعة وحصن لا ينشق ولا ينصدع».

٣ ـ الصوفيـة

وللدين الشعبي تجلياته الخاصة في الطرق الصوفية الواسعة الانتشار في المجتمع العربي التقليدي كما في المجتمع المعاصر. وللصوفية مصادرها الشعبية باعتبار أنها نشأت تلبية لحاجات اجتماعية نفسية اقتصادية سياسية لدى جماعات وأفراد وجدوا بانتمائهم للطرق وسيلة منظمة تمكّن أعضاءها من تجاوز عجزهم. ثم هناك مصدر آخر جاء نتيجة لرفض الانشغال بالأمور الدنيوية القائمة على البذخ وهيمنة المؤسسة الرسمية، أو لشعور بعض أصحاب الفكر بالاغتراب عن الدين الرسمي المنشغل بالنصوص والسنة انشغالاً حرفياً أصولياً متزمتاً يضيّق من آفاق العقل المبدع. ولتنوع هذين المصدرين، سنتناول الصوفية على صعيدين: صعيد الطرق الصوفية التي تندرج في الدين الشعبي، وصعيد التأمل الفكري كمعاناة في السعي للتوصل الى الحقيقة.

---

(٧٤) يوسف ادريس، **المؤلفات الكاملة** (القاهرة: عالم الكتب، [١٩٧١-])، ج ١: **القصص القصيرة**.

على صعيد فكري، تقلب الصوفية معادلة العلاقة مع الله من علاقة خوف الى علاقة حب، وتتجاوز حرفية النص الى جوهره ومعانيه الرمزية، فتقدّم تأويلات إشراقية انطلاقاً من التجربة الذاتية والحدس للتوصل الى الحقيقة، من خلال الرياضة الروحية والزهد بغية إقامة علاقة مباشرة مع الله بالتوحد به. بهذا المعنى، تتصل الصوفية، كما يقول أدونيس، بالتجربة الباطنية، وتقوم على تجاوز الثقافة السائدة والظاهر المنظم الى باطن العالم فتعنى بمعانيه الخفية. إنها تسعى لتجاوز النص الى المعرفة الكامنة وراءه بتأويله وارجاعه الى أصوله والكشف عن حقيقته، فالظاهر «ليس إلا صورة من صور الباطن». وكما رفضت الصوفية أن تعتمد النص في ظاهره، كذلك رفضت أيضاً ان تعتمد المنطق او العقل في التوصل الى صلب الحقيقة. ان الطريق التي يسلكها الصوفي لمعرفة الحقيقة هي التجربة الحسية او المشاهدة بالسفر من الظاهر الى الباطن، وبالصعود نحو الله والهبوط نحو النفس حيث يوجد الله أيضاً. وينتهي السفر صعوداً وهبوطاً بالتوحد أو الفناء في الله أو الحب[(٧٥)].

ويرى أدونيس أن كلمة صوفي ترتبط «بما هو خفي وغيبي. والاتجاه الى الصوفية أملاه عجز العقل (والشّريعة الدينية) عن الجواب عن كثير من الأسئلة العميقة عند الإنسان، وأملاه كذلك عجزُ العلم. فالإنسان يشعر أنّ ثمة مشكلات تؤرقه حتى... عندما تحل جميع المشكلات بواسطة العقل والشرع والعلم. هذا الذي لم يحل... هو ما يولّد الاتجاه نحو الصوفية... والهدف الأخير الذي يسعى اليه الصوفي هو أن يتماهى مع هذا الغيب، أي مع المطلق»[(٧٦)]. وهذا هو مصدر الخلاف الرئيسي بين الصوفي والفقيه الذي يمثل الدين الرسمي. ومن هذه الزاوية، يرى قسطنطين زريق أن بين مصادر التوتر في الحضارة الإسلامية مسألة منهج الوصول الى الحقيقة، أي الوحي او العقل أو التجربة المباشرة. وقد سلكت الصوفية منهج التجربة الذاتية المباشرة التي بدأت بالزهد بأمور الدنيا والتقشف والتنسك للمرور في مقامات متتابعة من تطهير النفس[(٧٧)].

من ناحية أخرى، يذهب البعض، على خلاف ما ذهب اليه أدونيس وزريق، إلى أن الصوفية تفرّعت على هذا الصعيد الفكري إلى فرعين يقترن أحدهما باسم الغزالي

---

(٧٥) أدونيس [علي أحمد سعيد]، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والابداع عند العرب**، ٣ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٨)، ج ٢: **تأصيل الأصول**، ص ٩١ ـ ٩٤.

(٧٦) أدونيس [علي أحمد سعيد]، **الصوفية والسوريالية** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٢)، ص ١٠ ـ ١١.

(٧٧) Constantine K. Zurayk, *Tensions in Islamic Civilization,* Seminar Paper- Contemporary Arab Studies; no. 3 (Washington, DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, [1978]), pp. 12-15.

ويتمسك بالسنة والشريعة (وهم السالكون)، وينحو الفرع الثاني نحو التشديد على أهمية إدراك الفرد للحقيقة بمعزل عن الشريعة (وهم «المنجذبون» الى الله) ومنهم الحسن البصري وابن عربي والحلاج ورابعة العدوية وجلال الدين الرومي وشهاب الدين السهروردي. ومنهم من مارس ظاهر الشريعة وتمسك بالباطنية، كما أن منهم من مال للحركات الثورية بخلاف من انعزلوا عن المجتمع. وجاهد البعض ضد الظلم والاستبداد بقدر ما جاهدوا سعياً وراء المعرفة والفداء والتجدد، وكان الحب في مختلف الحالات شرطاً للتقرب من الله فيقول الحلاج:

أنــا مَــنْ أهــوى ومَــنْ أهــوى أنــا   نــحــن روحــان حَــلَــلْــنــا بــدنــا

وكانت الصوفية قد ازدهرت في الإسلام حين بدأت الطبقات النافذة تميل للتمتع بالثروات التي نتجت من الفتوحات، فأقبلت عامة المسلمين على الصوفية كبديل يشدّد على الزهد والتنسك والتقشف في سبيل تطمين النفس لما رأت من تحول عن الدين. ومنهم، كما ذكرنا، من اختاروا التشديد على أهمية المعاني الداخلية والرموز والقلب والسعادة الروحية، وحب الله من أجل ذاته وليس لأغراض خارجة عن الدين وخوفاً من الجحيم او طمعاً بالجنة. بحثوا في الحقائق الكبرى بالغوص في النفس الإنسانية فانشغلوا بعبادة الله وتركوا شؤون الدنيا فانعزلوا عن المجتمع؛ كما تقول أدبيات الصوفية، فـ «اجاعوا الأكباد وأعروا الاجساد»، واستعانوا بالصبر والصلاة منتظرين الفرج من الله بمحبته و«الطاعة له فيما أمر والانتهاء عما زجر والرضا بما حكم وقدَّر». وقد صدر الإحساس بالرضا من مقولات «استقبال الأحكام بالفرح» والاطمئنان الى «سرور القلب بمرّ القضاء»، و«الفقر أحب من الغنى»، فـ «الراضي لا يتمنى فوق منزلته».

ومن أقوالهم في الزهد أيضاً: «العبد الصابر في حاله راض بما قسم الله تعالى له قانع بما يعطيه»، و«الصبر أحسن بصاحب الفقر، والشكر أليق بصاحب المال»، و«أن تترك الدنيا ثم لا تبالي بمن أخذها»، و«الزهد هو النظر الى الدنيا بعين الزوال لتصغرَ في عينك فيسهل عليك الاعراض عنها»، و«القناعة رضا النفس بما قسم لها من الرزق»، و«القانع غني وان كان جائعاً»، و«وضع الله تعالى خمسة أشياء في خمسة مواضع: العز في الطاعة، والذل في المعصية، والهيبة في قيام الليل، والحكمة في البطن الخالي، والغنى في القناعة»، و«ان يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الغاسل يقلبه كيف شاء»، و«الصبر هو: من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد، والسكون عند تجرع غصص البلية، والثبات مع الله تعالى وتلقي بلائه بالرحب والدعة»، و«ان لا يفرّق بين حال النعمة والمحنة مع سكون الخاطر»، و«مفتاح الجنة حب المساكين والفقراء لصبرهم»، و«ان الحرية في كمال العبودية»، و«من أراد الحرية فليصل العبودية».

وعلى صعيد نشوء الطرق الصوفية وانتشارها، فقد كثرت الدراسات حولها في مختلف عصورها واتجاهاتها. ويتبين منها أنها انتشرت لظروف تاريخية وفي مختلف العصور حيث يوجد المسلمون متجاوزة حدود البلدان. وتنشأ كل طريقة حول ولي مؤسس تُعرف باسمه. وبين أهم الطرق الصوفية الواسعة الانتشار في المجتمع العربي تلك التي اتبعت عبد القادر الجيلاني (توفي عام ١١٦٦م)، وأحمد الرفاعي (توفي عام ١٧٧٥م)، وحسن الشاذلي (توفي عام ١٢٥٨م)، وأحمد البدوي (توفي عام ١٢٧٥م). وقد ذكر عالم الاجتماع الامريكي مورو بيرغر ان ٦٤ طريقة صوفية كانت تعمل في مصر في الستينيات وتمثلت جميعها في المجلس الصوفي الأعلى[٧٨].

وقد تعمّق عالم الانثروبولوجيا البريطاني مايكل غيلسينن في دراسة احدى هذه الطرق الصوفية التي تعمل في مصر، وهي الطريقة الشاذلية الحميدية التي أسسها ابن حسن سلامة (ولد في بولاق عام ١٨٦٧م) الذي قدمت عائلته أصلاً من الحجاز وانتسبت لحفيد الرسول حسين بن علي، وكان يتكلّم حول طهر القلب والروح، ورفض الأهواء الدنيوية، والحض على محبة الله لذاته. وتفرض الشاذلية الحميدية على العضو الا ينتمي الى طريقة صوفية أخرى، وأن يكون التزامه بها شاملاً، ويعتبر الشيخ وسيطاً بين المتعبدين والله فهو ضوء وسط الظلمة، ومن يحضر مجلسه، يرى النور بعد أن كان في الظلمة ويكون عليه ان يتطهر من حب الدنيا وان يكون مؤدّباً والا يناقش الشيخ او يطلب منه دليلاً على ما يذهب اليه، ومن يعارض الشيخ يفسخ العهد[٧٩].

وانتشرت في المدن السورية والعراقية عدة طرق صوفية بينها المولوية والنقشبندية والرفاعية والجيلانية والقادرية والبدوية والدسوقية والرشيدية والبكتاشية والشاذلية والخلوتية والقلندية والحيدرية والاحمدية والعلوانية والشيبانية والسهروردية، وغيرها. وعرّف المؤرخ الاجتماعي يوسف جميل نعيسة الطريقة الصوفية بأنها تطلق على «مجموعة من الآداب والأخلاق التي تتمسك بها طائفة صوفية ما... وتشمل مجموعة من أفراد من المتصوفين الذين ينتسبون الى شيخ معين، ويخضعون لنظام من السلوك اليومي»، وصنف المتصوفين والطرق الصوفية في مجتمع مدينة دمشق خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الى ثلاثة أصناف اجتماعية متباينة: **أولها** فئة المتصوفين الذين عكفوا على العبادة وانقطعوا عن الناس في الزوايا والتكايا. **وثانيها** صنف من المتصوفين كان ذا نشاط اجتماعي ديني جمع الاتباع والمريدين، ورأى الدمشقيون من خلال تنظيماتهم

---

(٧٨) Morroe Berger, *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion*, Princeton Studies on the Near East (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970), p. 67.

(٧٩) Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*, Oxford Monographs on Social Anthropology (Oxford: Clarendon Press, 1973).

«متنفساً لمعاناتهم اليومية الناتجة عن سوء الأوضاع». **وثالثها** صنف هو أقل الاصناف السابقة تماسكاً لم ينقطعوا عن الناس، بل شاركوا في الحياة العامة، وكان منهم من يعمل في صفوف طوائف الحرف والصناعات المختلفة[٨٠].

واعتبر نعيسة ان النقشبندية كانت من أهم الطرق الصوفية لصلتها بالسلطة العليا في استانبول، وللدعم الذي قدموه لشيوخها في دمشق. وكان للزاوية دورها السياسي، ومعظم شيوخها من أصول غير عربية. اما الخلوتية فكانت من الطرق الصوفية ذات الشأن في دمشق، لها اتباع كثيرون بين الفئات الحاكمة في تركيا ودمشق، وشيوخها من أصول عربية. ومن تقاليدها مجاهدة النفس وقهر الجسد والانقطاع عن الأهل والولد والزوجة وسائر الناس. وكانوا يكثرون من الاستغفار والتسبيح والصلاة على النبي، ويتقيدون بنوع من الزي خاص بهم. وذكر ان المولوية أسسها جلال الدين الرومي (وهو من أعظم شعراء الفرس ويعرف أتباعه بالدراويش، أي الفقراء). وأشار الى ان القادرية، كانت تتزيا بالزي الأخضر والعمائم البيضاء، وتنسب الى الشيخ عبد القادر الجيلاني. وأخيراً، ذكر ان الرفاعية تنسب الى الشيخ الشريف أحمد الرفاعي، وقد تفرعت هذه الطريقة كغيرها الى بيوت وفروع عديدة، جلبت لشيوخها المال والجاه الاجتماعي.

وعلّق أحمد حلمي العلاف على الممارسات الدينية في مراسم الأذكار وحفلات رجال الطرق في مدينة دمشق في مطلع القرن العشرين قائلاً: «كان الجهل في مدينة دمشق سبباً لالتجاء طبقة العوام والخواص منهم الى تحرّي النجاة في الدنيا والآخرة. . . . وهذا ما جعل الأمر يستفحل في تمادي الغوص في البدع على ممر الزمن. . . وعبثت بها أيدي الجهلاء في ما بعد فصارت [ذاكراً الطرق الصوفية «المعروفة بزهد رجالها وكرامة مؤسسيها» والتي كانت «لا تحيد في بداية أمرها وعهد شيوخها الأول عن الشريعة قيد شعرة] بشكل لا يرضاه عقلاء العارفين من أفاضل العلماء. . . وقد تضاءلت هذه الطرق في زمننا بانتشار العلم»[٨١].

وبين الدراسات المهمة الأقرب الى التحليل الاجتماعي دراسة قامت بها لطيفة الأخضر حول ما أسمته **الإسلام الطرقي** في تونس، استعرضت فيها الأصول التاريخية والاجتماعية لنشأة القادرية والرحمانية والعيسوية والتيجانية والمدنية. وقد اعتبرت أن هذه الطرق نشأت في المغرب العربي كمؤسسات موازية للدولة، اي حيث ضعفت سلطتها وسيادتها، فكلما توغلنا داخل الريف والمناطق القبلية قلّ حضور الدولة واتسع انتشار الظاهرة الطرقية. ومن مظاهر انتشار الطرق الصوفية قيام أولياء من البربر

---

(٨٠) يوسف جميل نعيسة، **مجتمع مدينة دمشق، ١١٨٦ ـ ١٢٥٦هـ، ١٧٧٢ ـ ١٨٤٠م** (دمشق: دار طلاس، ١٩٨٦)، ج ٢، ص ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

(٨١) العلاف، **دمشق في مطلع القرن العشرين**، ص ١٢٤ ـ ١٢٧.

والنساء والسود وغيرهم من الفئات المهمشة والجماعات المستضعفة وعامة الناس. ولكن زعماء الصوفية كانوا من وجهاء القوم، وقد احتل كبار المتصوفة مكانة اجتماعية مرموقة في التاريخ التونسي.

أما تاريخياً، فتشير الدراسة هذه الى أن التصوف الإسلامي مرّ بمرحلتين: كانت المرحلة **الأولى** تتسم بالزهد المعبر عن موقف سياسي رافض للدولة العباسية. وتميزت **الثانية** بتطور معتقدات فلسفية مضادة لأيديولوجية السلطة خلال القرن الثالث الهجري، ومن مبادئها إسقاط وساطة الخلافة في الدين، والأخذ بالباطن دون الظاهر[٨٢].

أما أكثر ما تعنيه الطرق الصوفية للناس المتعبدين فهي تمحورها حول الأولياء الذين يمثلون الشفاعة بينهم وبين الله. جاء في كتاب الجبرتي أنه في آخر سنة ١١٤٧هـ «أشيع في الناس بمصر بأن القيامة قائمة يوم الجمعة سادس عشرين الحجة، وفشا هذا الكلام في الناس قاطبة حتى في القرى والأرياف، وودع الناس بعضهم بعضاً... وخرج الكثير من الناس... الغيطان والمنتزهات ويقول بعضهم لبعض دعونا نعمل حظاً ونودع الدنيا قبل ان تقوم القيامة. وطلع أهل الجيزة نساء ورجالاً وصاروا يغتسلون في البحر... ومنهم من صار يتوب من ذنوبه ويدعو ويبتهل ويصلي... وكثر فيهم الهرج والمرج الى يوم الجمعة المعين المذكور. فلم يقع شيء. ومضى يوم الجمعة واصبح يوم السبت فانتقلوا يقولون... ان سيدي احمد البدوي والدسوقي والشافعي تشفعوا في ذلك وقبل الله شفاعتهم»[٨٣].

وتنتظم الطرق الصوفية حيث وجدت تنظيماً هرمياً، فيكون شيخ المشايخ في رأس الهرم يليه الشيخ فنائبه او الوكيل (في الأقاليم الرئيسية) فخليفته (رئيس الزاوية)، فالمريدون. وتأتي هذه السلطة المتدرجة على أساس الخبرة والمقدرة، ولكن كثيراً ما ينتقل المنصب في العائلة من جيل الى جيل (بحسب سلسلة البركة المتحدرة في العائلة).

وبين أهم الطقوس المتبعة في الطرق الصوفية حلقات الذكر، وهناك الذكر الخفي (الذي يحصل فيه ترديد ذكر الله في الذهن وبصوت منخفض) والذكر الجلي (انشاد قصائد دينية وتراتيل صوفية وتوسلات لآل النبي). ومهما كان نوع الذكر المتبع فهو يتطلب نية صالحة وصافية وحضوراً. وتنشط الطرق الصوفية في الموالد ومنها موالد النبي والحسين وزينب، وموالد الأولياء (كمولدي أحمد البدوي في طنطا وابراهيم الدسوقي في دسوق)، وموالد خاصة تحصر بأولياء أهل الطريقة او جماعة

---

(٨٢) لطيفة الأخضر، **الإسلام الطرقي** (تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩٣).

(٨٣) الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، ص ٢١٩ ـ ٢٢٠.

ما. كذلك مهما كانت طبيعة هذه الموالد والمواسم، فان لها أهمية اقتصادية وتحدث في مواسم البحبوحة. ومثالاً على ذلك ان مولدي البدوي في طنطا والدسوقي في دسوق يحصلان تواً بعد حصاد القطن في آخر الصيف (تشرين الأول/اكتوبر) وبحسب التقويم القبطي وليس بحسب التقويم الإسلامي القمري كي لا يتغير موعده.

ويعتبر الولي عارفاً بالله ووسيطاً اليه وحكماً يصلح بين الناس وعالماً قادراً على منح البركة وصنع العجائب والخوارق والكرامات، يقصده المتعبدون حاملين اليه أعطياتهم ونذورهم كي يستجيب لتوسلاتهم وطلباتهم وشكاويهم. وحين يقدم المتعبّد نذوره ووعوده، يبدو وكأنه يضع شروطاً فيقول مثلاً: «إذا عملت كذا وكذا يا ولي الله، أعمل لك كذا وكذا». وكثيراً ما تتلاشى «العلاقة الرسمية» ويزول الورع في توجه المتعبّد إلى الولي فنرى أنه يقصد الضريح ويقرأ الفاتحة ثم يصرخ: «يا أحمد، يا بدوي، يا شيخ العرب، أقصدك...».

بعد أن يندفع المتعبد يبحث مضطراً عن ملجأ يتغلّب فيه على غربته ويكون عليه ان يهذّب سلوكه ويبتهل بذكر الله، وتطمئن نفسه ويتحرّر من مخاوفه فينطلق على سجيته حتى في علاقته بالولي نفسه. هذا هو الجانب العفوي في الدين الشعبي والصوفية، الأمر الذي لا يتقبّله الدين الرسمي المرتبط عضوياً بالمؤسسات والطبقات الحاكمة. ومع هذا، يبقى مبدأ تبادل المنافع حتى مع الولي او الله مباشرة قائماً في كل من الدينين. من ذلك ان توجّهت جالية مسلمة في احدى مدن الولايات المتحدة الى أفرادها برسالة بريدية تطلب التبرعات، وقد صدّرتها بما يلي: «يقول المصطفى (ص): (من بنى لله مسجداً يبتغي به وجه الله، بنى الله له بيتاً في الجنة). يرسل التشيك باسم .. الى العنوان..».

كل ذلك ما هو سوى مؤشر لارتباط الدين بالمجتمع ومؤسساته. ويبقى أن نذكر ان للطرق الصوفية أبعادها العالمية. من ذلك ان النقشبندية (أسسها محمد بهاء الدين النقشبندي الذي ولد عام ١٣١٨م في بخارى، أزبكستان) هي واحدة من كبرى الطرق الصوفية (يقال ان عضويتها تبلغ أربعين مليون منتسب) وتدعو لإسلام عالمي يتجاوز الطوائف والسلفية السنية الرسمية وتدعو، كما يقول أحد اتباعها، للتسامح والتعاون والصداقة واحترام الأديان والمعتقدات كافة، حتى ان الملحد يمكن ان يكون إنساناً تاماً في نظرها، فالمهم ماذا يفعل في هذه الحياة، وباعتبار ان القرآن يقول بانه **﴿لا إكراه في الدين﴾**.

ثالثاً: البحث في العلاقات التفاعلية بين الدين والعائلة، والطبقات الاجتماعية والسياسة

وبين أهم ما يمكن ان ندقق فيه من منظور علم الاجتماع الديني تداخل العلاقات بين الدين والمؤسسات الاجتماعية الأخرى، وخاصة العائلة والطبقات

الاجتماعية والسياسة. قلنا سابقاً إن هذه المؤسسات الاجتماعية يتصل بعضها بالبعض في إطار المجتمع اتصالاً وثيقاً وعضوياً، ونركّز هنا على هذه العلاقات من الزاوية الدينية.

١ ـ الدين والعائلة

أشرنا في الفصل السابق الخاص بالعائلة والقرابة الى الكثير من جوانب هذه العلاقة الحميمة بين العائلة والدين، ومن ذلك ما يتعلق بوضع المرأة وحقوقها ومكانتها في المجتمع والحياة العامة، فهما أكثر المؤسسات الاجتماعية تقليدية وتكاملاً وتداخلاً وعضوية حتى ليصعب الفصل بينهما منذ بدايات التكوّن الاجتماعي. يعزّز كل منهما موقع الآخر فيشكلان معاً صرحاً منيعاً في الدفاع عن التقاليد. ولكن عند المقارنة بينهما ربما يمكن القول ان العائلة سابقة للدين بمعنى أنه نشأ اصلاً في كنف العائلة التي كانت مركز التعبد والنشاطات الدينية الأولى، وقد كان السلف موضوع التعبد كما كان سيد العائلة هو الكاهن او الإمام الأول. ونعرف كذلك انه كان لكل قبيلة إلهها الخاص بها، وان القبائل المغلوبة كثيراً ما كانت تتبنى آلهة القبائل المنتصرة عليها، وان المجتمعات القبلية كانت تمتاز بتعدّد الآلهة فيما تميل المجتمعات المتماسكة نسبياً للتوحيد. لذلك أميل للاعتقاد، عكس ما هو سائد، بأن العائلة هي التي طبعت الدين بصورتها ولها الأولوية عند التناقض، ولكن الدين عاد فعزّز من أشكال الحياة العائلية وقيمها التقليدية في أصولها الأولى ومنحها القداسة التي تجعلها مساوية له في أهميتها من حيث رسوخهما في الواقع الاجتماعي.

درس أحمد الربايعة عبادة الاصنام في الجزيرة العربية قبل الإسلام، وبين أهم ما توصل اليه وصف العلاقة التاريخية بين العائلة والدين، فقد اعتبر ان الديانة الوثنية ديانة وضعية، اي من وضع البشر، وقد نشأت بفعل الضرورة الاجتماعية. ولكنه بهذا ربما أراد أن يوحي للقارىء خطأ وتخوفاً بأن الديانات التوحيدية ليست وضعية ولم تنشأ بفعل الضرورة الاجتماعية. يظهر الربايعة ان الكعبة كانت تحظى بعدد كبير من الأصنام يزيد على ٣٠٠ صنم، وكان توزيع هذه الاصنام منسجماً مع التوزيع القبلي. ومثلاً على ذلك، كانت قريش وكنانة تعبدان هبل وصنمه بصورة إنسان من عقيق أحمر، والأوس والخزرج مناة التي أجمع العرب على تعظيمها، ويتكوّن صنمها من حجر أسود، وبنو ثقيف وأهل مكة جميعهم اللات، وبنو سليم العُزّى التي كان صنمها أعظم الأصنام عند قريش، وهو عبارة عن ثلاث شجرات.

ومن مظاهر العلاقة بين القبيلة وأصنام الآلهة الاتساق بين التوزع القبلي وأسلوب توزع الاصنام. وكانت عبادة الصنم محور التماسك القبلي، وتوحد اعضاء

القبيلة بعبادة صنم واحد بعينه لم يمنع من ان يكون لكل فخذ او بطن ضمن القبيلة صنم خاص، فتعدد المعبودات كان منسجماً مع تعدد الوحدات القرابية، مما يحدد هوية الجماعة القبلية كوحدة سياسية متمايزة ويعكس مستواها الاجتماعي، كما يلعب دوراً في تكريس الصراعات القبلية. لذلك كله كان نبذ الفرد لإله قبيلته نبذاً لقبيلته وخروجاً عنها. رغم هذا، ومهما كانت شدة التعبد، كان الناس يعمدون الى توبيخ آلهتهم بل الى تحطيمها، واستبدالها بآلهة أخرى عندما لا تحقق مطالبهم ولا تنسجم مع حاجاتهم النفسية[٨٤].

ومن ناحية أخرى تتصف العلاقة بين العائلة والدين بالتناقض كما بالتكامل، وفي آن معاً. حاول الإسلام من ناحيةٍ استبدال الولاء القبلي بالولاء الديني ودمج القبائل المتنازعة في أمة موحدة الرؤية والمصير، ولكنه أكد في الوقت نفسه على الأهمية القصوى للأسرة كنواة للمجتمع وحضّ على طاعة الأهل وإكرامهم. وليس في الأمر غرابة فالأفراد يرثون دينهم وينشأون على تعاليمه في العائلة، وتكون المحافظة عليها والتمسك بها وتقديسها بحد ذاتها محافظة على الانتماء الديني بذاته. ولهذا تصر مختلف مؤسسات الأديان على الاشراف والوصاية على الأحوال الشخصية، وقد عمل الدين على تثبيت النظام الأبوي وتعزيزه على حساب النظام الأمومي الذي كان معروفاً لدى بعض القبائل العربية، وشكّل مصدراً أساسياً لكثير من التقاليد والقيم التي تنظّم الزواج والطلاق والإرث ونوعية العلاقات الأسرية. وذكرنا من زاوية أخرى ان الأعراف العائلية والقبلية قد تتناقض مع الأعراف وحتى مع الشرائع الدينية، وتتخذ في كثير من الأحوال الأسبقية عليها بسبب رسوخ الحياة العائلية في المجتمع العربي وشدة ارتباطها بالشؤون المعيشية وباعتبارها الجماعة الوسيطة الأهم في تأمين الضمان الاجتماعي لأفرادها. من هنا ان ولي أمر البنت يستطيع أن يمنعها من الزواج بمن تريد رغم ان الشرع يقرر لها هذا الحق.

وفي مثل هذا الإطار اعتبر عبد العزيز الدوري ان تاريخ الإسلام هو تاريخ صراع بين القبيلة والدين[٨٥]، او بين القبيلة والقبيلة، وهذا تماماً ما ذهب اليه ابن خلدون كما سبق وأظهرنا. وتحدث قسطنطين زريق عن استمرار الأزمة بين الانتماء القبلي والانتماء الإسلامي مما تسبّب في سقوط حكومات وعهود وأسر حاكمة خلال التاريخ الإسلامي كله[٨٦] دون استثناء. وقد بدأ الصراع القبلي بين الأنصار والمهاجرين على خلافة النبي إثر وفاته، فتمّت مناقشة مسألة الخلافة على أسس قبلية وليس على

---

(٨٤) أحمد الربايعة، «عبادة الأصنام في الجزيرة العربية قبل الإسلام ووظيفتها الاجتماعية،» **أبحاث اليرموك** (جامعة اليرموك)، السنة ٣، العدد ١ (١٩٨٧).

(٨٥) عبد العزيز الدوري، **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام** (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١).

(٨٦) Zurayk, *Tensions in Islamic Civilization.*

أسس العقيدة الدينية الجديدة، كما يستدل من اجتماع سقيفة بني ساعدة حيث خطب سعد بن عبادة فقال: «يا معشر الانصار لكم سابقة في الدين وفضيلة في الإسلام ليست لقبيلة من العرب». ولما تدارك بعض الحضور ان المهاجرين هم عشيرة النبي وسيرون في ذلك منازعة لهم، ورد الكلام المشهور: «منا أمير ومنكم أمير ولن نرضى بدون هذا الأمر أبداً».

وفعلاً عندما سمع المهاجرون بما يجري في سقيفة بني ساعدة، انطلق عمر بن الخطاب وابو بكر الى حيث الانصار، وخطب ابو بكر فيهم فأبرز فضل المهاجرين قائلاً: «كنا معشر المهاجرين اول الناس إسلاماً... ونحن عشيرة رسول الله (ﷺ)، ونحن مع ذلك أوسط العرب أنساباً، ليس قبيلة من قبائل العرب إلا ولقريش فيها ولادة». وردّ عمر بن الخطاب على مقولة « «منا أمير ومنكم أمير»، فقال: «هيهات هيهات، لا يجتمع سيفان في غمد واحد. إنه والله لا ترضى العرب ان تؤمركم ونبيها من غيركم... من ينازعنا سلطان محمد وميراثه ونحن أولياؤه وعشيرته إلا مدل بباطل او متجانف لإثم او متورط في هلكة». كذلك كان لبني هاشم رأيهم المغاير، وكذلك لبني أمية، فكان للخلاف بين العشيرتين آثاره التاريخية المهمة.

رغم مثل هذه التناقضات، يمكننا ان نقول إن التكامل في العلاقات بين العائلة والدين هو الصفة السائدة في الماضي كما في العصر الحديث. من هذا في الزمن المعاصر أنني وجدت في دراستي الميدانية حول الاتجاهات السياسية والفكرية بين طلبة الجامعة في لبنان ان الولاء للعائلة والولاء للدين يشكّلان مرحلة واحدة في تطور الوعي، ويؤلفان جزءاً لا يتجزأ من الوعي التقليدي بمختلف أبعاده. أظهرت النتائج أنه كلما ازدادت درجة اندماج الطلبة في العائلة ازدادت درجة التدين والولاء الطائفي، وبقدر ما ارتفعت حدة الإحساس بالاغتراب عن العائلة تعمّق الإحساس بالاغتراب عن الدين[(٨٧)]. وقد سبق أن ألمحنا الى ان الطائفة كمؤسسة هي أقرب للعائلة او القبيلة في تركيبها وولاءاتها منها الى الدين نفسه.

وبين أهم ما توصّلت اليه من حيث التعزيز المتبادل بين العائلة والدين وجود تشابه كبير بين صورة الأب وصورة الله في أذهان المؤمنين والمؤمنات من مختلف الأديان. يبدو واضحاً من الدراسات التاريخية والاجتماعية والنفسية ان مفهوم الله عند المؤمنين والمؤمنات هو امتداد وتعميم وتجريد وإسقاط، إن لم يكن انعكاساً، لمفهوم الأب السائد. وقد مرت عملية المطابقة في أربع مراحل أساسية في تطور الدين: مرحلة نشوء فكرة إله خاص بالأسرة او البيت، ومرحلة ظهور فكرة إله خاص

---

(٨٧) Halim Barakat, *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War,* Modern Middle East Series; no. 2 (Austin, TX: University of Texas Press, 1977), chap. 5.

بالقبيلة أو مجموعة من القبائل التي اندمجت فيها الأسر، إما لنمو طبيعي أو بتغلب إحداها على الأخرى، ومرحلة نشوء إله خاص بالمجتمع ككل، وأخيراً مرحلة نشوء فكرة الله الكوني التي ما إن أصبحت تميل للتجريد حتى حدثت ردة الفعل للتمسك بالأولياء الصالحين كوسطاء بين العابد والمعبود.

في المرحلة **الأولى**، كان الأب (الذي لا يزال يسمّى رب الأسرة حتى الوقت الحاضر) والجد والسلف بشكل عام موضوع التعبد، وكانت الطقوس الدينية تمارس في العائلة، وكان رأس العائلة هو كاهنها أو إمامها. ومما توصّل له علم اجتماع الدين «ان العائلة كانت وحدة دينية لها إلهها أو آلهتها الخاصة بها. . . وكانت العبادة المشتركة في أساس حياة العائلة ومعياراً للعضوية فيها، فاذا تنكّر لها العضو فقد عضويته في العائلة. وبما أنه كان لكل عائلة آلهتها او إلهها الخاص عرف المجتمع تعدد الآلهة»[٨٨]. وفي التقاليد الدينية العربية ما يثبت ان السلف كانوا موضوع تعبد، فقد ذكر الربايعة في بحثه المذكور أعلاه نقلاً عن ابن الكلبي أنه وجدت في الجزيرة العربية أصنام تمثل صوراً وتماثيل لخمسة اشخاص ماتوا في شهر واحد فحزن عليهم أقاربهم فأقاموا لهم تماثيل على هيئة أصنام تقديراً لهم وتعظيماً ثم أصبحوا فيما بعد يتوسلون ويتشفعون بها.

وفي المرحلة **الثانية**، تحوّلت فكرة «رب الأسرة» الى «إله القبيلة» بعد أن كبر حجم العائلة او تمكّنت إحدى العائلات من ان تهيمن على غيرها وتفرض إلهها، «فلما توحدت العائلات في قبيلة، والقبائل في مدينة، أصبح الدين (الموحَّد) رمزاً ورابطة للوحدة الجديدة. وفي المدينة، كانت تندمج السلطة السياسية والدينية، فكان الكاهن الأعلى والقاضي والزعيم السياسي شخصاً واحداً على الأغلب.

وفي المرحلة **الثالثة**، تحوّلت فكرة إله القبيلة أو المدينة الى إله المجتمع الموحد ككل، إما بتغلب قبيلة على مختلف القبائل او بسيطرة المدينة على بقية المجتمع وقيام مؤسسة مركزية في الحكم. خلال هذه المرحلة كانت المدينة تعبد عدة آلهة هي آلهة عائلاتها وآلهة القبائل التي ترتبط معها في علاقات تجارية، وهذا ما يذكرنا بمدينة مكة قبل الإسلام. وكان السلف، وليست الأصنام بحد ذاتها ولا حتى الأرواح وقوى الطبيعة كالقمر والشمس، موضع العبادة الأهم كما في الجزيرة العربية قبل الإسلام. وقد استدعت وحدة المجتمع تجاوز الانقسامات القبلية والعائلية، وهو ما مهّد لضرورة التشديد على فكرة إله واحد. وليس من الغريب ان يكون المجتمع المصري الأقل قبلية والأكثر توحداً وتماسكاً في المنطقة بين أوائل المجتمعات التي بدأت تشدّد على فكرة

---

(٨٨) Leonard Broom and Philip Selznick, *Sociology: A Text with Adapted Readings,* 6th ed. (New York: Harper and Row, 1977), p. 380.

الإله الواحد، بينما استمرت المجتمعات القبلية المفسّخة بالتشديد على فكرة تعدّد الآلهة لزمن بعيد بعد ذلك.

وبين أهم جوانب العلاقة بين العائلة والدين التشابه الكبير بين صورة الأب وصورة الله في أذهان المؤمنين والمؤمنات، فيصلي المسيحيون، «أبانا الذي في السماء»، ويقول بولس الرسول في إحدى رسائله، «يا إخوة اشكروا الله الآب» رغم ما يقال في الكنيسة المسيحية من ان الله خلق الإنسان على صورته ومثاله. ونستطيع ان نتفهم شدة التشابه بين صورة الله وصورة الأب من خلال الأسماء الحسنى في الإسلام، فكلاهما يوصف بأسماء الرحمة والتجبر في آن معاً. تطلق على كل منهما من ناحية الأسماء التالية المستمدة أصلاً من وظائف دور الأب في المجتمع العربي التقليدي والتي تشدّد على جوانب الرحمة والعطاء: الرحيم، الغفار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، المعز، الغفور، المقيت، الجليل، الكريم، المجيب، الودود، اللطيف، الرؤوف، النافع، الرشيد، المحب، العادل، الخبير، الولي، التوّاب.

ويُسمّى كل من الأب والله من ناحية أخرى بأسماء التجبر والعقاب: القادر، المقتدر، المهيمن، الجبار، المتكبر، القهار، المذل، الرقيب، القوي، المتين، المميت، المتعالي، المنتقم، المانع، الضار، الغضوب، المعاقب.

إن هذا التشابه بين صورة الأب وصورة الله ربما هو الذي جعل البعض يميل الى تشبيه حقوق الأب بحقوق الله. تقول سعاد ابراهيم صالح: «ان حق الوالدين على الولد من أجلّ الحقوق وأعظمها بعد حق الله سبحانه وتعالى... ولقد جاءت توصية الأبناء والآباء في أكثر من آية مقرونة بعبادة الله»[٨٩]. ونجد ان التعبد ما زال حتى اليوم يتمركز في العائلة في المجتمعات الصغيرة، فيقول حبيب عيروط إن التعبد عند الفلاحين المسيحيين في مصر هو أكثر ما يكون «شأناً عائلياً»[٩٠]. كذلك وردت في رواية نجيب محفوظ **ميرمار** اشارة الى «قداسة الأجداد». وسبق ان أشرنا الى قول المرزوقي: «ولكل قرية او قبيلة جد صالح يزار ويمنح البركة للزوّار»[٩١]. وعلى صعيد حضاري عالمي كما على صعيد عربي، يقول فرويد في معرض الحديث عن «الصلة الوثيقة بين عقدة الأب والإيمان بالله» ان التحليل النفسي يظهر لنا ان «الله

---

(٨٩) سعاد ابراهيم صالح، **علاقة الآباء بالأبناء في الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة**، ط ٢ (جدة: تهامة، ١٩٨٤)، ص ٢٧.

(٩٠) Henry Habib Ayrout, *The Egyptian Peasant,* translated from the French by John Alden Williams; foreword by Chester Bowles; introduction by Morroe Berger, Beacon Books on World Affairs (Boston, MA: Beacon Press, [1963]), p. 92.

(٩١) المرزوقي، **مع البدو في حلهم وترحالهم**، ص ١٦١.

الشخصي ليس هو نفسياً سوى أب عظيم»(٩٢).

ولا يجوز أن يقتصر اهتمامنا في هذا المجال على ذكر التشابه الكبير بين صورة الله وصورة الأب في أذهان المؤمنين والمؤمنات. لا بدّ لنا من التعرف الى مصادر هذا التشابه كما يتمثل في المعتقدات الدينية، فهل يتصوّر المؤمنون والمؤمنات الله بدءاً من معرفته بدور الأب في الواقع المعيش ام يتصرّف الأب كما لو أنه هو ظل لله على الأرض؟ في الحالة الأولى تكون الصلاة المسيحية «أبانا الذي في السموات»، وفي الحالة الثانية يكون الاحتجاج ضد سلطة الأب المطلقة بالقول المتكرر في التراث الثقافي الشعبي انه يتصرف مع أفراد عائلته كما لو كان إلهاً لا يناقش. ومهما كان، إن أصول التشابه بين صورة الأب وصورة الله تتجلّى في كثير من مظاهر الحياة العائلية والدينية، وتأتي هذه التجليات متلاحمة متداخلة. ومن هذا ما يتجلّى في ظواهر قيام طبقة السادة، والطرق الصوفية، ومزارات الأولياء، والاعتقاد بالجن والتقمص، والنظرة الى الله في الثقافة الشعبية.

إن ظاهرة طبقة السادة او الأشراف دليل حسّي على هذه العلاقة الوثيقة بين الدين والعائلة واجماعهما على تقديس السلف والاستفادة من الانتساب اليهم كمصدر من مصادر الشرعية والقوة الاجتماعية. وكما ان الانتساب لعائلة النبي كان مصدر جاه ونفوذ وغنى، كذلك كان الانتساب لمؤسسي الطرق الصوفية ولأولياء الأضرحة، بل ان عبادة الأولياء هي في الواقع عبادة السلف حتى الوقت الحاضر. وبرفع السلف الى مقام العبادة اكتسبت سلالاتهم مكانة اجتماعية رفيعة واستفادت جيلاً بعد آخر من النذور التي تقدم الى الأضرحة، وهي على الأغلب نذور يتقدم بها فقراء المؤمنين للأسياد.

وأهم ما في الأمر في ما يتعلّق بمسألة العلاقة بين الأب والله ان الولي يؤدي دور الوسيط بعد ان تحول الله الى ظاهرة بالغة التجريد وبعيدة الحضور. وحين يكتسب الولي القداسة، يكون الأب او الجد قد استعاد دوره الإلهي كما في التقاليد القديمة. من هنا أن عبادة الأولياء هي عبادة للسلف. وبذلك تترسّخ الصورة الأبوية لله خاصة في الدين الشعبي والطرق الصوفية. إن كلاً منهما «وعد ووعيد»، و«رحمة وعذاب»، «والعقاب عند كليهما رحمة». كذلك من هنا الأقوال الشعبية من أن «غضب الأب من غضب الرب»، أو على العكس ان «رضى الأب من رضى الرب». وفي الأصل كان الرزق والتوكل على الأب فأصبح يقال الرزق والتوكل على الله

(٩٢) Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud,* edited and abridged by Lionel Trilling and Steven Marcus, with an introduction by Lionel Trilling (New York: Basic Books, [1961]), vol. 3, p. 354.

أيضاً. ان مختلف هذه الأوصاف إن هي في الأصل سوى أوصاف الأب في المجتمع الأبوي، فهل الله أب في السماء، والأب الله في الأرض، أم كلاهما مرآة تعكس صورة الآخر؟

ولا تقتصر مثل هذه الصور المتبادلة بين الأب والله على الأقوال والمفاهيم الشعبية، بل كثيراً ما تتعداها الى مختلف تعبيرات النخبة كما نلحظ ذلك في عدد من الأعمال الأدبية. كما قد يجد الفلاح الله بعيداً ومجرداً فيلجأ الى الولي، كذلك نجد في رواية **لعبة النسيان** للكاتب المغربي محمد برادة ان الأبناء يجهلون الأب فيلجأون الى الأم الدائمة الحضور. وقد ورد في هذه الرواية القول: «لا نخسر شيئاً إذ نجهل الأب. يمكن ان نولد في غيبته، ويمكن أن نبتدع أباً ونطمئن اليه. لكن الأم لا تُبتَدع. : تخلقنا وتجعل كل صورة نتخيلها عنها ضئيلة وهشة أمام صورتها المنحفرة في الدم والشهوة والخلايا»[٩٣].

وليس في الأدب العربي، وربما العالمي، محاولة لتقديم مطابقة تامة بين مفهوم الله أو «رب الكون» ومفهوم الأب أو «رب الأسرة»، كما فعل نجيب محفوظ في روايته **أولاد حارتنا** . في هذه الرواية يرمز كل منهما للآخر على أنهما كائن واحد ولغز من الألغاز، وتتعادل في كل منهما الشدة والرحمة، والغضب والعفو، والقسوة واللين، والترهيب والترغيب، والوعد والوعيد. وقد اعتزل كل منهما في بيته الكبير منذ عهد بعيد، ولم يعد يظهر اهتماماً بمخلوقاته التي تتعرض لمختلف المظالم والفقر فتلاحقهم العقوبات الصارمة لأدنى هفوة. وقصة الاعتزال هذه تحيّر العقول، فيقول الشعب: «كم دفعني ذاك الى الطواف ببيته الكبير لعلي أفوز بنظرة منه ولكن دون جدوى»[٩٤]. الجبلاوي هو الأب وهو الله وهو كائن جبار يبدو الناس حياله لا شيء، ولا شيء يعادل شدته سوى رحمته. لذا يتوجه أحد الشخصيات الى أبيه، «لماذا كان غضبك كالنار تحرق بلا رحمة؟... والعفو واللين والتسامح ما شأنهما في بيتك الكبير أيها الجبار!»[٩٥]. ومهما كانت الأوضاع، لا يخرج الأب من عزلته لينقذ أحفاده من الظلم والهوان. ومع هذا يظل كل مغلوب على أمره فيصيح من الأعماق «يا جبلاوي» ويتمنى «التسلل الى البيت الكبير» ويتمسك بالأمل وينتظر مصرع الطغيان.

وتسود العلاقة نفسها في رواية **بين القصرين** لنجيب محفوظ بين أحمد عبد الجواد وبين أولاده الكبار والصغار فيجلسون في حضوره «في أدب وخشوع،

---

(٩٣) محمد برادة، **لعبة النسيان، رواية**، ط ٢ (الرباط: دار الأمان، ١٩٩٢)، ص ١٤.

(٩٤) نجيب محفوظ، **أولاد حارتنا** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٧)، ص ٦.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٥٥.

خافضي الرؤوس كأنهم في صلاة. . فلم يكن أحد منهم ليجترىء على التحديق في وجه ابيه»، فيعتبرون كما انه «لا يتقدم أمر أو يتأخر إلا بإذن الله»، فان شيئاً لا يتقدم او يتأخر في حياتهم الا بإذن من أبيهم. ولكن ارادة الاب لا مهرب منها كما تدرك ابنته عائشة فهي تعرف ان «إرادة الأب لا معقب لها، وما عليها الا الإذعان والاستسلام، بل عليها أكثر من هذا الرضى والارتياح، لان محض الوجوم ذنب لا يغتفر، اما الاحتجاج فإثم. . . وظل قلبها على ولائه وحبه فلم تضمر له الا الإخلاص والوفاء كأنه إله لا يجوز ان تقابل قضاءه الا بالتسليم والحب والوفاء. .»[٩٦].

وفي مؤتمر حول الرواية العربية عقد في القاهرة في ٢١ ـ ٢٧ شباط/ فبراير ١٩٩٨، قال الروائي الجزائري واسيني الأعرج إنه كان في صغره يرى الله في صورة أبيه إنما بحجم أكبر، وتحدّث عن جماعة الغاضبين على الله لأنه لم ينصرهم في حربهم ضد الكفار. ترى بسبب ذلك قال ابن تيمية ان الله في الأصل «خلق الخلق لعبادته»؟ وهل الأب في الثقافة العربية أنجب أولاداً لخدمته حين يعجز؟

وتكتمل الصورة في المسيحية. تكون الصلاة لأب سماوي، ويقال في الكنيسة للعروس في إكليلها: «أيتها النساء اخضعن للرجال خضوعكن للرب»، و«يا اخوة اشكروا الله الآب». وانطلاقاً من أسس عائلية يشار الى المؤمنين كإخوة في المعتقد، ويطلق على رجل الدين لقب «أب»، ويجري الحديث عن «الولادة الجديدة» عند تغيير المذهب أو استعادة الإيمان والتوبة. وتستكمل الصورة إطارها فتشكّل «السيدة العذراء» أماً حنوناً وتؤدي دور الشفيعة او الوسيطة بين المؤمن والخالق، فيتم التوجه اليها في الصلاة بدلاً من التوجه الى الله مباشرة، كما يتوجه الطفل الى أمه في المجتمعات الأبوية طالباً ان تتدخل لدى الأب عندما تكون لديه مطالب لا يجرؤ على التقدم بها اليه وجهاً لوجه. ولأن الكثير من التراتيل الانجيلية تسبّح الله «كأب للإنسانية»، عمدت الحركة النسوية في الغرب المسيحي الى الضغط لتغيير هذه الصيغة واستبدالها بصيغة حيادية مجردة من مداليل الذكورة والانوثة. بهذا أشير الى ان سيدات أمريكيات ضغطن على كنيستهن لتغيير عنوان ترتيلة دينية من Dear Lord and Father of Mankind الى Dear God, Embracing Human Kind، ومع هذا يظل الأب هو أيضاً السيد المطاع في المجتمعات الغربية. في فيلم سينمائي أمريكي بعنوان **عسل ورماد**، تسأل فتاة صغيرة أمها: «ما هو أكبر الأشياء؟ ما هو أقوى الأشياء في العالم؟» فتجيب الأم، «الله»، فتضحك البنت وتصحّح قول أمها: «لا، أبي هو الأكبر».

---

(٩٦) نجيب محفوظ، **بين القصرين**، ط ٧ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠)، ص ٢٥ و١٨٣ ـ ١٨٤.

وكثيراً ما تميل التنشئة في المدارس الى غرس الخوف من الله في قلوب الطلبة. كتب خليل مصطفى الديواني في صحيفة **الأهرام** (٩٧) (حين كان استاذ الطب في جامعة الأزهر) تعليقاً حول تدريس الدين في المدارس الابتدائية في مصر جاء فيه ما يلي: «سألني ابني ذات يوم ما القارعة؟ فقلت له يا بني يوم القيامة، لماذا؟ فرد بأن هذا الاسم لسورة مقررة عليهم، فتناولت كتاب الدين وبدأت في قراءتها وشرحها.. وتابعت الشرح حتى لمحت على وجه ابني ذي السنوات التسع... فزعاً مكتوماً وتوتراً، فتوقفت عن الإسهاب في الشرح رحمة به وخوفاً من ردة فعل عكسية. وخطر لي بعد ذلك ان ألقي نظرة على مقرّر الدين لتلميذ في الثالثة الابتدائية فوجدته حافلاً بسور العقاب والعذاب... وغيرها مما يعج بآيات تهدد الكفار الخاطئين بجهنم وتصور العذاب في صور قاسية. فالنار وقودها الناس... وتساءلت عن الحكمة... وراء تقرير مثل هذه السور... لطفل أكبر ما قد يرتكب من آثام هو عصيان والديه؟».

الأمر الذي لم يدركه الديواني في تساؤله هذا أن الأطفال ينشأون على الاعتقاد بأن عصيان الوالد هو عصيان الله، والعصيان هذا هو إثم في الثقافة الشعبية السائدة، وكان من الطبيعي أن يصاب بالرعب. ربما الفزع الذي أظهره الابن من سماعه شرح «ما القارعة» يعود لإحساسه بإمكانية إغضابه الأب ومن خلال ذلك إغضاب الرب. وقد لا يكفي ان يتم التهديد بصورة القارعة منعاً لارتكاب الذنوب، بل قد يستعملها البعض حتى في حالة مطالبة الناس بالتبرع من مالهم. وجّهت هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية في أمريكا الشمالية، ومقرها واشنطن، في العقد الأخير من القرن العشرين نداء الى المسلمين تحثهم فيه على التبرع بالمال لمساندة احتياجات المدارس والمؤسسات الإسلامية، واستهلّت النداء بتهديد بأحرف كبيرة: **﴿يا أيها الذين آمنوا قوا أنفسكم وأهليكم ناراً وقُودُها الناس والحجارة عليها ملائكة غلاظ شداد لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون﴾**[سورة التحريم: الآية ٦].

وطالما يكون التهديد والتخويف هو الوسيلة المتبعة من قبل المؤسسات الاجتماعية والسياسية، سيستمر هذا المفهوم السائد للأب والحاكم والله على أنهم «وعيد» أكثر مما هم «وعد»، و«ترهيب» أكثر منهم «محبة» او «رحمة». ويبدأ هذا المفهوم لله والأب والحاكم في أذهان المؤمنين والمؤمنات بالتبدل حين يتبدل مفهومنا للسلطة في العائلة والدولة، أي حين تتبدل هذه الثقافة القسرية وهذه القيم السلطوية القائمة على العقاب والترهيب وليس الاقناع والترغيب، فتحل محلها قيم الحرية والمساواة وتترسخ حقوق الاختلاف والمناقشة الحرة. عندئذ يتطور فهمنا للعلاقة بالله من علاقة خوف الى علاقة حب.

---

(٩٧) **الأهرام**، ٢٢/١٢/١٩٨٢.

ولكن لا غنى للأولاد عن الأب، فمصيرهم مرتبط بمصيره، وهم يعرفون جيداً أنه ليس هناك ما هو أقسى من غضبه، كما أنه ليس هناك ما هو أوسع من رحمته. ولذلك ليس من الغريب ان ينشد الأطفال في المدارس:

يا قوياً يا عظيم قوّ بابا قوّ بابا
أنت في قلبي مقيم مثل بابا مثل بابا

وقد حدث بعض التطور الايجابي في علاقة الآباء والأبناء، ولكن الثقافة القسرية لا تزال سائدة. لذلك يطارد الكبار كما الصغار بالرعب من قبل الأوصياء على السلطة كما على الدين بالتكفير الذي تزداد ضحاياه خاصة في الأزمات الاقتصادية والسياسية. نعرف ذلك من خلال ما تعرضت له شخصيات فكرية معروفة مثل نجيب محفوظ ونصر حامد ابو زيد في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، ولكن هناك عدداً كبيراً آخر نادراً ما نسمع ما جرى لهم. من هذا ان الشاعر اليمني عبد الكريم الرازحي كان قد نشر في ملحق جريدة **الثورة** (صنعاء) عام ١٩٨٢ حكاية مترجمة للأطفال، فاعتبرها الأوصياء على الدين مساً بالأنبياء فقرروا تحليل سفك دمه. وبعد مطاردة مرعبة جرى ترتيب على صعيد سياسي رفيع ان يعلن الرازحي توبته. وفي ما يلي نص إعلان توبته[(٩٨)]:

«أقسم بالله العظيم أنني لم اكن أقصد الاساءة الى نبينا عليه الصلاة والسلام او الى اي من أنبياء الله عليهم السلام او الى الدين الإسلامي... وهذا هو ردي الى نفسي التي أخطأت، وحسب النفس أنها أمّارة بالسوء، راجياً من الله ان يغفر لي ما تقدم من ذنبي وما تأخر:

اللهم إني إن كنت قد أخطأت
جدّفت في حق نبيك وحبيبك
خرجت عن سكتك مثل قطار
وانحرفت مثل نجم عن مداره
فاجعلني من أصحاب النار
هشّمني مثل إناء خزفي
اقصف عمري اللحظة، شوّهني
دع الجذام ينتشر بأطرافي
يلمع كالخواتم في أصابعي

(٩٨) **الثورة**، ٥/ ١٢/ ١٩٨٢.

واسحب مني يا رب نعمة البصر
اجعل من عينيَّ فتحتين للنمل
من جسدي وعاء للحمى
ومن قلبي كوة للسرطان
. . . اغفر لي يا رب وسامحني
إنه الخوف والله ورغماً عني
وإني سمعت صوت خطيب الجمعة
يكفّرني ويُحلّ دمي فهربت
. . . ومثل أرنب أبصر التماع سكين
ركضت باتجاه بيتي واطفالي
انتقل ذعري اليهم بالعدوى
فراحوا ينتفضون كأرانب صغار
يثقبون السماء بدمع أعينهم
ويقرأون سورة الفاتحة».

هكذا نتعلّم الخوف في المنزل وبيت العبادة والوطن ونعمّم خوفنا ليشمل السماء. وبهذا يتم الهرب من الأب اليه، فلا ملجأ سواه اتقاء لغضبه. ومن هنا ما ورد في **العقد الفريد** لأحمد بن عبد ربه: «الحمد لله الأول بلا ابتداء الآخر بلا انتهاء المنفرد بقدرته المتعالي بسلطانه الذي لا تحويه الجهات. . الدال على بقائه بفناء خلقه وعلى قدرته بعجز كل شيء سواه. . . الذي جعل معرفته اضطراراً وعبادته اختياراً. . . لا يخرج شيء عن قدرته. . الذي قرن بالفضل رحمته وبالعدل عذابه والناس مدينون بين فضله وعذابه»[٩٩].

إن التشابه بين صورتي الأب والله في مخيلة المؤمنين والمؤمنات ينبثق من مفهوم السلطة في المجتمع، ويبدأ في العائلة حيث نختبرها حسياً. جاء في الديانات القديمة القول «باركني أيها الأب، وأنا أباركك أيها الأب»[١٠٠]. وانتهى التبادل بتقديس الأب بموته وبعده وعزلته، فتجاوزت فكرة الله في أذهان المؤمنين فكرة الأب، انما انطلاقاً

---

(٩٩) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد** (بيروت: منشورات الرسالة، ١٩٧٨)، ج ١، الفاتحة.

(١٠٠) سباهي، **أصول الصابئة (المندائيين) ومعتقداتهم الدينية**، ص ١٥٣.

منها في الأصل. ولذلك تستعين وزارة الداخلية للمملكة العربية السعودية في كتاب لها حول تأثير التشريع الإسلامي على منع الجريمة بقول قديم لابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨م) ان «العقاب الذي سنه الله رحمة لعبيده هو تماماً مثل عقاب الأب لابنه»[١٠١].

لقد تجاوزت فكرة الله فكرة الأب، انما انطلاقاً منها وامتداداً لها. ويتصل بذلك ما ورد حول التمييز الذي كان يجري في الجزيرة العربية في العصر الجاهلي بين مفهومي «الجهل» و«الحلم». كان المفهوم الأول، أي الجهل، يشير الى سلوك الإنسان حين يفقد إرادته فلا يتمكن من ضبط عواطفه ورغباته. وعلى العكس من ذلك، كان مفهوم الحلم يشير الى سلوك الإنسان حين يمتلك ارادة قوية ويتحكم بعواطفه ورغباته. وكانت سمة الحلم، مثلاً، صفة محمودة من صفات الأب والشيخ والقائد. وبظهور الإسلام بطل الحلم ان يكون سمة إنسانية فاقتصر على الله وحده دون غيره.

وبهذا يكون الإنسان قد تخلى بإرادته عن سمة الحلم وأسقطها على الله بكونه الخالق المطلق. منذ ذلك الوقت أصبح الإنسان يُدعى «عبد الحليم» وجعل من عبوديته فضيلة. وكان أن كثرت أسماء مثل عبد الله، وأمة الله، وعبد الرحمن، وعبد الكريم، وعبد الصمد، وعبد المولى، وعبد الملك... الخ. ومع ان الأب فقد صفة «الحلم» رسمياً إلا انه في الأساس الشعبي لا يزال يعرف بـ «رب الأسرة»، وما زال البعض يشير الى الله، رغم اكتسابه الحلم دون غيره، بـ «الأبَ السماوي». ويبقى الأب جليلاً في الأذهان مهما كانت صفاته. من هنا أن يعقوب احتل مكانة كبرى في التوراة من دون ان تنسب اليه أية فضيلة (على العكس تورد التوراة عدداً من أساليب الخداع التي برع بها) وقد كُرّم يعقوب لمجرد أنه كان الأب الكبير الذي تنتسب اليه أسباط بني اسرائيل، أي بكونه مؤسس قبيلة تشعّبت الى عشائر.

ونشير أخيراً الى أن فكرة اعتبار الدين امتداداً للعائلة تكتسب بعداً آخر بتجاوز الله الأب حين تترسخ المؤسسة الدينية. نتيجة لهذا التطور ينتمي الإنسان الى طائفته أولاً، وثانياً إلى دينه بفعل ولادته في عائلة هي التي تُورثه هذه الانتماءات وغيرها، بل قد تكتسب فكرة الولادة بُعداً جديداً آخر من خلال الاعتقاد بعقيدة التقمص عند بعض المذاهب فتنتقل الأرواح، بحسب معتقدات الدروز مثلاً، «الى أجساد جديدة بالولادة، أرواح الموحدين الى موحدين، وأرواح المشركين الى مشركين»، وذلك بالاستشهاد بالآية القرآنية ﴿... **لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل...**﴾[١٠٢].

---

(١٠١) Saudi Arabia, Ministry of Interior, *The Effects of Islamic Legislation on Crime Prevention in Saudi Arabia* ([Jeddah: The Ministry], 1976), p. 422.

(١٠٢) **القرآن الكريم**، «سورة الأنعام،» الآية ١٥٨.

وتتعزز فكرة الله كأب خاصة في تلك المجتمعات المتحاربة، فيستنجد كل مجتمع بالله طالباً اليه أن يتدخل في الحروب الى جانبهم وضد أعدائهم، مجرمين كانوا أو أبرياء، كما لو كان إلهاً خاصاً بهم ومعادياً لأعدائهم فيجرّدونه من ألوهيته الكونية. في الخامس والعشرين من شباط/فبراير ١٩٩٤، ارتكب الطبيب باروخ غولدستين مذبحة ضد الفلسطينيين المصلين داخل الحرم الإبراهيمي في الخليل. وكان قد صرح قبل ارتكاب المذبحة هذه محولاً الله الى زعيم قبيلة حين قال: «لا اعتقد ان اسرائيل تحتاج الى مساعدة امريكا او اي بلد آخر. نحتاج الى مساعدة الله. واذا ما كنا نستحق مساعدة الله، عندئذ سيصبح غير اليهود أداة لمساعدتنا. . . كل من يساند الشعب اليهودي سيُكافأ في نهاية الأمر؛ وكل من عمل ضد اليهود سيعاقب في النهاية. هذا هو العهد الذي منحه الله لإبراهيم. . . : «سأبارك من يباركونك وألعن من يلعنونك». . عندنا في اليهودية حق مطلق. هذه هي التوراة. هذه هي شريعتنا. هي فوق قرارات الإنسان. إن حقيقة اقامة دولة يهودية ليس أمراً قررناه نحن، ولكننا نعتقد ان الله هو الذي قرره. . . عندما يبدو الشعب الاسرائيلي ضعيفاً عندئذ يبدو إله اسرائيل هو أيضاً ضعيفاً»[١٠٣]. بهذا المفهوم في العقد الأخير من القرن العشرين تعود الإنسانية الى مراحل تطورها الأولى عندما كان لكل قبيلة إلهها الخاص بها، وعندما كان الأب هو بذاته موضوع التعبد.

على هذا المستوى يكون التوقع أن يتصرف الله كما لو كان الأب وان يتصرف الأب كما لو كان الله، وإن أحبنا فإنما هو يفعل ذلك من موقع القوة. وفي حضارات مختلفة لا يزال مفهوم الله متصلاً بالقوة والشموخ. نشرت **نيويورك تايمز** مقالة عن شجرة في المكسيك يعتقد ان عمرها يزيد على ألفي سنة. وعندما وقف حيالها رجل قال: «يا الله، انت شجرة». وبعد وقت وقف أمامها رجل آخر فقال: «يا شجرة، انت الله»[١٠٤].

والخلاصة التي نريد أن ننتهي اليها هي ان العلاقات بين العائلة والدين تتصف بالتناقض في بعض الحالات والتكامل في أغلب الأحوال، كما يُستدل من الواقع المعيش. ومع أن التناقض قد يغلب على صعيد معياري (أي الدين نصاً وكما يجب ان يكون، وليس كما يُفسّر ويُطبق ويعاش في الحياة اليومية الفعلية)، إلا ان التكامل يظلّ الصفة السائدة في الدين على صعيد السلوك الواقعي. وإذا كان الدين رمزاً للمجتمع، فالله في الذاكرة الشعبية رمز للأب وامتداد له.

---

(١٠٣) *Washington Post*, 6/3/1994.

(١٠٤) *New York Times*, 29/12/1995.

(١٠٥) علال الفاسي، **النقد الذاتي** (بيروت: دار الكشاف، ١٩٦٦)، ص ٢٠٦.

٢ ـ الدين والطبقات الاجتماعية

في تحليلنا للعلاقات المتبادلة بين الدين والطبقات الاجتماعية، يكون من المفيد أن نتوقف عند أربعة جوانب أساسية من هذه العلاقات التي تشكّل معاً احدى الدعائم التي يتميّز بها منظور علم الاجتماع الديني:

أ ـ استخدام الدين في إضفاء الشرعية على النظام العام القائم وتسويغ امتيازات الطبقات الغنية والحاكمة

سبق أن اشرنا الى نشوء طبقة ارستقراطية في المجتمعات الإسلامية وجدت في الدين طريقها الى الثروة. في هذا المجال حدثنا علاّل الفاسي عن ظهور ما أسماه نظريات شاذة لحل المشكلة الاقتصادية في التاريخ الإسلامي بعد موت الرسول، فيقول إنه بتوسع الفتوحات، «كثرت الأموال في يد المسلمين... وتغلّبت الأهواء على بعض ولاة الأقاليم وأعوانهم، فأخذوا يستغنون ويتأثلون، ولم يعد لهم من الزهد او الورع ما كان للرسول وخيرة أصحابه... وتميّزت الطبقات فأصبح هناك فقراء مدقعون وأغنياء مترعون، ونشأ في الأولى روح الانتقاد على الثانية فأخذت تتألب وتبحث عمن يقودها لمقاومة الثروة غير المعهودة والمطالبة بالمساواة في أسباب المعاش طبقاً لما كانت تفهمه من تعاليم القرآن الأولى. وأول حركة اجتماعية ظهرت من هذا القبيل كانت تحت لواء الصحابي الجليل (أبي ذر الغفاري)»[١٠٥].

والأحرى أن نقول إن الأموال كثرت في أيدي بعض المسلمين بدلاً من «يد المسلمين»، إذ لم تذهب اليهم بالتساوي، بل جعل النافذون منهم «يبحثون في تعاليم الدين ومبادئه وأحكامه عما يمكنهم من تحقيق أهوائهم»، فقد استغل هؤلاء «أحكام الإسلام... ليستمتعوا بزينة الدنيا التي بدأت تنصَبّ عليهم»[١٠٦]. بذلك تكوّنت طبقات اجتماعية جديدة وعائلات لها امتيازاتها «كالمهاجرين والانصار وأهل بدر وأهل القادسية وكذلك أصحاب النسب الهاشمي، والقرشي والأشراف... وأبناء الانصار والمهاجرين... وأصبح الهاشميون من أهل السعة والرخاء، يتمتعون بشرف الملك ولا يحملون أوزاره او أعباء تبعاته... فانغمس أكثرهم في الترف... ومع الزمن اجتمع لبعضهم مال كثير وثروات طائلة بمختلف الطرق... وأخذ أبناء هذه الطبقة الارستقراطية النسب... يقدرون قيمة الأرض ويسعون الى امتلاكها... وتحوّلت تلك الارستقراطية القائمة على فكرة النسب الرفيع، الى ارستقراطية مالكة للأرض

(١٠٦) حطب، **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**، ص ١١٦ ـ ١١٧.

وحضرية، اي أصبحت تقوم على قاعدة مادية، فترسّخ التباين الاجتماعي والاقتصادي بينها وبين بقية العرب»[١٠٧].

منذ البدايات الأولى نشأت تفسيرات مختلفة، بل متناقضة، للإسلام. فمن الواضح أن الناس ينظرون الى دينهم ويفسرونه من مواقعهم الخاصة في البنية الطبقية ومن منظور علاقتهم بالطبقة الحاكمة. بهذا المعنى يُظهر صادق العظم ان مجموعة من المفكرين ورجال الدين الإسلامي «يجهدون أنفسهم في اضفاء الشرعية الإسلامية على النظام... الذي يرتبطون به مهما كان نوعه.. إن كل نظام حكم عربي، مهما كان لونه، لا تنقصه المؤسسات الإسلامية المحترمة المستعدة للإفتاء بأن سياسته منسجمة انسجاماً تاماً مع الإسلام»[١٠٨]. وهذا ما سنظهره لاحقاً عندما نتناول الدين كأداة سيطرة.

هنا لا بدّ من الاشارة الى أن الدين في مرحلته التأسيسية الأولى كثيراً ما يمثل ثورة شعبية ضد النظام السائد والطبقات والعائلات الحاكمة. ولكنه ما إن يترسخ حتى يتحوّل الى مؤسسة وسلطة تلتزم بأولويات نفوذها واستمرارها. لذلك توصل ماكس فيبر الى إبداء ملاحظة ذكية هي أن أحداً من الأنبياء لم يأت من طبقة رجال الدين، ومن هذا أن المنقذين في الهند ما كانوا قط من البراهمة[١٠٩]. والسبب في ذلك، بكل بساطة، هو ان رجال الدين هم مؤسسة تقليدية هرمية بحد ذاتها وجزء لا يتجزأ من هرمية المجتمع الطبقية ومنها يستمدون مكانتهم ونفوذهم ومداخيلهم المادية.

ثم إن الدين يخدم حاجة نفسية لدى الأغنياء المحظوظين، فيقول فيبر، ان «المحظوظ نادراً ما يرضى بحقيقة كونه محظوظاً. بالإضافة الى ذلك، يحتاج أن يعرف ان لديه الحق بثروته الفائقة. يريد ان يقتنع أنه يستحق ما يملك، وقبل كل شيء بالمقارنة مع الآخرين. يرغب ان يعتقد ان الأقل حظاً ينالون ما يستحقون. ان الثروة الطائلة تريد أن تكون ثروة شرعية.. باختصار ان الدين يقدّم أخلاقية الحظ الجيد للمحظوظين»[١١٠]. وقد وجد روجيه غارودي تلازماً بين هرمية الملائكة والكائنات المقدسة في لاهوتية المسيحية في العصور المتوسطة من ناحية، وبنية المجتمع الاقطاعي

---

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ١٣٠ ـ ١٣١.

(١٠٨) صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(١٠٩) Weber, *The Sociology of Religion*, p. 46.

(١١٠) Max Weber, *From Max Weber: Essays in Sociology*, translated and with an introduction by H. H. Gerth and C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1958), p. 271.

من ناحية أخرى [١١١]. وهذا ما توصّل اليه بحث مشابه حول الأصول الطبقية للقديسين في الكنيسة الكاثوليكية، فقد تبين أن ٧٧ بالمائة كانوا ينتمون للطبقة العليا، و١٧ بالمائة للطبقة الوسطى، و٥ بالمائة للطبقة الدنيا[١١٢].

وقد سبق ان أشرنا الى ما قاله بشارة دوماني عن ان عائلات التجار الكبرى في نابلس حرصت على تنمية مكانتها الدينية ومصاهرة عائلات علماء الدين المعروفة والخدمة في المساجد والتصدق على المؤسسات الدينية والانخراط في بعض الطرق الصوفية، حتى أصبح الجمع بين الاشتغال بالعلوم الدينية والاشتغال بالتجارة أمراً مألوفاً. فكان ان اصبحت العلاقة بين الدين والتجارة عميقة التأصل إلى درجة أن لغة طبقة التجار كثيراً ما تشحن بعبارات دينية في محاولة لتعزيز شعبيتها وترسيخ مكانتها وبناء سمعة قوامها التقوى والأمانة والموثوقية والاستقامة.

وكما سنظهر في قسم لاحق من هذا الفصل، ان الطبقات الحاكمة لا تختلف عن طبقة التجار من هذه الناحية، فتحرص هي أيضاً على استعمال الدين في ترسيخ شرعيتها وتثبيت سمعتها في التقوى والاستقامة. في هذا المجال، نشير الى قول الزعيم الهندي جواهر لال نهرو ان الاستعمار البريطاني كان يشجع المساجين السياسيين على قراءة الكتب الدينية اعتقاداً منه أنها تشجّع على التسليم بواقع الأمر وعملاً بالقول الشعبي: «الناس على دين ملوكها».

ب ـ تسويغ الفقر

يروي حسين فوزي في كتابه **سندباد مصري** أسطورة تقول ان أرض مصر قُسّمت الى أربع وعشرين حصة، أربع منها للسلطان، وعشر للأمراء، وعشر للجند. وعندما تساءل أحدهم: أين نصيب الشعب؟ قيل له «للشعب الحصة الخامسة والعشرين، ومكانها مملكة السماء». وهذا ما يفسر النزوع للتدين عند الطبقات المعدمة في المجتمعات كافة إذ تجد فيه ما يساعدها في التغلّب على إحساسها باليأس، بقدر ما تتمسك بثقافة الصبر التي سبق أن أشرنا اليها في معرض حديثنا عن الصوفية والزهد والتطلع الى حياة أخرى وراء هذه الحياة.

ومما ساعد على تسويغ الفقر أن التراث الديني دعا للزهد وقلّل من أهمية هذا العالم فأسماه «الدنيا» و«البسيطة». وردت في كتابه **إحياء علوم الدين** للإمام ابي حامد

---

(١١١) Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism* (Austin, TX: Texas University Press, 1978), p. 188.

(١١٢) K. and C. George, «Roman Catholic Sainthood and Social Status,» in: Reinhard Bendix and Seymour Martin Lipset, eds., *Class, Status and Power; Social Stratification in Comparative Perspective,* 2nd ed. (New York: Free Press, [1966]), p. 395.

الغزالي (المتوفى عام ٥٠٥ هـ/ ١١١١م) أحاديث عن «فضيلة الفقر على الغنى» رغم قول النبي «كاد الفقر ان يكون كفراً» والقول الشعبي «الجوع كافر»، ومن هذه الأحاديث ما يلي: «يدخل فقراء أمتي الجنة قبل أغنيائها بخمسمائة عام»؛ «إن لكل شيء مفتاحاً ومفتاح الجنة حب المساكين والفقراء لصبرهم، هم جلساء الله تعالى يوم القيامة»؛ «أحبُ العباد الى الله تعالى الفقير القانع برزقه»؛ «الجوع عند الله في خزانة، لا يعطيه إلا لمن أحبه»؛ «إذا رأيت الفقير مقبلاً، فقل مرحباً بشعار الصالحين»[١١٣].

ويعتبر الكاتب المصري سيد عويس في كتابه **حديث عن الثقافة** «أن الصبر هو بين أهم القيم السائدة في التراث المصري المملوء بالدعوة الى الصبر. . : فآيات القرآن الكريم تتلألأ بآيات الصبر . . . والأحاديث النبوية الشريفة تدعو للصبر»[١١٤].

ج ـ تسويغ الطبقية

يسأل فراس السواح في كتابه **مغامرة العقل الأولى** «لماذا خلق الإنسان؟»، فيقول إن الديانات الأولى كما يبدو من الأسطورة السومرية «لا تتردد في الإجابة عن هذا السؤال. . . فالإنسان خلق عبداً للآلهة، يقدّم لها طعامها وشرابها، ويزرع أرضها ويرعى قطعانها. خلق الإنسان لحمل عبء العمل ورفعه عن كاهل الآلهة. . . إجعل للآلهة خدماً»[١١٥]. ويقول أحد شخصيات رواية **عصفور من الشرق** لتوفيق الحكيم إن «مشكلة الدنيا التي لا تحل [هي] وجود أغنياء وفقراء. . . ومن أجل هذه المشكلة وحدها ظهرت الرسل والانبياء. . . إن انبياء الشرق قد فهموا أن المساواة لا يمكن أن تقوم على هذه الأرض، وأنه ليس في مقدورهم تقسيم مملكة الأرض بين الأغنياء والفقراء، فأدخلوا في القسمة مملكة السماء، وجعلوا أساس التوزيع بين الناس «الأرض والسماء» معاً: فمن حرم الحظ في جنة الأرض، فحقه محفوظ في جنة السماء»[١١٦].

وقد أشرنا في الفصل السابق حول الطبقات الاجتماعية الى نشوء تيارات دينية محافظة تعتبر الفروق الطبقية «ناموساً إلهياً. . . وسنة ثابتة من سنن الحياة»، واستعنا بتفسير *الشيخ فيصل المولوي* حول معنى الآية ٣٢ من سورة الزخرف: ﴿**أهم يقسمون**

---

(١١٣) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **إحياء علوم الدين** (مصر: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.])، ص ١٩٠.

(١١٤) سيد عويس، **حديث عن الثقافة: بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠)، ص ٧٨.

(١١٥) السواح، **مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة ـ سوريا وبلاد الرافدين**، ص ٣٧.

(١١٦) توفيق الحكيم، **عصفور من الشرق**، اقرأ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤)، ص ٤٥ و٧٨ ـ ٨٠.

رحمة ربك نحن قسمنا بينهم معيشتهم في الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون﴾، فأجاب ان «الآية تشير الى سنة ثابتة من سنن الله عز وجل وهي تفاوت الرزق بين الناس. . . والتسخير ظاهرة بشرية اقتضتها حكمة الله عز وجل في تعمير الأرض عن طريق اختلاف المواهب والطاقات البشرية التي تؤدي الى تفاوت الرزق. . . وطبيعة هذه الحياة البشرية قائمة على أساس التفاوت في مواهب الأفراد»[١١٧].

وعلى عكس ما فعل الشيخ فيصل المولوي، توصّل الكاتب المغربي عبد اللطيف جبرو في افتتاحية له في جريدة **الاتحاد الاشتراكي**[١١٨] الى ان هذه الآية القرآنية يجب أن «نتعامل معها على أساس أن الإسلام يقبل روح المنافسة بين الناس، بل ويحثهم على العمل والاجتهاد ويكون الرزق أفضل عند الذي يعمل كثيراً ويجتهد أكثر من غيره. . . ولكن الآية القرآنية يجب ألاّ تكون مبرراً للفوارق الطبقية الفاحشة التي تعرفها أحوال المسلمين. . .».

ونتيجة لمثل هذه المحاولات لتسويغ الفقر والطبقية، نشأت ثقافة تدعو ليس فقط للصبر، بل أيضاً للتسليم بواقع الحال، فجرت تساؤلات عديدة حول قبول الفلاحين والعبيد أوضاعهم وعدم تمردهم. ومما لاحظه بعض الباحثين قيام نزعة نفسية عند شرائح من هؤلاء للاعتقاد بأنهم خلقوا معدمين او عبيداً «كما خلق الجمل لأن يكون جملاً»، وربما لهذه الثقافة التسويغية وما يتفرع عنها من اعتقادات دورها في استمرار العبودية حتى منتصف هذا القرن في عدد من البلدان العربية.

د ـ الاختلاف الطبقي في فهم الدين وممارسته

تختلف الطبقات في فهمها للدين وتفسيرها له من مواقعها الخاصة وكيفية ممارسته في الحياة اليومية. وقد سبق أن تناولنا الدين الشعبي فوجدنا أن التعبد لدى الفلاحين وفقراء المدن يتركّز على الاضرحة والأولياء وشخص الإنسان الصالح بدلاً من المؤسسة الدينية. هذا على عكس ما يميل اليه المثقفون ورجال الأعمال والحكام وشرائح الطبقة الوسطى الذين يميلون للدين الرسمي. ثم إن للبدو ميولهم المتميزة من كل من الحضر وأهل الفلاحة كما أظهرنا سابقاً. وليس ماركس فحسب الذي يقول ان السلوك الديني يحمل طابع الطبقات التي ينشأ فيها، فهذا ابن خلدون أيضاً يقول بأن اختلاف الأجيال في أحوالهم هو باختلاف نحلتهم من المعاش. لذلك تختلف جوانب التدين كافة من طبقة الى طبقة أكان ذلك بالنسبة للمعتقدات والطقوس أم التعبير عن المشاعر الدينية. إن هناك فروقاً شاسعة بين الطبقات الفقيرة والغنية

---

(١١٧) فيصل مولوي، في: **الشهاب** (١٥ تموز/يوليو ١٩٧٣).

(١١٨) **الاتحاد الاشتراكي**، ١١/١٠/١٩٩١.

والضعيفة والقوية في التعبير عن مشاعرها الدينية. وكثيراً ما تسود بين الطبقات الفقيرة المحرومة مشاعر الحزن والغضب والتمرد والتعلق بشخصيات تاريخية تجسّد أحلامها وأمانيها، فيما تسود بين طبقة الاغنياء المرفهة مشاعر التمسك بالشرائع السائدة التي تمليها المؤسسة الدينية. ويكون التفسير لبعض الآيات الدينية من موقع الفقراء مختلفاً عن تفسيرها من موقع الأغنياء.

كذلك تختلف الطوائف من حيث أساليب حياتها ومدى قوتها ونفوذها وأعمالها وثرواتها. من هذا أن الشيعة تنتشر في الريف وتعمل في الفلاحة في لبنان والعراق، وكذلك الفرق المتفرعة عنها كالعلويين والدروز، بينما تنتشر السنة في المدن وتميل للعمل في التجارة والإدارة. لذلك يكون التفاوت في القوة والثروة، ولم يكن من الغريب ان يتم تهميش الشيعة لزمن طويل وان تكون غالبيتهم من الطبقات الفقيرة المحرومة، وان تتسع بينهم الفجوة بين الفقراء والأغنياء في نوع من الاستقطاب الطبقي حتى تكاد الطبقة الوسطى تكون شبه معدومة. في هذا الإطار نردّد مقولتنا أنه بتثبيت سيطرة التجار والبدو على المؤسسة الإسلامية، كان أن مال الفلاحون الى الشيعة والأقليات الطائفية الأخرى. وقد استمر الفلاحون في التمسك بالتقاليد الشيعية حتى بعد تحوّلهم الى السنة كما يبدو من المعتقدات والممارسات الدينية في المجتمع المصري حتى داخل أحياء المدن. وكان أن طبعت طبقة التجار السنة بطابعها الخاص في كثير من المجالات الثقافية.

وهناك ظاهرة تفاوت مواقع الطوائف في الهرمية الطبقية، فنجد في العراق وسورية قبل منتصف القرن ان العائلات الاقطاعية كانت في غالبها من السنة فيما كانت غالبية الفلاحين من الشيعة الذين يعملون في أرض تملك أغلبها عائلات اقطاعية من المدن. وفي لبنان حتى الحرب الأهلية الأخيرة كانت تتدرج مواقع الطوائف في الهرمية الاقتصادية والسياسية، فاحتلت قمة الهرم طوائف مسيحية تلتها طائفة السنة وبعدها الطائفة الشيعية في أسفل الهرم.

إن هذه المسوّغات الثلاث ـ تسويغ امتيازات الطبقات الحاكمة وتسويغ الفقر وتسويغ الطبقية ـ وما يرافقها من توظيفات مختلفة للدين باختلاف الطبقات، أسهمت كلها في ترسيخ الطبقية في المجتمع العربي في زمن غياب قيم المساواة والعدالة الاجتماعية. ولم تتمكن فريضة الزكاة من القضاء على الفقر والفروق الطبقية بقدر ما عنت لبعض المؤمنين ان الفروق الطبقية أمر شرعي وسنة ثابتة من سنن الحياة، بل لقد ساهمت الزكاة في تخفيف الشعور بالذنب عند الذين يقدّمونها إذ شعروا انهم قاموا بواجباتهم تجاه الله والمجتمع، كما أنها رسّخت عند الفقراء الذين يتلقونها الشعور بالامتنان لكونهم موضع تصدّق وإحسان، مما خفّف من روح التمرد والكفاح في سبيل تغيير الواقع.

٣ ـ الدين والسياسة

يتصل الدين بالسياسة اتصالاً وثيقاً وكمثل اتصاله بالعائلة والطبقات الاجتماعية. وبما اننا سنتوسع في وصف هذه العلاقة في الفصل التالي حين نتكلم خاصة على الحركات السياسية الإسلامية، نكتفي هنا بالاشارة الى بعض الجوانب النظرية والفكرية لهذه العلاقة، على أن نتناول في الاقسام اللاحقة من هذا الفصل مسائل توظيفات الدين كأدوات سيطرة أو تحريض أو توافق او مصالحة مع الواقع، والعلمنة كبديل للدولة الدينية، ومعوّقات التغيير في البنية الدينية.

من منظور مثالي معياري إسلامي، رأى عدد من المفكرين المسلمين القدامى كالماوردي (توفي عام ١٠٥٨م) وابن حنبل وابن تيمية (على خلاف ما رأى غيرهم لدى معالجة الشؤون السياسية) أن هدف خلق الإنسان عبادة الله، وان هذه العبادة تقتضي تنظيم المؤمنين في دولة خاصة بهم، وأن هذا الأمر يحتاج الى قيام حكومة دينية تتبع الشريعة وتلتزم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتحمي المسلمين ضد الخطر الخارجي وتحقق الروحانية المطلوبة في المجتمع. بحسب هذه النظريات التقليدية عند هؤلاء المفكرين وغيرهم ان الخليفة او السلطان «هو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده»، و«إمام عادل خير من مطر وابل وإمام غشوم خير من فتنة تدوم»، وان «طاعة الأئمة من طاعة الله وعصيانهم من عصيان الله»، وان «الإمام العادل كالأب الحاني على ولده»، وانه «اذا كان الإمام عادلاً له الأجر وعليك الشكر، إذا كان الإمام جائراً فله الوزر وعليك الصبر»[١١٩].

وما حدث تاريخياً ان «البيعة تحوّلت، قبل انصرام العصر الأول، الى مظهر شكلي فقدت فيه حتى نظرياً معنى الاختيار وغدت... مناسبة للاعتراف بالخليفة لا لاختياره... وهذا ما استلزم أن تكون طاعة الحاكم واجب الجماعة الأول نحوه»، فمال التفكير السائد في العصور المتأخرة «الى تحويل الطاعة إلى واجب مطلق»، والى ان الحاكم هو وسيلة «الله في عمله» وهو «ولو كان ظالماً خير من الفتنة وانحلال المجتمع» باعتبار ان «السلطة من الله، ويجب أن تطاع»، وان «الطاعة واجبة... خوفاً من انقسام الأمة.. واضطراب الأمور» فينصح «الرعايا» بالقول «أدوا اليهم حقهم واسألوا الله حقكم»[١٢٠].

من مثل هذه المنطلقات استعملت الطبقات الحاكمة الدين لمصلحتها واتخذته قناعاً لسياستها ومصدراً لشرعيتها ووسيلة من وسائل القمع. يقول جمال حمدان ان «أغلب

---

(١١٩) ابن عبد ربه، **العقد الفريد**، ج ١، ص ٥.

(١٢٠) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨)، ص ١٦ ـ ٣٢.

الفرق الدينية والشيع والطوائف التي تكاثرت فجأة في صدر الإسلام وما بعده بدأت أصلاً... كتحزبات وتحيزات سياسية وكصراعات على السلطة والحكم... وفي العصر الحديث ظل الدين أداة ميسورة للسياسة، تستغله القوة لتشريع وجودها غير الشرعي، او لتبرير مظالمها وابتزازاتها مرة أخرى. فمنذ البداية، استغل الاستعمار الديني التركي الخلافة مطية وواجهة للشرعية، وباسم الدين نجح في فرض استعماره الغاشم على المسلمين، وعلى أساس الدين ونظام الملة الذي ابتدعه لم ينجح إلا في أن يفاقم مشكلة الطائفية ويبلورها في العالم العربي»[١٢١].

وهناك تفسيرات متنوعة للإسلام تتراوح بين أقصى اليمين واليسار. يقول مصطفى محمود ان الإسلام «هو التكافل والتعاون والتآلف والتصالح والتوافق وليس التصارع والتوائب والتناقض والتبارز. الإسلام ينطلق من فكرة الصلح والتعاون والتحالف وليس من منطلق الصراع الطبقي»[١٢٢]. ومن منظور يساري يتوصل حسن حنفي الى تصوّر مضاد فيقول بوجود التمايز «في الأمة الإسلامية الواحدة بين الأغنياء والفقراء، بين الأقوياء والضعفاء، بين القاهرين والمقهورين، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً... فالأمة لدينا... حكام ومحكومون، قادة وشعوب، علية وسفلة... واليسار الإسلامي يأخذ صف المحكومين المضطهدين والفقراء المعذبين... والفرق الإسلامية بها يسار ويمين... فالمعتزلة يسار والأشاعرة يمين. والفلسفة بها يسار ويمين، فالفلسفة العقلانية الطبيعية عند ابن رشد يسار، والفلسفة الاشراقية الفيضية عند الفارابي وابن سينا يمين، والتشريع به يسار ويمين، فالمالكية التي تقوم على المصالح المرسلة يسار، والفقه الافتراضي عند الحنفية يمين... وفي التاريخ في الفتنة الكبرى، عليّ يسار ومعاوية يمين، والحسين سيد الشهداء يسار، ويزيد والأمويون يمين... لذلك آثرنا الآية الكريمة **﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم *الوارثين*﴾**[١٢٣]. فالاستضعاف حافزنا على الثورة»[١٢٤].

ويرى محمد أركون ان الإسلام فرض مفهوم السيادة العليا الإلهية وحاول إقامة السلطة السياسية على غرار المثال الديني بحيث يصبح التاريخ الدنيوي تاريخاً إلهياً، ولكن لم يكن له ان يتجاهل السيادة الاجتماعية الدنيوية، ومثالاً على ذلك أن النبي

---

(١٢١) حمدان، **العالم الإسلامي المعاصر**، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(١٢٢) مصطفى محمود، «مواقف القرآن بين المذاهب الاقتصادية المعاصرة،» ورقة قدمت إلى: الجامعة التونسية، **الملتقى الإسلامي ـ المسيحي** (تونس: المطبعة الرسمية، ١٩٧٦)، ص ٩٧.

(١٢٣) **القرآن الكريم**، «سورة القصص،» الآية ٥.

(١٢٤) حسن حنفي، «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟،» **اليسار الإسلامي**، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ٥ ـ ٩.

كان قد أحاط نفسه في المدينة بمجلس من عشرة أعضاء ينتمون الى أفخاذ مختلفة من قريش، فكان كل واحد من المهاجرين الأول يمثل قوة اجتماعية وسياسية في جماعته. أما الإسلام المعاصر فقد شهد صعود السلالات العائلية الحاكمة التي يلجأ بعضها الى ادعاء نسب نبوي شريف، وكان على الفقهاء أن يتكفّلوا بتبرير هذه السلطات إسلامياً. كذلك ظهرت قيادات أخرى انطلقت من مقولات السيادة الشعبية، ولكن مركز السيادة لم ينتقل كلياً من السماء الى الأرض. وبانتصار الثورة الإيرانية بقيادة الخميني في نهاية السبعينيات، نشطت الحركات الإسلامية التي تقول بان الإسلام هو دين الحق والشريعة، وان ذروة السيادة لا توجد إلا في الإسلام، وانه ينبغي الرجوع الى القرآن تجنباً للفتنة، وان التطبيق يجب أن يتم بواسطة الفقهاء المتأصلين في العلم الديني(١٢٥).

وكي نتفهم بعض تعقيدات العلاقة بين الدين والسياسة نتناول في ما يلي مسألة توظيفات الدين، ثم العلمنة، ونؤجل البحث في الحركات الدينية السياسية والفكر الديني تباعاً للفصل العاشر حول الحياة السياسية والفصل الثالث عشر حول الحياة الفكرية.

رابعاً: تحديد وظائف الدين في المجتمع والثقافة السياسية العربية

يبدأ تحليلنا لمسألة علاقة الدين بالسياسة بالتساؤل: هل الدولة هي التي استخدمت الدين في تثبيت شرعيتها وهيمنتها أم الدين هو الذي استخدم الدولة في سبيل العبادة وتنفيذ المشيئة الإلهية بين الناس أم جاء الاستخدام متبادلاً بين السلطتين الروحية والزمنية؟ قد يكون الجواب الأسهل عن هذه التساؤلات هو ان نقول بمبدأ التبادل، وسيكون من الممكن في هذه الحالة ان نقدم أدلة عدة على صحة أطروحتنا. ولكن التاريخ يظهر لنا أن الدولة أدركت منذ عصور الإسلام الأولى أهمية استخدام الدين في تثبيت شرعيتها وفرض هيمنتها لقاء إبراز دور رجال الدين والمؤسسة الدينية التقليدية كجزء لا يتجزأ من بنية الطبقات الحاكمة. وبذلك قيل إن الناس على دين ملوكهم، ولم يحدث أن قيل إن الملوك على دين شعوبها في الحضارات كافة، ومهما كانت الأديان المعنية.

في هذا الإطار أُركّز هنا على عدد من توظيفات الدين في الصراع الدائر في المجتمع العربي المعاصر، ونتوقف عند ثلاثة منها: نجد ان الدين كان، ولا يزال،

---

(١٢٥) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ١٦٥ ـ ١٨٦.

يُستخدم في كثير من الأحيان كأداة سيطرة من قبل الطبقات والعائلات الحاكمة، أو كأداة تحريض ومجابهة من قبل بعض الحركات الإسلامية السياسية المعارضة للأنظمة القائمة، أو كأداة مصالحة وتوافق مع الواقع الأليم خاصة من قبل الطبقات المسحوقة في أزمنة العجز.

١ ـ استخدام الدين كأداة سيطرة

نشهد في العصر الحاضر أن بعض الانظمة السياسية والطبقات الحاكمة تمكّنت من أن تستخدم الإسلام كأداة فعّالة في تثبيت شرعيتها وسيطرتها. لقد أقامت بعض العائلات الحاكمة شرعيتها على الانتساب للنبي (كالعائلة السعدية والعلوية في المغرب، والعائلة الهاشمية في المشرق العربي) وتأسست في عدد من البلدان العربية أسر حاكمة على أساس تحالف قبلي ـ ديني متين كما يتجلّى في الوهابية والسنوسية والمهدية، أو على فرض الوصاية على المؤسسات الدينية والاستعانة بعلماء الدين الذين يبرّرون سياستها، او بث تلك الثقافة الدينية التي تدعو لإطاعة أولي الأمر ونصرة السلطان وترك السياسة لأصحابها.

وربما يمكننا القول ان السلطة هي التي تمكّنت من الاستفادة من الدين في التاريخ العربي الإسلامي فوظّفته كأداة في خدمتها وليس بالضرورة في خدمة الأمة وفي سبيل العبادة. وفي العصر الحديث لم تكتف السلطات العربية في تدعيم سلطتها واستمراريتها بالاعتماد على الجيوش الحديثة والحرس الوطني والرئاسي والأحزاب الموالية والحماية الاجنبية والتحالفات الإقليمية، بل عمدت أيضاً الى استخدام القبلية والدين والطائفية في تعزيز مواقعها واحتواء المعارضة الداخلية او القضاء عليها مقرنة خوف الله بخوف السلطة، والشرائع الزمنية بالشريعة الإلهية.

في مصر استولى محمد علي على المؤسسة الدينية، وجعل العلماء موظفين لدى الدولة في مجالات التنشئة السياسية ومحاربة خصومه ووسيلة للعلاقات العامة، كما كان يحدث في ظل الحكم العثماني، فكان شيخ الإسلام في استانبول يعيّن المفتي ونقيب الأشراف في مختلف المدن. تذكر عفاف لطفي السيد أن عالماً في الأزهر، هو الشيخ خليل بن أحمد الرجبي، وضع بإشارة من سيّده كتاباً بعنوان **تاريخ محمد علي**، خصص فيه فصلاً حول خدمة الجيش، واستعان بنصوص من القرآن والحديث ليظهر أن الجندي الذي يموت في المعركة يذهب الى الجنّة[١٢٦].

(١٢٦) Afaf Lutfi Al-Sayyid-Marsot, *Egypt in the Reign of Muhammed Ali*, Cambridge Middle East Library (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984), p. 128.

وكان أن تجدّد التحالف بين العائلة السعودية والمؤسسة الدينية الوهابية عام ١٩٠٢ عندما احتل الأمير عبد العزيز مدينة الرياض، فعمد الى تنشيط دعوة السلف وتطبيق الشريعة نصاً وروحاً بكل الوسائل في خدمة الدولة وعلى ان يكون هو إمام الدعوة كي لا يحتكر آل الشيخ الشؤون الدينية. ولكن ذلك لم يمنع حصول توترات في العلاقات بين الدولة والمؤسسة الدينية بين حين وآخر، غير أنها كانت تنتهي دائماً لمصلحة العائلة السعودية. وفقد نشأت هذه التوترات بدخول بعثة امريكية البلاد للتنقيب عن النفط في منتصف الثلاثينيات وما تبعها من دخول مقتبسات تكنولوجية غربية الى المملكة كآلات التصوير والراديو والهاتف والتلفزيون وبرامج التعليم الحديث.

وكان الملك فيصل أكثر من عمل على احتواء المؤسسة الدينية والحد من تدخلها في شؤون الدولة، ولكنه عمل من ناحية أخرى على تكوين محور إسلامي كبديل للمحور القومي العربي المتمثل بالناصرية. وفي إطار هذه السياسة المتبعة في المملكة العربية السعودية عمل الشيخ عبد العزيز بن باز دائماً ودائباً على تسويغ هذه السياسة. ومن أعماله المعروفة أنه نشر كتاباً بعنوان **نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع**، تحدّث فيه عن «تنظيم العلاقات التي بين الراعي والرعية»، وأكد أن «الدعوة الى القومية العربية... دعوة باطلة وخطأ عظيم ومنكر ظاهر وجاهلية نكراء وكيد سافر للإسلام وأهله»، وأنها، أي القومية العربية، «معول غربي استعماري»، من دون أن يوجّه نقداً لسياسة الولايات المتحدة، رغم الدور البارز الذي تلعبه في بلاده والمظالم التي ارتكبتها بحق العرب منذ تأسيس إسرائيل[١٢٧].

وبين فتاوى مفتي عام المملكة الشيخ عبد العزيز بن باز في هذا المجال ان أكد في الشهر الأخير من عام ١٩٩٤ على حق الحكومة السعودية في تطبيع العلاقات مع اسرائيل. ولكن ما إن عارضه بعض الدعاة وكتب الشيخ يوسف القرضاوي تعليقاً مناقضاً في صحيفة **الشعب** المصرية حتى تراجع الشيخ بن باز معدلاً فتواه السابقة. ولكن الشيخ محمد سيد طنطاوي كان قد أيّد كبير علماء السعودية مباشرة بعد فتواه الأولى بأنه يحق للحكام العرب السعي للتوصل الى سلم مع اليهود، فعارضه شيخ الأزهر حينئذ الشيخ جاد الحق بأن السلم مع اليهود غير ممكن في ظل الأوضاع الحاضرة.

وكما تمكّن السادات من ان يحصل بسهولة على فتوى من الأزهر تدعم سياسة كامب ديفيد، كذلك استفادت الدول المشاركة في حرب الخليج من الحصول على فتاوى تجيز الاستعانة بقوى غير مسلمة ضد بلد مسلم آخر. عُقد في مكة مطلع

---

(١٢٧) بن باز، **نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع**، ص ٤ و١٣ ـ ١٦.

الشهر التاسع عام ١٩٩٠ مؤتمر رابطة العالم الإسلامي حضره حوالى ٣٥٠ عالماً إسلامياً من ٨٠ بلداً امتد فيه النقاش ثلاثة أيام أصدر بعدها فتوى مؤيدة للموقف السعودي الرسمي أجازت بموجبها الاستعانة بالقوات المتعددة الجنسية ووجودها في الأراضي المقدسة. وقد توصّلت رابطة العالم الإسلامي هذه الى ان الاستنجاد بقوات غير مسلمة ونشرها على أرض الرسول حلال لسببين:

السنّة: قيل ان قزمان قاتل مع أصحاب الرسول يوم أُحد وهو مشرك، وان خزاعة خرجت مع النبي عام الفتح وهي مشركة، وان النبي استعان بدروع استعارها من صفوان بن أمية وكان كافراً.

الضرورة: ضرورة الدفاع عن الوطن، والمواطنين، والضرورات تبيح المحظورات.

وعلى عكس ذلك، اجتمع في الوقت ذاته علماء الدين في الأردن والعراق وايران (وهي دول معارضة للحرب)، وأصدروا فتاوى مضادة أدانت الاستعانة بالقوات الاجنبية واعتبرت ما يحدث في الخليج حملة صليبية عالمية جديدة ضد الإسلام. وانقسم العلماء في مصر والمغرب فأيد البعض وأدان البعض الآخر بحسب مدى ارتباطهم بالدولة أو بعدهم عنها. من ذلك ان رابطة من العلماء المعارضين في المغرب أصدرت في منتصف الشهر التاسع ١٩٩٠ بياناً ردت فيه على رابطة العالم الإسلامي جاء فيه: «واليوم تواجه الأمة العربية ـ الإسلامية أخطر وأعظم تعبئة حربية عالمية، صليبية ـ صهيونية، لمحاصرة وتجويع الشعب العراقي الشقيق»، وقد استندت في فتواها الى أن الاستنجاد بقوات غير مسلمة حرام لأسباب مستمدة من:

القرآن: مجموعة من الآيات ومنها الآية ٨٩، سورة النساء ﴿... **ولا تتخذوا منهم ولياً ولا نصيراً**﴾، والآية ٥١، سورة المائدة، ﴿... **لا تتخذوا اليهود والنصارى أولياء**﴾، الآية ١، سورة الممتحنة، ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق**﴾،

السنّة: مجموعة من الأحاديث، ومنها أنه روي عن النبي أنه «خرج الى بدر فلحقه رجل من المشركين... فقال له عليه الصلاة «ارجع فلن استعين بمشرك»، وقال «لا نستنصر لأهل الشرك».

المنطق: قاعدة الضرورات تبيح المحظورات، قاعدة نسبية وتطبيقها مقيد، لأنها اذا طُبِّقت بصفة مطلقة فإنها ستدفع الى تحليل كل المحرّمات. إذا كان النبي قد سمح لقزمان القتال في صفوف المسلمين، واستعان بدروع صفوان، فإنه كان يتحكّم في هذه المساهمة، أما السعودية ودول الخليج، فلم تستعن بقبائل مشركة، بل بقوة عظمى

لا قدرة لها على ضبطها وايقافها. ان امريكا هي التي تفرض الحرب والسلام وفي سبيل تحطيم العراق[128].

ويتردّد في الأدبيات السعودية المتداولة أن «من أهم الركائز التي تقوم عليها المملكة العربية السعودية من حيث المنهج والتطبيق الاعتماد على الإسلام عقيدة وشريعة ومنهج حياة. . . لذا فإن المطلع على تاريخ هذه البلاد يلحظ وجود الارتباط الكبير والمتين بين الدولة والدين دون انفكاك منذ الاتفاق التاريخي المعروف بين الإمام محمد بن سعود والشيخ محمد بن عبد الوهاب. . . في عام ١١٥٧ هـ/ ١٧٤٤م»[129].

ومن مظاهر هذا الارتباط بين الدولة والدين بناء المساجد ورعايتها حتى امتلأت بها المدن والقرى والأحياء، ورعاية الحج والحجاج، ورعاية المحتاجين عملاً بمبدأ التكافل الاجتماعي، والانفاق في سبيل الدعوة الإسلامية، وتأسيس جامعات كبرى متخصصة بالشؤون الدينية، والحكم بكتاب الله وسنة رسوله بالاستعانة بعلماء الدين والأئمة والخطباء، وبهيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في إقامة نظام الشرطة الدينية او «المطاوعة» الذي قيل إنه بلغ عددهم في مطلع العقد الأخير من القرن العشرين حوالى خمسين ألف رجل. ومن مهمات المطاوعة السهر على احترام النساء قواعد اللباس الإسلامي وعدم الاختلاط بالرجال وإغلاق المتاجر في أوقات الصلاة ومطاردة مستهلكي الكحول حتى في منازلهم، وغير ذلك.

وكان أن أنشأت المملكة وزارة مستقلة هي وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ومجلس الدعوة والإرشاد، والمجلس الأعلى للقضاء، والرئاسة العامة للمجلس الأعلى للإفتاء، ومؤسسات لإعداد الدعاة، كما أسست رابطة العالم الإسلامي للعمل على نشر «العقيدة الصحيحة» والدفاع عن قضايا المسلمين في العالم. ومن الأعمال التي قامت بها نشر القرآن الكريم وتوزيعه على الشعوب الإسلامية وترجمته الى اللغات الأخرى، وتبليغ الدعوة الإسلامية بنشر الصحف والمجلات، وتقديم المنح الدراسية، وبناء المساجد وإصلاحها وامدادها بالأئمة والوعاظ، والإشراف على هيئة الإغاثة الإسلامية العالمية ومجلس المجتمع الفقهي وهيئة الإعجاز العلمي في القرآن والسنة. وصرح وزير الشؤون الإسلامية لمجلة **اليمامة**[130] ان للوزارة خارج المملكة ٢٤ مكتباً للدعوة منتشرة في أرجاء المعمورة ومجهزة بجميع

---

(١٢٨) انظر: حليم بركات، **حرب الخليج: خطوط في الرمل والزمن، يوميات من جوف الآلة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٤٣ ـ ٤٥.

(١٢٩) **اليمامة** (٣ جمادى الأولى ١٤١٦هـ)، وذلك استناداً للوثائق المحفوظة في دارة الملك عبد العزيز في الرياض.

(١٣٠) **اليمامة** (١٥ شوال ١٤١٧هـ).

الإمكانات التي يحتاج إليها العمل الدعوي، ويعمل فيها أكثر من ألفي داعية تابعين للوزارة ومنتشرين في ٩٠ دولة في مختلف قارات العالم الخمس.

وباعتبار المملكة «الدرع الواقي والحصن الحصين للإسلام والمسلمين»، عملت على إنجاز مشاريع عديدة منها توسعة الحرمين الشريفين واقامة مسابقات سنوية دولية لتلاوة القرآن الكريم وتجويده وتفسيره وحفظه وطباعته وتوزيعه في جميع انحاء العالم. وفي افتتاح مسابقة عام ١٤١٥ هـ/ ١٩٩٤م قال الأمير سلمان بن عبد العزيز: «إننا في المملكة العربية السعودية نحمد الله عزّ وجلّ، ونثني عليه بأن وفقنا لتطبيق شرع الله، وتحكيم كتابه في كل شأن من شؤون حياتنا صغيرها وكبيرها، وليس هذا بغريب على هذه البلاد المسلمة التي قامت على أسس ثابتة من كتاب الله وسنة رسوله»[١٣١]. وفي خطاب للملك فهد الذي تبنى لقب خادم الحرمين الشريفين ذكر ان «المملكة أنفقت أكثر من ٧٠ بليون ريال على مكة والمدينة خلال العشر سنوات الأخيرة»[١٣٢].

على رغم كل ذلك، ان مذهب الوهابية التقشفي لم يتمكن من منع انتشار الثقافة الاستهلاكية، فأجرت مجلة **اليمامة**[١٣٣] مقابلات مع عدد من الشخصيات السعودية حول ما تمليه الحياة العصرية على الناس من تغيير في أحاسيسهم بالعيد، فكاد أن يجمع هؤلاء على أن الإحساس بفرحة العيد قد تضاءل الى حد كبير في العصر الراهن. ومما قيل ان ذلك ناتج من «ضعف مكانة شعائر الإسلام في نفوس بعضهم... ومنها ضعف أثر العبادة على بعض الناس»، ومن «التباعد الروحي بين الناس وكذلك انشغالهم بأمورهم الخاصة. وأيضاً الماديات التي طغت على الناس وأفقدتهم لذة العيد والفرحة به وساعدت الناس على الهروب والسفر».

وقد يكون من نتائج هيمنة الدولة والسلطة الدينية التابعة لها أنه حدث انقسام واضح في المجتمع السعودي بين ما هو عام وما هو خاص. يتقيّد الناس في الظاهر والحياة العامة بشعائر الدين في غالب الأحيان ليس نتيجة لقناعات داخلية، بل بسبب وسائل الضغط القسري. أما في الحياة الخاصة، كما في المنازل أو خارج البلاد، فيتضاءل التقيد بالشعائر ويتكاثر الإقبال على مقتنيات الحداثة وممارساتها، ومنها تغيير الأزياء داخل المنازل وتعاطي المشروبات المحرمة رسمياً.

ثم إن المملكة لم تتمكّن من احتواء القوى الدينية كافة، فكانت المواجهة مع الإخوان في العشرينيات، ومقاومة التحديث والعصرنة في مختلف جوانبها، وتمرد جهيمان العتيبي والاستيلاء على مسجد مكة الكبير عام ١٩٧٩، والتحدي الذي قامت

---

(١٣١) **الرياض**، ٢٥/ ١٢/ ١٩٩٤.

(١٣٢) **اليمامة** (١٣ رمضان ١٤١٧هـ).

(١٣٣) **اليمامة** (٢٣ رمضان ١٤١٧هـ).

به مجموعة من النساء بقيادة السيارات في شوارع الرياض، ولجوء محمد المسعري الى لندن وكان والده رئيس ديوان المظالم، والخطب والرسائل التي توجه بها عدد من الشيوخ مثل الشيخ سلمان العودة والشيخ سفر الحوالي ينتقدون فيها سياسة المملكة أثناء وإثر حرب الخليج ووجود القوات الأمريكية في البلاد.

وجّه الشيخ سلمان العودة (كان عمره ٣٩ سنة) رسالة من وراء قضبان السجن عام ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م ينتقد فيها حملات متعددة من الاعتقالات شملته هو وأفراد عائلته من الرجال والشيخ سفر الحوالي (كان عمره ٤٥ سنة) ومجموعة من الدكاترة والمشايخ والقيام بـ «مجموعة من الإجراءات الظالمة التي شملت الفصل عن الأعمال والمنع من الدروس والمحاضرات والخطب والتسجيلات وغيرها... ولا شك ان الحيلولة بين الإنسان والدعوة أمر لا يمكن السكوت أو الصبر عليه». ويتحدّث الشيخ سلمان العودة في هذه الرسالة من وراء القضبان أيضاً عن «الفساد المتجذر في مجتمعنا... فساد يضرب برواقه على كل مجالات الحياة بدون استثناء: فساد في مجال التعبد، فساد في مجال الأخلاق، فساد في مجال السلوك، فساد في المعاملات، فساد في الاقتصاد، فساد في التعليم، فساد في السياسة، فساد في الإعلام، إن هذا الفساد الشامل يتطلب اصلاحاً شاملاً أيضاً... هذا الفساد له أنصار كثيرون، وله متحمسون، وله سدنة وله أرباب من البشر. هذا من جانب، وجانب آخر هو تحويل المنطقة الى سوق للبضائع اليهودية مثلاً سواء أكانت هذه البضائع فكرية، أو ثقافية أو إعلامية أو أمنية أو تجارية أو غير ذلك، إلى جانب تحويل بلاد المسلمين الى مجرد أتباع ضعفاء.. وجعلهم عبارة عن قطيع يساق إلى مرعاه، ولا ندري إلى أين يساق... والكثير يتحدثون في مجالسهم عما يشعرون به من فقدان العدل الاجتماعي، ومن سحق كثير من الطبقات... إذاً أين عقول الأمة؟... إن عقولهم في إجازة مفتوحة، ليس من حقكم أن تفهموا ولا أن تسألوا ولا أن تناقشوا ولا أن تشيروا».

وكان أن انقسم علماء الدين، فقام كبارهم يردّون على مثل هذه التصريحات. بين هذه الردود القول من موقع السلطة ان «الداعية ليس مفتياً والتجرؤ على الإفتاء خطر»، و«عدم الالتفاف حول كبار العلماء وأهل الرأي يحدث الفتنة والفساد»، و«الداعي الى الله هو الذي يجمع ولا يفرّق، يوحّد، ولا يمزّق»، و«أحذر الشباب والدعاة وطلبة العلم المبتدئين من الجرأة على الإفتاء». ويبدو من تصريحات العلماء الكبار الموالين للدولة ان رجال الدين هؤلاء تحوّلوا فعلاً الى طبقة اجتماعية متميزة على خلاف ما يقول به الإسلام. وهذا ما يظهر جلياً بالدعوة «للالتفاف حول العلماء الربانيين العاملين لأن الاعتماد على النفس في أخذ الفقه من الكتاب والسنة غالباً ما يصحبه الخطأ، او ضعف في استنباط الحجة او الدليل ما لم يعضد ذلك بتوجيه وبيان من العلماء الفضلاء. وهم أقطاب هذه الأمة في كل زمان ومكان، واذا خلت الأرض من العلماء العاملين اتخذ الناس علماء جهلاء فسألوهم فأفتوا بغير علم،

فضلوا وأضلوا. لذلك نحن نركز على ضرورة أخذ العلم والحجة والدليل من أفواه العلماء»[١٣٤]. وبهذا الإطار قيل أيضاً ان «أبناء عبد العزيز حكموا بشرع الله واستنهضوا مجد الأمة الإسلامية فحققوا معادلة المواءمة بين التحديث والأصالة»[١٣٥].

ولما كثر النقاش حول هذه الأمور، أصدرت وزارة الداخلية بياناً نشرته مجلة **اليمامة** تحت العناوين الكبرى: «مجلس هيئة كبار العلماء درس مخالفات العودة والحوالي ورأى أنه لا بد من حماية المجتمع من أخطائهما»، و«تأكد قيامهما باتصالات خارجية مع بعض الجماعات المشبوهة التي تحارب عقيدة السلف وتعمل على تفريق الجماعة».
ومما جاء في بيان وزارة الداخلية، «حماية للمجتمع من شرورهم فقد جرى توقيف من تحرك منهم بقصد الفوضى وفي مقدمة هؤلاء سلمان بن فهد العودة وسفر بن عبد الرحمن الحوالي اللذان كانت لهما اعمال كثيرة مخالفة لما ينبغي ان يكون عليه المسلم الملتزم للجماعة، مما حدا ولي الأمر قبل عام على أن يطلب من هيئة كبار العلماء دراسة تجاوزات المذكورين اللذين لا يتفق عملهما مع ما يجب لمن ولاه الله أمر عباده من السمع والطاعة في كل أموره ما لم يأمر بمعصية، وهو مقتضى ما جاء في القرآن الكريم كقول الله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم**﴾[١٣٦]، وقول النبي ﷺ (من اطاعني فقد أطاع الله، ومن يطع الأمير فقد اطاعني ومن يعصِ الأمير فقد عصاني)».

كانت تلك أمثلة حسية وتجليات لنوعية استعمال الدين كأداة سيطرة، ويكون من السهل إعطاء مزيد منها وفي البلدان العربية كافة. ولكنه يكون من المهم، هنا، ان نختم هذا الجزء بالتنويه بضرورة الربط بين السلطة السياسية والسلطة الاجتماعية، مما يساعد على التعرف الى عدد من مصادر قدرة الدين على الإسهام في ضبط الشعب وتطويعه، فقد برهن الدين على فعاليته القصوى في هذا المجال لأسباب جوهرية تشمل ما يلي:

أولاً، في حين يمكن مناقشة صحة القوانين المدنية باعتبار أنها من صنع الإنسان ويفترض بها الخطأ أو الصواب في ضوء التجارب التاريخية والنتائج العملية، تكاد أن تتعذّر مثل هذه المناقشة في حالة الشرائع الدينية باعتبار أنها تمثل الإرادة الإلهية وتصدر عن الله وليس عن الإنسان. بذلك يمكن الحاكم، بمساعدة علماء الدين والمؤسسة الدينية المرتبطة به، ان يدّعي أنه ينفّذ إرادة الله في عباده.

---

(١٣٤) انظر الندوة التي شارك فيها فهد السنيدي وابراهيم الفايز وهما أستاذان في كلية الشريعة في جامعة الإمام، ونشرت في: الرياض، ٢٢/١٠/١٩٩٤.

(١٣٥) **اليمامة** (٢٥ ربيع الثاني ١٤١٦هـ).

(١٣٦) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

ثانياً، تفقد القيم والشرائع الدينية نسبيتها وتُفصل عن سياقها التاريخي الاجتماعي وتصبح في نظر المتشددين مطلقة وأزلية باعتبار ان مصدرها الآلهة وليس المجتمع الإنساني. وتؤدي المقولات القائمة على المفاهيم المطلقة والأزلية بالضرورة الى الانغلاق والحرفية والتكفير، وبالتالي لعدم التسامح وتسويغ العقاب الشديد، خصوصاً في الأزمات السياسية والاقتصادية ـ الاجتماعية.

وقد أدركت السلطات منذ بداياتها الأولى في تاريخ البشرية أن الشرع كي يكون مقبولاً من دون نقاش وان يُطبّق من دون معارضة لا بد من ألا يُنسب الى المجتمع والبشر بل الى مصدر مقدس. من ذلك أنه يوجد في متحف «اللوفر» في باريس لوحة حجرية سوداء نُقِشَتْ عليها صورة الشمس ـ الإله (شمش) وهو يقدم الى المشترع حمورابي (١٧٩٢ ـ ١٧٥٠ق.م.) مجموعة الشرائع التي تشكّل أقدم تشريع معروف في العالم. كي تطاع هذه الشرائع وتستمر من دون إعادة نظر كان لا بد من أن تُنسب ليس الى مصدرها الإنساني بل الى مصدر مقدس. وبهذا فقدت نسبيتها وأصبحت قواعد مطلقة، وكان على الإنسان ان يطيع لا ان يتساءل ويجتهد. بهذا فقد الإنسان سيطرته على مخلوقاته فتحوّلت الى قوة ضد الضعفاء في خدمة الأقوياء، وضد الفقراء في خدمة الأغنياء، وضد المرأة في خدمة الرجل.

ثالثاً، يتحول الدين بتطوّر الأحوال الى مؤسسة ذات مصالح وامتيازات خاصة بها وترتبط بالنظام السائد، فتنشأ نتيجة لهذا طبقة متميزة من علماء الدين تعتبر نفسها بين أقطاب الأمة في كل زمان ومكان حتى حين لا يقرّ الدين نظرياً قيام طبقة من الكهنوت. ومع أنه يفترض من منظور ديني ان الحاكم هو الذي يجب ان يخضع للشريعة كما يفسّرها العلماء، إلا ان ما يحصل فعلاً هو عكس ذلك، فيلحق العلماء بحاشية الحاكم ويصبحون جزءاً من الطبقات الحاكمة يفسّرون النصوص الدينية من موقعهم الخاص وبغية تسويغ سياسة الدولة والحاكم.

رابعاً، تقترن الثقافة الدينية الرسمية بالثقافة السائدة، وتتكامل وحدوية الله مع وحدوية الأب في العائلة ووحدوية الحاكم والحزب الواحد في النظام السياسي. هذا هو ما تتميّز به الثقافة العربية السائدة والوعي العربي التقليدي.

خامساً، كثيراً ما يتصل الإيمان الديني بعاطفة الخوف من قوى مجهولة لا يقوى الإنسان على فهمها والتحكم بها. من هنا تلك المقولات التي تؤكد أن الشعب يحكم فقط عن طريق الإحساس بقوى مخيفة غامضة مهددة، فيسعى لاسترضائها واكتساب رحمتها. قديماً قال أرسطو ان الدين يرى ان الجماهير لا يمكن السيطرة عليها عن طريق الإقناع بل عن طريق الرعب الغامض والمخاوف المأساوية. وذكر مونتسكيو أن المشرّعين الرومان أرادوا ان يوحوا للشعب الذي لا يخاف شيئاً بالخوف من الآلهة، واستخدموا هذا الخوف في توجيهه حيث أرادوا. من هذا المنطلق بالذات، قال كل

من عبّاس محمود العقاد وتوفيق الحكيم بأن الشعب لا يستطيع أن ينفذ الى معرفة الحقائق الكونية عن طريق العقل، فتنشأ الحاجة الى تأمين امتثاله عن طريق الإيمان والوجدان.

في ضوء هذه الأوضاع يمكننا أن نفهم السهولة التي استطاع بها الحكام استخدام الدين كأداة سيطرة. ولكن من ناحية ثانية، وكما يظهر جلياً في الأوضاع الراهنة في نهاية القرن العشرين، بإمكان الحركات السياسية المعارضة استعمال الدين كأداة تحريض ضد الحاكم. وفي الواقع ان استخدام الدين من قبل الدولة يؤدي بالضرورة الى استعماله من قبل القوى المعارضة كأداة سخط ضدها.

٢ ـ استخدام الدين كأداة تحريض

كما يمكن استخدام الدين كأداة سيطرة او في سبيل الضبط الاجتماعي والسياسي من قبل السلطة والطبقات او العائلات الحاكمة والقوى المرتبطة بها، كذلك يمكن استخدامه في التحريض وإثارة السخط من قبل القوى المعارضة التي تجاهد للوصول الى الحكم، أو القوى التي ترغب في الإصلاح خاصة في أزمنة انحلال المجتمع والأزمات الاقتصادية وفقدان الإرادة الوطنية تجاه القوى الخارجية وغياب الحريات المدنية.

هذه ظاهرة تاريخية وبإمكان الباحث أن يقدّم أمثلة حسية عنها في مختلف المجتمعات وعصور التطور. وبين أفضل الأمثلة الحسية التي يمكن ان نقدّمها ظهور الصحوة الإسلامية المتمثلة في عدة حركات فكرية وأحزاب ومنظمات سياسية. وخير مثال للحركات السياسية الدينية في البلدان العربية والبلدان الإسلامية المجاورة هو الإخوان المسلمون والحركة الخمينية التي قامت بالثورة الإيرانية، فكان لانتصارها تأثيره الكبير في انتشار التنظيمات الدينية كجبهة الانقاذ في الجزائر، والنهضة في تونس، والجماعة الإسلامية والجهاد الإسلامي في مصر، وحماس في فلسطين، والجبهة القومية الإسلامية في السودان، وحزب الله في لبنان.

ومع أننا سنتناول هذه الحركات في الفصل التالي حول السياسة والمجتمع، إلا أنه من المفيد أن نذكر هنا ان هذه الحركات الدينية التحريضية والمقاتلة تتوزع بين تيارات يميل بعضها الى اليمين والبعض الآخر الى اليسار، والى القرب أو البعد من السلطة والاعتدال او التطرف في استعمال العنف والإكراه والتكفير. وقد اختلفت التفسيرات والتأويلات الدينية، ولكنها جاءت جميعاً نقيضاً لتلك التفسيرات والفتاوى التي تسوّغ سياسة السلطة القائمة، وإن حاولت بعض السلطات استعمال القوى الدينية التحريضية في حربها ضد القوى القومية واليسارية والعلمانية، كما فعل الرئيس السادات في مطلع السبعينيات بالتحالف مع الإخوان المسلمين.

ومما يجب ان نلفت النظر اليه أن استعمال الدين كأداة تحريض لا يمكن فصله عن السياق التاريخي والاجتماعي وعن مصالح وحاجات ومواقع الطبقات الوسطى، التي تزدهر ضمنها مثل هذه الحركات، كما ضمن الطبقات الشعبية المكافحة للتغلب على الأزمات الحادة التي تعانيها لزمن طويل. وليس مصادفة أن الجماعات الدينية تعمل في الأوساط الشعبية وتستمد الكثير من الدعم من شرائح التجار الصغار والمتوسطي الحال والحرفيين والطلبة المهدّدين بالبطالة والمهنيين والمثقفين الذين لم تستقرّ أحوالهم الاقتصادية. ومن المعروف ان نشوء الحركات الدينية اقترن بالأزمات الاقتصادية والسياسية، وانكشاف ضعف او إخفاق الطبقات الحاكمة، كما حدث إثر هزيمة الخامس من حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧، وعدم تمكّن الحركات القومية والاشتراكية من قيادة القوى الشعبية الباحثة عن مخرج من حالات العجز واليأس، وقيام اسرائيل كدولة دينية عصرية، وانتشار الحداثة الاستهلاكية المشوّهة، وتزايد الفروق الطبقية، ورسوخ التبعية السياسية والاقتصادية للغرب، وتهدّم القيم التقليدية من دون ان تحل محلها قيم جديدة فعّالة، والهجرة الواسعة من الريف الى المدينة، وانتشار الفساد بانحلال العلاقة بين الوسائل والأهداف... الخ.

ومن أجل تقديم أمثلة حسية على نوعية استخدام التحريض، نشير الى كتابات سيّد قطب الذي قال هو بنفسه: «لو وُكّل إليّ الأمر لأنشأت مدرسة للسخط»[١٣٧]. وسبق ان أشرنا في مطلع هذا الفصل الى اعتباره ان «الدين هو منهج الحياة الكلي» وفيه وحده يتحرّر الإنسان بإقرار الحاكمية لله وحده، ورفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة، بل ذهب أبعد فأكد على ضرورة إقامة مجتمع الإسلام الذي «تطبق فيه أحكام القرآن تطبيقاً حرفياً». كذلك أشرنا الى نقد محمد أركون الذي اعتبر ان هذا المنهج يخلط بين الخيالي والتاريخي، فهو لا يقول لنا كيف يمكن ان يكون الحكم لله وليس للبشر، وكيف يمكن لدعاة الإيمان ان يحكموا من دون ان يفرضوا تفسيراتهم الخاصة على بقية المجتمع، وماذا يحدث حين يكون لدعاة الإيمان تفسيرات مختلفة او مناقضة للعقيدة؟

وقد أطلق سيد قطب لقب «الجاهلية» على كل حكم لا يقرّ الحاكمية لله وحده ولا يطبّق شريعته في نظام الحياة، أي حين يكون الحكم للأمة والبشر. لذلك تعتبر دلال البزري ان سيد قطب ينطلق من رؤية كوارثية تنبثق من «فكر ميثي - أسطوري واضح، لا تستطيع وصف الواقع إلا باختصاره الى مفهومين ثنائيين حصريين، تقوم حركتهما على التناقض الكلي والشامل بينهما: فإما الحاكمية لله وإما الحاكمية للبشر، إما إسلام وإما جاهلية... إما حق وإما ضلال، إما دار إسلام وإما دار حرب، إما

---

(١٣٧) دياب، سيد قطب: الخطاب والأيديولوجيا، ص ١١١.

شرك وكفر وإما إيمان وتوحيد... الخ»[١٣٨].

أما فكر اليسار الإسلامي فيتمثل بكتابات حسن حنفي التي سبقت الإشارة اليها، وعالم الاجتماع الإيراني علي شريعتي الذي دعا لإعادة التفكير والاجتهاد في سبل حلّ المشكلات السياسية والاقتصادية التي نتجت من الحداثة المشوّهة في المجتمع الإيراني التقليدي. في رأيه أن المجتمع بحاجة الى مجتهد يعيد تفسير الإسلام بشكل يجعله منسجماً مع أهدافه الأصلية، أي إقامة نظام اجتماعي تقدّمي وعادل.

ولا يقتصر التحريض على العداء ضد الأنظمة والسلطات السياسية القائمة، بل يشمل أيضاً، وربما بشكل خاص، تكفير اي تفسير ديني مخالف لتفسيرات الحركات والجماعات الدينية. ولذلك لا يقتصر التهجم على الفكر العلماني، كما سنرى لاحقاً بتكفير بعض رموزه وتحليل سفك دمها، بل كثيراً ما شمل التحريض مسائل فرعية تحوّل النظر عن القضايا الرئيسية من اجتماعية واقتصادية كقضية الفقر وتزايد الفجوات بين الطبقات. من هذه المسائل الفرعية مسألة فرض الزيّ الإسلامي على المرأة والتمسك ببعض التقاليد الموروثة التي لا نعرف حقاً مدى مطابقتها أو عدم مطابقتها للأصول الدينية.

وكثيراً ما تحاول هذه الحركات عرقلة التغيير التجاوزي والتحديث بتشديدها على مفهوم حرفي للأصالة والموروث، مغلقة الأبواب على احتمالات الاستفادة من تجارب الشعوب والحضارات الأخرى بحجة ان المفاهيم الجديدة كالديمقراطية والتعدّدية والعلمنة والقومية والاشتراكية والمجتمع المدني هي مفاهيم مستوردة وغريبة. ويكفي أن يقال إن هذه المفاهيم «وافدة» أو «مستوردة» أو «نبت غريب» كي يصرف النظر عنها بدلاً من مناقشتها بعقل منفتح وفي ضوء الواقع الاجتماعي العربي ومن منطلقاته ولفائدته وتلبية لحاجاته المستجدة. هنا يكون التساؤل: هل نرفض، إذاً، أي مفهوم لمجرد أنه غير مستمد من الماضي والتراث؟ بل اي ماض وتراث نقصد، إذ ضمن التراث العربي والإسلامي تيارات شديدة التنوع والتناقض، ومنها ما يشدّد على الامتثال الحرفي طوعاً أو قسراً، ومنها ما يشدّد على التحرّر والتغيير والتجدد الإبداعي الدائم؟ ليس التراث العربي ذا بعد واحد، بل خير ما يميزه الصراع بين مختلف وجهات النظر، وحين يبطل حق الصراع تبطل الأصالة.

ثم إنه، على صعيد عملي، ليس من الممكن العودة للأصول لأن القيم والمفاهيم التي كانت سائدة في الماضي انبثقت من واقع اجتماعي خاص بتلك الأزمنة، وهي شديدة الاختلاف عن الأوضاع السائدة في الزمن الحاضر. لذلك ليس من الممكن

---

(١٣٨) دلال البزري، **دنيا الدين والدولة، الإسلاميون والتباسات مشروعهم** (بيروت: دار النهار، ١٩٩٤)، ص ٤١.

استعادة الماضي وبعثه من جديد بصيغه السابقة لمجرد أننا نرغب في ذلك. *إن الأوضاع القومية والعالمية المتداخلة تتطلب قيام تفكير ثوري جديد بصيغه ومفاهيمه* المستمدة من الواقع وليس من الماضي السحيق. طبعاً، إننا ننتمي الى تاريخنا، ونحن فخورون به، ولا بد من أن نستوحي الماضي ونستفيد من تجاربنا السابقة. ولكن الماضي ليس نماذج جاهزة نستطيع أن نستعيدها متخلين عن طاقاتنا الإبداعية.

وللتحريض بعد آخر مشترك بين القوى العربية الناشطة في سبيل التحرير والتحرّر. في مقابلة مع صحيفة الحياة قال زعيم الجهاد الإسلامي في فلسطين الدكتور رمضان عبد الله شلّح: «التيار الإسلامي... كان دوماً هو قوام الأمة وسيرورتها. أحياناً كان يتراجع لمصلحة بعض النزاعات أو يُقصى ويُغيب بالقهر والغلبة، ولكنه سرعان ما يعود إلى الصدارة الفكرية أو السياسية ببروز مصلح او مرجع ديني او زعيم سياسي او عسكري. والإسلام الذي أسقط شاه إيران هو ذاته الذي دحر الصليبيين وحرّر الجزائر من الاستعمار الفرنسي. ... والإسلام دين اختيار واقتناع يقوم على الحرية ووسيلته الدعوة بالحسنى، وهو يرفض الإكراه في كل صوره... وفهمي الفقهي ان الإسلام لا يرفع سلاحاً إلا رداً على عدوان ولا يقاتل إلا دفاعاً عن حق مغتصب»[١٣٩].

وبعض هذا التحريض موجّه ضد هذا الغرب المعتدي والذي يهيمن على وجودنا ويسدّ علينا الأفق ويسحق أمانينا وأحلامنا لأنفسنا وللإنسانية. إنه تحريض شرعي ولا بدّ من أن تتضافر القوى في مواجهته. وكي يتمّ لنا ذلك يجب أن نخوض نقاشاً حراً في ما بيننا في محاولة لفهم طبيعة هذه الهيمنة الغربية وكيف يمكن التحرّر منها. والتضامن العربي قائم في هذا المجال رغم الاختلاف في الرؤية والمنطلقات، مما يفسّر لماذا الدعم الشعبي في العقد الأخير من القرن العشرين لحركة حماس في فلسطين ولحزب الله في لبنان. وكي يستمر التضامن ويتعمّق لا بدّ من ان يفسح المجال أمام النقاش الحر في مناخ من احترام حق الاختلاف في الرؤية. في ما عدا ذلك، يؤدي التحريض الى نتائج عكسية فنجد أنفسنا في ذلك الفراغ الساحق الذي عقب فشل الحركات الوطنية والقومية التي هي أيضاً كانت ترى أنها الحلّ الوحيد ولا تقبل ان يرتفع صوت على صوتها. وليست المسألة في ان يرتفع صوت على صوت، بل أن يكون للآخر الحق بإبداء رأيه والمشاركة الحرة في النقاش والصراع.

٣ ـ استخدام الدين كأداة مصالحة مع الواقع المرير

كما يستخدم الدين أداة سيطرة أو أداة تحريض، قد يستخدم من قبل الطبقات

(١٣٩) الحياة، ٢٧/١١/١٩٩٥.

الشعبية المسحوقة العاجزة في تكيّفها مع واقعها الأليم المحبط. يحدث ذلك حين تحول الأوضاع السائدة الطبقات الشعبية الى كائنات عاجزة منشغلة بمهمات تدبير شؤون معيشتها، فلا يكون لديها في مثل هذه الأوضاع سوى خيارين: إما أن تلجأ الى العنف العبثي أو الى الاستسلام، عندما لا تتوفر لها إمكانيات تأسيس حركات ثورية تعمل من ضمنها على تغيير واقعها تغييراً جذرياً. في مثل هذه الأوضاع، وفي مناخ من اليأس وفقدان الأمل، كثيراً ما تلجأ الطبقات الشعبية المسحوقة بالفقر والقمع الى الدين لتستمد منه العزاء والقدرة على التحمُّل والقناعة والرضى والتقليل من أهمية هذه الحياة، مما يؤدي بها الى الاستكانة والمصالحة مع واقعها التعس. وكنا في قسم سابق من هذا الفصل قد تحدّثنا عن تسويغ الفقر والفروق الطبقية، مما ساعد في تفسير النزوع للتدين عند الطبقات المعدمة في المجتمعات كافة. كما أننا سنتوسع في وصف ثقافة الصمت والامتثال وكيفية الخروج من هذه الحالة في قسم لاحق حول الثقافة العربية.

كنا سابقاً قد تعرضنا لبعض جوانب تراث الزهد الديني واستعنّا بما جاء في كتاب **إحياء علوم الدين** للإمام ابي حامد الغزالي من أقوال وأخبار وأحاديث تمجّد الفقر وتعتبره فضيلة. وأشرنا الى ملاحظات تعتبر ان الصبر هو بين أهم القيم السائدة في التراث الثقافي الشعبي. ورأينا ان عملية تسويغ الفقر تتداخل مع نزعة مشابهة لتسويغ الفروق الطبقية على أنها نشأت بإرادة إلهية. المهم هنا وجود حقيقة ليس من السهل نكرانها، وهي أنه في ظلّ بعض الأوضاع (والكثير منها متوفّر في المجتمع العربي) قد تميل الجماهير الفقيرة المسحوقة الى الدين انطلاقاً من حاجاتها النفسية لتحمل الشدائد التي لا تقوى على التغلب عليها، فتستكين وتتصالح مع تعاستها ريثما تتبدّل الأحوال. ولا يقتصر هذا النزوع على الإسلام، بل يشمل الأديان كافة. لقد استعملت المسيحية في أمريكا اللاتينية كما في غيرها أداة مصالحة مع الواقع كما استعملت أداة سيطرة وتحريض. لقد ارتبطت الكنيسة في أمريكا اللاتينية، مثلاً، بالأنظمة المحافظة والعسكرية، فنشأت ثقافة الصمت التي تكلم عليها بولو فرايري في كتابه **تنشئة المضطهدين** ، كما ظهرت من ناحية أخرى حركة ثيولوجية (لاهوت) التحرير، فعمل بعض رجال الدين من خلالها على وضع حدّ لإساءة استخدامه. وهذا ما حاولته حركات فكرية إسلامية في مختلف عصور الإسلام.

خامساً: الصراع بين العلمانية والسلطة الدينية

كنا قد تناولنا مفهوم العلمنة في سياق الحديث عن الاندماج الاجتماعي والسياسي، على أن نَفِيها حقاً شاملاً في هذا الفصل. ذكرنا أن مفهوم العلمنة لا يزال بين أكثر المفاهيم سجالية وحساسية وغموضاً في الثقافة العربية بعد مرور ما يزيد على قرن ونصف من تداوله وانتشاره. وقد تشكّلت حوله ثلاثة مواقف أساسية: موقف

الرفض الذي تتخذه خاصة المؤسسات والحركات الدينية، وقد تتشدّد في رفضها فتتهم مختلف العلمانيين ظلماً بالإلحاد والكفر لتجنّب النقاش حول هذا الموضوع، وموقف الحذر بعدم الخوض بهذه المسألة، وأخيراً موقف القناعة بضرورة العلمنة باعتبارها جزءاً لا يتجزأ من ضرورات تحقيق النهضة والتقدم.

وكنا قد استنتجنا في الفصل الثالث أن العلمنة نظام عام عقلاني ديمقراطي يهدف الى تنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات والمؤسسات في ما بينها وفي ما بينها والدولة على أسس مبادىء وقوانين عامة مستمدة من الواقع الاجتماعي والتاريخي الحديث وفي سياق الدعوة للعقلنة ولاعتبار المجتمع والشعب مصدر الشرعية والعمل على تأمين مساواة كل أعضاء المجتمع وفئاته من دون تمييز على أسس الدين والطائفة والجنس وغيرها من الانتماءات والخلفيات. وتشمل مقولات العلمنة في ما تشمل:

- تأمين الحرية الدينية.

- فصل الدين عن الدولة وضمان عدم تحيّزها، فيتم تحييدها في الشؤون الدينية على أساس المساواة بين المواطنين والمواطنات كافة مهما كانت انتماءاتهم.

- إلغاء الطائفية السياسية والحد من استخدامها في النزاعات السياسية.

- تعزيز المحاكم المدنية العامة لضمان المساواة التامة في الحقوق والواجبات.

- اقرار حق توحيد قانون الاحوال الشخصية بحيث تتمّ المساواة بين الرجل والمرأة وضمان حق الاختيار الحر بين الزواج المدني أو الديني أو كليهما معاً.

- اعتبار الشعب او المجتمع مصدر القوانين، فيتم تعديلها او إصلاحها أو استبدالها لكونها نسبية غير مطلقة قابلة للتغيير، نتيجة لتبدل الأحكام والظروف، وانطلاقاً من الواقع المعيش، فلا يكون بمقدور السلطة الحاكمة أن تدعي الحاكمية بإرادة إلهية فوق المجتمع.

- عقلنة الدولة والمجتمع وتعزيز الثقافة العلمية العقلانية.

- تعزيز تعايش مختلف المذاهب والطوائف في إطار من الاحترام المتبادل.

- تحرير الدين من سيطرة الدولة وإساءة استعماله لأغراض سياسية، وكذلك تحرير الدولة من هيمنة المؤسسات الدينية التي قد تسعى لفرض تفسيراتها على المجتمع بوسائل الإكراه والتكفير.

ولقد شدّد دعاة العلمنة على واحد أو أكثر من هذه المقولات. رآها البعض، خاصة في المشرق العربي أو الهلال الخصيب تحديداً، بديلاً للنظم الطائفية وتحولاً من الولاء للجماعات الطائفية والقبلية الى الولاء للأمة والمجتمع ككل، وتثبيتاً للولاء

القومي والاندماج الاجتماعي. كما شدّد بعض دعاة العلمنة على المساواة أمام القانون، وخاصة في ما يتعلق بمساواة المرأة والرجل في مختلف المجالات بما فيها الزواج والطلاق والإرث والمشاركة في الحياة العامة، وهذه قضية تهم المجتمع العربي كافة. ثم هناك من ربط بين العلمنة والمنهج العلمي والعقلانية في تحليل الأمور. وفي العقد الأخير من القرن العشرين اعتبر البعض أنها ضرورية من أجل نشوء الديمقراطية التي نعاني غيابها في ظل الدولة التسلطية. يقول المفكر الفلسطيني عزمي بشارة: «إن مفهومي العلمانية والديمقراطية الليبرالية هما وليدا العملية التاريخية ذاتها. فالعملية التاريخية التي قادت إلى تحييد الدولة في الشؤون الدينية... قادت أيضاً إلى الديمقراطية الليبرالية... من ناحية أخرى إذا كان مصدر عملية التشريع في الديمقراطية ومصدر شرعية السلطة في الوقت ذاته هو الشعب ... تكون عملية العلمنة شرطاً ضرورياً لتوفر الديمقراطية»(١٤٠).

وحين تهاجم المؤسسات والحركات الدينية الدعوة الى العلمنة لا يعني ذلك أنها تناقش هذه المسألة بموضوعية بغية تبيان سيئاتها وحسناتها او كونها صالحة او غير صالحة للمجتمع. على العكس من ذلك تماماً، تهدف الى منع مناقشتها، فتصوّب اليها رصاصاتها القاتلة باتهامها خطأ بأنها مفهوم مستورد من الغرب ولا علاقة له بالواقع العربي، وبأنها دعوة للإلحاد. وبقدر ما يميل موقف الرفض للتشدّد في حكمه، بقدر ما نجد أن هناك ميلاً واسعاً بين المقتنعين بالعلمانية للحذر وتجنب المسألة خوفاً مما يسميه صادق العظم «ذهنية التحريم»، وما يصفه نصر حامد أبو زيد بـ«العداء» الذي يصل الى حد التحريم ومأساة التفكير في زمن التكفير. لذلك يستدعي الاقتناع بالعلمنة الجرأة في الإعلان على أنها ضرورة قصوى للنهوض والعمل على إيصالها الى الرأي العام على حقيقتها.

ليس صحيحاً أن العلمنة دعوة للإلحاد أو إلغاء الدين أو التخلي عن الإيمان او التحيز لدين معين من موقع دين آخر. على العكس من ذلك، إن النزوع التاريخي لقيام مفهوم العلمانية جاء نتيجة لضرورات تأمين كل الحريات والحقوق الإنسانية ومساواة البشر بمعزل عن خلفياتهم او انتماءاتهم، وأن يتم ذلك في مناخ من الاحترام والتسامح المتبادل. كيف، إذاً، دخل مفهوم العلمانية الى الثقافة العربية؟ هل جاء تلبية لحاجات عربية أصيلة أم تم استيراده من الغرب انتقائياً كإحدى السلع الفكرية وغير الفكرية التي غزت المنطقة منذ بدايات الاندراج في النظام الغربي الرأسمالي؟

---

(١٤٠) عزمي بشارة، «مدخل لمعالجة الديمقراطية وأنماط التدين،» في: **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية**، دراسات وأبحاث (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣)، ص ٧٨.

ذكر عزيز العظمة أنه ليس من المعلوم على وجه الدقة كيف دخل مصطلح العلمانية اللغة العربية، وإن أشار الشيخ محمد عبده إلى أن الخليفة هو «حاكم مدني من جميع الوجوه»، وقال فرح انطون بفصل «السلطتين الدينية والمدنية». ولكن الشيخ عبد الله العلايلي ذكر في عدد خاص من مجلة **آفاق** البيروتية[١٤١] أن أسبق الواضعين لهذا المصطلح اللغوي التركي شمسي (وذلك في منتصف القرن التاسع عشر) واقتبسها عنه المعلم بطرس البستاني في معجمه **محيط المحيط** كما تبناه عنه الدكتور خليل سعادة في معجمه الكبير الانكليزي ـ العربي (وخليل سعادة هو والد انطون سعادة الذي ربما يكون أول من ضمّنه بين مبادىء حزب سياسي عربي).

كذلك يقول عزيز العظمة أيضاً إنه من غير الواضح كيف تم اشتقاق هذا التعبير، ويتساءل هل هو من العلم فيقال «علمانية» أم من العالم فيقال «العَلمانية»؟ فيرجّح ان الاشتقاق الأول هو الأصح ويعتمده في دراسته. ويذكر ان مصطلح العلمانية يوازي عبارة (Secularism) المستمد من الكلمة اللاتينية (Saeculum) الذي عنى جيلاً من الناس، وأصبح يعني الاهتمام بشؤون هذا العالم الزمني المتميّز من العالم الروحي. وقد عبّرت البلدان الكاثوليكية، ومنها فرنسا، عن ذلك بمصطلح اللائيكية (laïcité) (الذي استخدم في المغرب العربي نتيجة تأثره باللغة الفرنسية وانتحلته اللغة التركية في عبارة «laiklik») المشتق من اليونانية laos، أي الناس، وlaikos، أي عامة الناس في تميّزهم من الإكليروس[١٤٢].

ويجدر بنا قبل أن توسع في تناول جوانب العلمانية المختلفة ونبحث في مدى الانجازات التي تحقّقت في هذا المجال وإمكانية تطبيقها بشموليتها في المجتمع العربي، أن نتعرض لبعض المفاهيم الخاطئة حولها:

يعتبر البعض أن العلمانية مفهوم مستورد من الغرب وليس لها جذور في الواقع العربي رغم ما يقال (كما فعل فرح انطون في حواره مع الشيخ محمد عبده) من أن لها أصولاً في فلسفة ابن رشد. يقول طارق البشري إنه «من أخطر الانقسامات التي تعانيها الحركة العربية.. الانقسام بين التيار الوطني العلماني وتيار الإسلام السياسي... فإن العلماني الوطني يرى... أن منهجه هذا من طبائع الأشياء وهو في صياغته لحقائق التاريخ لا يدرك أن نظرته هذه نبت وافد، ولم يفد قبل أكثر من قرن، ولم ينم في البيئة الفكرية الحضارية قبل القرن العشرين، ولم يتمكن من التربة ويكسب شرعيته الوطنية قبل نهاية الحرب العالمية الأولى»[١٤٣]. ويضيف البشري في مقال آخر

---

(١٤١) **آفاق** (حزيران/ يونيو ١٩٧٨).

(١٤٢) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٨.

(١٤٣) طارق البشري، «الطائفية غير المنظورة،» **اليوم السابع** (٨ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٤).

في مجلة **الديبلوماسي** التي تصف نفسها بأنها منبر الحوار بين الثقافات والحضارات[١٤٤]، ورغم ما يعرف عنه من اعتدال، أنه لا جدوى من الحوار مع «العلمانيين ممن يعتنقون التفكير المادي الذي ينكر الغيب» ولا مع الفئات التي «تغرّبت قلباً وقالباً وابتعدت عن جذور أمتها» من دون أن يوضح من هم هؤلاء حقاً، خاصة في الوقت الذي يطلق الإسلاميون فيه هذه النعوت على كل من يقول بالعلمنة. ومن هذه الناحية يكون محمد عبده أكثر اعتدالاً من طارق البشري، فقد تحاور مع كل من فرح انطون وشبلي الشميل وهما من رواد التفكير المادي والعلماني، مع العلم ان غالبية دعاة العلمانية لا تنتسب للمنهج المادي.

ولذلك يجيب المفكر المغربي محمد سبيلا في العدد ذاته من هذه المجلة «ان هناك قضايا فكرية ساخنة ومسائل خلافية كبرى في ساحتنا الاجتماعية والفكرية نتيجة التحولات الاجتماعية الكبرى الناتجة من التثاقف والتفاعل الحضاري مع الفكر الغربي. والأسلوب الحضاري الناجع لمواجهة هذه القضايا هو فتح باب الحوار الفكري على مصراعيه لمقارعة الحجة بالحجة، والفكر بالفكر، والاجتهاد بالاجتهاد المضاد».

ويقول محمد عابد الجابري إن «مسألة العلمانية في العالم العربي مسألة مزيفة، بمعنى أنها تعبر عن حاجات بمضامين غير متطابقة مع تلك الحاجات: إن الحاجة الى الديمقراطية التي تحترم حقوق الأقليات والحاجة الى الممارسة العقلانية للسياسة هي حاجات موضوعية فعلاً، انها مطالب معقولة وضرورية في عالمنا العربي، ولكنها تفقد معقوليتها وضروريتها بل ومشروعيتها عندما يعبر عنها بشعار ملتبس كشعار العلمانية... وفي رأيي أنه من الواجب استبعاد شعار العلمانية من قاموس الفكر العربي وتعويضه بشعاري الديمقراطية والعقلانية، فهما اللذان يعبران تعبيراً مطابقاً عن حاجات المجتمع العربي»[١٤٥]. وقد استبعد الجابري العلمانية بهذه السهولة لأنه حصر معناها بمسألة الطائفية، فقال في مجلة **اليوم السابع**[١٤٦] إنه لو نظرنا الى «الاقطار العربية في واقعها الراهن» لوجدنا «ان العلاقة بين الدين والدولة لا تطرح نفسها كمشكل ... إلا في الإطار الذي توجد فيه الطائفية الدينية كمكون أساسي من مكونات المجتمع. وهذه البلدان هي بالتحديد: لبنان وسورية ومصر والسودان. أما بقية اقطار الوطن العربي... فهي لا تعاني طائفية دينية إطلاقاً». قال ذلك متجنباً ما للعلمنة من علاقة جوهرية في نشوء الديمقراطية وفي نيل المرأة حقوقها والتحرر من

(١٤٤) **الديبلوماسي** (حزيران/ يونيو ١٩٩٦).

(١٤٥) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب، تليه سلسلة الردود والمناقشات،** تقديم فيصل جلول (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٠)، ص ٤٦.

(١٤٦) **اليوم السابع** (٢٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٥).

ذهنية التكفير والتحريم ومن سيطرة الدولة على الدين وإساءة استخدامه لأغراضها الخاصة.

في الواقع ان العلمانية مبدأ إنساني وقناعة تمت تدريجياً في مختلف مجتمعات وحضارات العالم نتيجة لتحولات اجتماعية بنيوية ولتجارب إنسانية أصيلة في معاناة التحرر. وقد أظهرنا أنها نمت في المجتمع العربي استجابة لمشكلات وحاجات أساسية متداخلة يستحيل الفصل بينها، ومنها الحاجة للاندماج الاجتماعي والسياسي في مجتمع مجزّأ، والحاجة للمساواة بين المرأة والرجل، والحاجة للعمل بقوانين يتساوى أمامها كل المواطنين بصرف النظر عن انتماءاتهم، والحاجة للحد من إساءة الدولة استخدام الدين لأغراض سياسية وفئوية وطبقية. ولا ريب في أن العلمانية متصلة بالصراع بين قوى السلفية الغيبية وقوى الحداثة، وبتبدل المفاهيم للقوانين والقيم من أقانيم ثابتة مطلقة مقدسة صالحة لكل زمان ومكان الى مبادىء اجتماعية يصوغها الإنسان ثم يعيد صياغتها انطلاقاً من موقعه ووضعه والتبدلات التاريخية.

كذلك تبدّلت مفاهيمنا عن الحكم والدولة والسلطة من اعتبارها تجسيداً وانعكاساً لإرادة إلهية، الى النظر اليها على أنها شرعية بقدر ما تمثل إرادة الشعب والمجتمع. لذلك يقول محمد عمارة حتى من منطلق إسلامي إن «الإسلام لا ينكر صبغ السلطة السياسية ومؤسسات المجتمع بالصبغة الدينية الخالصة، ويرفض النظرية القائلة بوحدة السلطتين الدينية والزمنية»، مستعيناً بكلام الشيخ محمد عبده ان اوروبا لم تحقق نهضتها «إلا بعد أن فصلت السلطة الدينية عن السلطة المدنية»، وانه «ليس في الإسلام سلطة دينية» وان «الأمة هي مصدر سلطة . . . الحاكم»، فهو مسؤول «أمام الأمة التي لها الحق في محاسبته ومراقبته»، وبناء على ذلك ينتقد عمارة مفهوم الحاكمية لله وحده: «فالقائلون ـ منا بالسلطة الدينية، مقلدون للغرب وكهانته الكاثوليكية. . . ولا علاقة لفكرهم هذا بأصول الإسلام»[١٤٧]. وبذلك نكتشف من خلال كلام عمارة ان فكرة السلطة الدينية هي المستوردة من الغرب المسيحي.

ويذهب محمد عمارة أبعد من ذلك ليقول ما هو أقرب ما يكون الى فكرة إميل دوركايم بأن الله هو رمز المجتمع (هذه الفكرة التي شرحناها في مطلع هذا الفصل). يقول عمارة إن الحديث «عن حق الله» إنّما يعني «حق المجتمع» وأن القول بأن المال مال الله معناه أن «المال مال الأمة والمجتمع»[١٤٨]. ورغم هذه الحجج المقنعة واعترافه بـ «تحول بعض «علماء» الدين الإسلامي الى «رجال دين»، فزعموا لأنفسهم سلطاناً

(١٤٧) محمد عمارة، **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ٢٧ ـ ٣٢ و٦١.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٤.

في «التحليل والتحريم»، واحتكروا «لآرائهم صلاحيات الرأي الواحد»، يعود عمارة ليؤكد في نهاية كتابه هذا ان لا مكان للعلمانية «مع الإسلام، ولا حاجة بالمسلمين اليها، إذا كانوا، حقاً مسلمين يسترشدون بالإسلام»[١٤٩].

ولمحمد عمارة مفهوم ثبوتي للدين، على عكس علم اجتماع الدين، فيعرّفه بقوله في مقالة له بعنوان «دين واحد وتعددية في الشرائع والمناهج والسياسات» في صحيفة **الحياة** بأن «الدين وضع إلهي ثابت . . . ولأن الله واحد ولأن الدين ثابت إلهي، كان دين الله واحداً منذ بدأت الرسالات بآدم عليه السلام وحتى ختمها بمحمد صلى الله عليه وسلم . . . فدين الله في جميع الأمم واحد، وانما تختلف الأحكام بالفروع»[١٥٠].

ولمزيد من نقد نزعة الميل للخلط بين العلمنة والالحاد، الأمر الذي يحصل في مناخ من التطرف وحالات التأزم، نشير الى ما ذكره عزيز العظمة من أن رشيد رضا أشار الى العلمانيين بعبارة «ملاحدة المتفرنجين» وصنّفهم الى طبقات، فمنهم المجاهرون بالكفر (وقصد من هؤلاء اسماعيل مظهر)، وشاعر عراقي ملحد (قاصداً الزهاوي)، ومن أنكروا النص الدستوري على كون الإسلام دين الدولة، ومن دعا الى قانون مدني للأحكام الشخصية، ومن أسماهم الزنادقة، إشارة الى علي عبد الرازق الذي اضطر للانزواء بعد نشره كتاب **الإسلام وأصول الحكم** .

وكفّر رشيد رضا آراء طه حسين بسبب قوله إن اسماعيل وابراهيم شخصيتان أسطوريتان، فأتهمه ببث «سموم الإلحاد». لذلك اعتبر عزيز العظمة ان قضيتي طه حسين وعلي عبد الرازق «محطتين رئيسيتين في سياق الهجمة الدينية على تعميم العقلانية العلمانية. . . وكان من نتائجها أن نجح الدينيون، وبمؤازرة السلطات. . . بحظر النظر العقلي في أمور النصوص الدينية»[١٥١]. ويضيف العظمة أنه كان من نتائج الحملة على العلمانية عموماً، وعلى طه حسين وعلي عبد الرازق بوجه الخصوص، ضمور الإصلاحية الإسلامية المتنورة التي بدأها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، إذ انتهت بالتشدّد والجمود.

وبذلك شكّل هذا التهجم غير المسؤول ضرراً بكل من الفكر الديني والفكر العلماني، لأن الفكر لا ينمو إلا في مناخ من الحرية وغياب المركزية في كل من السلطة السياسية والاجتماعية. وهذا ما حل بالثقافة العربية في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. في هذا الوقت أيضاً يتم اللجوء الى استخدام تهمة الإلحاد لتعطيل

---

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ١٧٢ ـ ١٧٣.

(١٥٠) **الحياة**، ١٩٩٧/٣/٢٧.

(١٥١) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ٢٣٤.

الفكر. في مقابلة أجرتها مجلة **اليمامة** [١٥٢] مع الشيخ محمد الغزالي معنونة «اتفاقي مع العلمانيين يعني أن أتخلى عن ديني»، سئل «هل يمكن أن تكون هناك مساحات للاتفاق مع العلمانيين؟» فأجاب الغزالي: «إذا كان الرجل كافراً بالله وشرعه وسنة رسوله فكيف أتفق معه؟ من يتفق مع هؤلاء رجل ترك دينه».

وفي تقرير نشرته صحيفة **القدس العربي** [١٥٣] أن الأصوليين في الأردن شنوا حملة واسعة على الشاعر محمود درويش أتهموه فيها بالكفر والخيانة، فدار حوار ساخن بين درويش والشيخ عبد الحميد السايح، وكان رئيساً للمجلس الوطني الفلسطيني. ذكر الأول ان في منظمة التحرير الفلسطينية تيارين أحدهما علماني والآخر ديني واعتبر نفسه علمانياً. وكان رد الشيخ السايح: «لكن هذا إلحاد»، فاجاب درويش: «لا يحق لأحد تكفيري»، فعاد الشيخ للقول «العلمانية إلحاد». كذلك ورد في هذا التقرير نفسه ان مواجهة كانت قد وقعت في الوقت ذاته بين مجموعة من الإخوان المسلمين والشاعر أدونيس في إطار مهرجان ثقافي في الأردن، فوزعوا بياناً يتهمونه فيه بالكفر والإلحاد و«أشاروا بصراحة الى أصوله الطائفية محاولين تأليب الشارع ضده». وعندما ألقى قصيدته «الله والشعر طفلان» هتفوا «لقد كفر.. لقد كفر»، ولكن الجمهور ظل يصفق حتى خرج المتشددون وأكمل أدونيس إلقاء قصيدته.

وقد برزت في العقد الأخير من القرن العشرين قضية نصر حامد أبو زيد الذي تعرّض لحملة قوية من الاتهام بالكفر والمطالبة بتطبيق حد «الردة» عليه ورفع دعوى قضائية (دعوى الحسبة) للتفريق بينه وبين زوجته، فاضطر للخروج من مصر، مما كرس استمرار الصراع الدائر بين العلمانيين والإسلاميين. وقد أوضح ابو زيد ان خلافه مع الإسلاميين ليس خلافاً حول الإسلام، فالعلمانية كما يفهمها غير مناهضة للدين. في رأيه أن الخلاف هو بين من يريدون «إسلاماً عصرياً» ومن يريدون «أسلمة العصر»، أي خلاف حول فهم الإسلام وعلاقة الدين بالدولة، واستخدام السلطة الفقهاء وفتاويهم لا يعني «إسلامية» نظام الحكم.

وفهم أبو زيد أن العلمنة ليست في جوهرها سوى تأويل وفهم علمي للدين وتحريره من عبودية القراءة النصية الحرفية وليست إلحاداً، بل فهم كما فهم الكثير من العلمانيين ان الدين يزدهر في ظل العلمنة ويفتقر روحياً وأخلاقياً في ظل التفسيرات الحرفية والتأويل السلطوي. لذلك يؤكد ان «العلمانية هي الحماية الحقيقية لحرية الدين والعقيدة والفكر وحرية الإبداع، وهي الحماية الحقة للمجتمع المدني... فهي التي تحرر الإنسان حتى من الاضطهاد الديني. ومن أهم مبادىء الفكر العلماني أنه لا

---

(١٥٢) **اليمامة** (١٦ رمضان ١٤١٥هـ).

(١٥٣) **القدس العربي**، ١٧/ ١٢/ ١٩٩٠.

سلطان على العقل إلا العقل... الأمر يحتاج لقراءة علمانية لا للنصوص وحدها، بل للتاريخ الاجتماعي للمسلمين وللواقع الذي تدور المعركة على أرضه. هنا تصبح «العلمانية» مطلباً ملحاً لحماية الإسلام ذاته، بدلاً من اللجوء اليه كمجرد ملاذ او ملجأ أو مهرب»[١٥٤].

إن هذا الفهم للعلمنة مشترك بين عدد كبير من العلمانيين الذين يقفون من الدين موقفاً إيجابياً في سبيل وضع حد لإساءة استعماله كأداة قمعية أو كتفسير يخدم أغراضاً سياسية من قبل الطبقات الحاكمة أو الجماعات المعارضة التي تسعى للوصول الى الحكم. وتحرص هذه العلمانية على مبدأ عدم الإكراه في الدين وحق الإنسان بالاختيار والتأويل.

ويرى بعض معارضي مفهوم العلمنة خطأ أن المسيحية تختلف جوهرياً عن الإسلام بالنسبة لموقفها من العلمنة، ويذهبون للقول بأنها دعوة جاء بها عدد من المفكرين المسيحيين. ومرد هذا الخطأ هو القراءة الانتقائية والمجتزأة وللإصرار على عدم التمييز بين النص الديني وما يجري على أرض الواقع الاجتماعي والسلوك اليومي الفعلي. يذكر حسن حنفي ان الحل في الغرب كان «الفصل بين السلطتين، الكنيسة لشؤون الدين، والدولة لشؤون الدنيا، وبالتالي العودة الى قول المسيح: «أعط ما لقيصر لقيصر، وما لله لله». فما تم في العصر الحديث من الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية هو عود الى روح المسيحية الأولى... وقام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي الشميل، ويعقوب صروف، وفرح أنطون، ونقولا حداد، وسلامة موسى، وولي الدين يكن، ولويس عوض وغيرهم يدعون الى العلمنة بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة، والدين لله والوطن للجميع. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، وغالبيتهم من نصارى الشام، الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، ولا ينتسبون الى الإسلام ديناً او حضارة، وتربوا في المدارس الأجنبية وفي إرساليات التبشير... والإسلام دين علماني في جوهره، ومن ثم لا حاجة له لعلمانية زائدة عليه مستمدة من الحضارة الغربية. إنما تخلفنا عن الآخر هو الذي حول الإسلام الى كهنوت وسلطة دينية ومراسم وشعائر وطقوس وعقوبات وحدود حتى زهق الناس واتجهوا نحو العلمانية الغربية»[١٥٥].

في هذه الحالة يعالج حسن حنفي العلمانية، على غير عادته في طرح الكثير من

---

(١٥٤) نصر حامد أبو زيد، **التفكير في زمن التكفير** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥)، ص ٩١ ـ ٩٣.

(١٥٥) حنفي والجابري، **حوار المشرق والمغرب، تليه سلسلة الردود والمناقشات**، ص ٤٢ ـ ٤٥.

الشؤون الأخرى، بمنهج مثالي بمعزل عن الواقع الاجتماعي والتاريخي. تاريخياً لم تتقبل المؤسسة المسيحية العلمنة عملاً بقول المسيح «أعط ما لقيصر لقيصر...» وعملاً بمقولة العودة الى روح المسيحية الأولى، بل اضطرت الكنيسة للخضوع لمشيئة المجتمع بعد صراع طويل ولا تزال تقاوم الكثير من مضامين العلمنة حتى الوقت الحاضر، في بلدان الغرب كافة وأينما وجدت. ان التغيير الذي حصل في أوروبا لم يكن تلبية لما جاء في النصوص الدينية، بل نتيجة لحصول الثورة الصناعية والعلمية ونشوء الوعي القومي. *وقد اضطرت الكنيسة مرغمة للتأقلم مع الوضع الجديد بعد أن قاومت* العلمنة لزمن طويل بسبب انها تمس بمصالح الدين ومؤسسة الكنيسة.

ثم نسأل: هل التخلف هو الذي حقاً حول الإسلام الى كهنوت، ام ان تحول الإسلام الى كهنوت هو الذي تسبّب بالتخلف، أم ان العمليتين جاءتا متلازمتين ونتيجة لعوامل تاريخية واجتماعية أخرى؟ ولماذا اكتفى حنفي بذكر العلمانيين من النصارى باستثناء ولي الدين يكن (كما لو ظن أنه مسيحي)، ولم يذكر عبد الرحمن الكواكبي في كتابه **طبائع الاستبداد** واسماعيل مظهر وطه حسين وعلي عبد الرازق واسماعيل أدهم ومحمد احمد خلف الله وعبد الرحمن الشهبندر وجميل صدقي الزهاوي وخالد محمد خالد (في كتاباته السابقة قبل عصر النفط) ومعروف الرصافي وعبد الله العروي وصادق العظم ومحمد أركون ونصر حامد ابو زيد وغيرهم؟ هل جاء اكتفاؤه بذكر العلمانيين من النصارى نتيجة لتلك النزعة لرفض العلمنة باطلاق النعوت حولها تجنباً لمناقشتها عقلانياً؟ ثم ان العلمانيين من المسيحيين، كما يقول عزيز العظمة، لم يسلكوا مسلكاً مسيحياً في دعوتهم، بل سلكوا هذا المسلك العلماني «من موقع المثقف اللامنتمي طائفياً، فكان توجههم معادياً للطائفية» مسيحية كانت أو إسلامية[١٥٦].

إن المقارنة بين الإسلام والمسيحية لا يجوز ان تنحصر بالنصوص، بل يجب ان تشمل قبل كل شيء مسألة السلوك الذي قد ينسجم أو لا ينسجم مع المبدأ المثالي الذي يقول به النص. كذلك يجب ان تشمل المقارنة فكرة وجود تفسيرات مختلفة او حتى متناقضة للنصوص الدينية ضمن كل دين. هناك صراع ضمن كل دين، القديم منها والأقل قدماً، وسواء كانت الأديان توحيدية أو تعددية. ذكر فراس السواح أننا نجد تكراراً لأسطورة فصل السماء عن الأرض في أساطير كثير من الشعوب والحضارات. من ذلك ما ترويه أسطورة احدى الديانات القديمة في جنوب شرقي آسيا أنه «بعد ان اتحدت السماء بالأرض أنجبتا عدداً من الآلهة الصغار الذين كانوا يعيشون في ضيق وظلمة لشدة التصاق السماء بالأرض، فقرروا التمرد على هذا الوضع بزعامة الإله الجريء «تاني» الذي رفع السماء بقوة ذراعيه حتى استقرت

---

(١٥٦) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ١٨٨ ـ ١٨٩.

مكانها، ثم قال: لتبق السماء بعيدة، أما الأرض، فلْتبقَ قريبة منا، أماً رؤوماً»[١٥٧].

ويقلّل نصر حامد ابو زيد من مقولة الفروق هذه بين المسيحية والإسلام فيقول ان الكنيسة كانت «تمارس إنتاج أيديولوجيا القهر والاستغلال في صراع دنيوي لا علاقة له باللاهوت او بالدين. وهذا يقودنا الى التباس... حول الفارق بين المسيحية والإسلام، وهو التباس يروّج له الإسلاميون استناداً الى نص انجيلي... ومعنى ذلك ان الحديث عن مسيحية جوهرية ثابتة خطأ منهجي فادح... وهكذا نرى العودة للتاريخ الاجتماعي السياسي لكل من المسيحية والإسلام تنفي هذا التعارض الذي يضع الأولى في خانة «الآخرة ويضع الثاني في خانة الدنيا»[١٥٨].

ويقول لنا عبد الله العروي في كتابه **مفهوم الدولة**، إن العبارة ـ الإسلام دين ودولة ـ وصف للواقع القائم منذ قرون، أي لحكم سلطاني مطلق يحافظ، لأسباب سياسية محضة، على قواعد الشرع... ما يجب ان يلفت نظر القارىء في العبارة المذكورة هو واو الربط الدال على التساكن لا على الاندماج والانصهار، مع أن منطق الخلافة الحق يقضي ان الدين لا يتساكن مع الدولة بل يصهرها ليحيلها الى لادولة... الدولة السلطانية دين ودولة. أما الإسلام فإنه دين الفطرة الذي يهدف الى إحالة الدولة الى لادولة. كما ان التاريخ الوقائعي لم يعرف دولة ـ إسلامية ـ باستثناء فترة الوحي والالهام، كذلك لم تظهر في التأليف الإسلامي نظرية دولة إسلامية»[١٥٩].

وإذا كان من فروق حقيقية بين المسيحية والإسلام في هذا المجال فهو ان المؤسسة المسيحية تمكّنت (كما يقال) لمدة طويلة من السيطرة على الدولة مؤكدة استقلاليتها، بينما سيطرت الدولة الى حد بعيد على الإسلام وجرّدته من استقلاليته خاصة في بعض البلدان والفترات الزمنية كالعصر الحديث. على صعيد المثال يكون من الضروري أن يخضع الحاكم السياسي للشريعة ويطبقها بناء على تفسيرات العلماء باستقلال عن تأثيرات الدولة والمصالح الخاصة. أما في واقع الأمر، فإن علماء الدين كانوا «في مختلف عصور التاريخ الإسلامي... خاضعين سياسياً واقتصادياً لحكم السياسيين. ان اعتمادهم على السلطة السياسية المسيطرة هو الذي حدد تفسيرهم للشريعة»[١٦٠]، وقد سبق ان أشرنا الى استخدام الدين أداة سيطرة.

---

(١٥٧) السواح، **مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة ـ سوريا وبلاد الرافدين**، ص ٣٠.

(١٥٨) أبو زيد، **التفكير في زمن التكفير**، ص ٨٦ ـ ٨٩.

(١٥٩) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٢٢ ـ ١٢٣.

(١٦٠) Bassam Tibi, «The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East,» *Middle East Journal*, vol. 37, no. 1 (Winter 1983), p. 4.

كذلك يقال على صعيد نظري مجرد إن الإسلام اختلف عن المسيحية من حيث غياب طبقة كهنوتية، ولكن الوقائع التاريخية تحفل بالأدلة على ان طبقة متميزة من علماء الدين كانت قد نشأت فعلاً منذ المراحل الأولى من التاريخ الإسلامي، ولعبت دوراً شبيهاً *بالدور الذي لعبته الطبقة الكهنوتية في المسيحية*. شغلوا مناصب مهمة واستفادوا مما يتصل بذلك من ثروات ونفوذ ومكانة اجتماعية ومن الالتزامات الضريبية وملكية الأرض، فسيطرت المؤسسة الدينية على مؤسسات تربوية وقانونية لا تختلف عن السيطرة التي مارسها الكهنوت المسيحي. حقاً ان هذه المناصب جلبت معها قوة اقتصادية وثقافية وقانونية وجاهاً كبيراً أفسد الإيمان. ولم تختلف المؤسسة الدينية الإسلامية عن المؤسسة الكنسية المسيحية في مثل هذا الشأن. من هنا اصطدام المصلحين المسلمين المتنورين من أمثال الافغاني بالعلماء والمؤسسة الإسلامية الرسمية.

وزيادة في التعليق حول موقف المسيحية من العلمنة، نقول إننا نخطىء حين نقول إنها تفصل بين شؤون الأرض وشؤون السماء، خاصة حين لا نميّز بين الواقع والنظرية. يقول القانوني ادمون رباط إن «المسيحية ما لبثت أن تحولت منذ زمن مبكر من ديانة تقدمية. . . الى ديانة دولة، الى ديانة واحدة، وحيدة، إلزامية، رسمية، للامبراطورية»[١٦١]. ولم تتحقق العلمنة في الغرب إلا بعد كفاح تاريخي طويل ومرير ضد الكنيسة ومؤسساتها ومفكريها ونتيجة للمنازعات بين الطوائف، وظهور الوعي القومي. أصرت الكنيسة على تقاليد السيطرة على الدولة لزمن طويل وعلى ان الحاكم «هو في الكنيسة وليس فوقها» واعتبرت العلمنة ثورة عليها. ويقول جورج قرم إنه منذ «اتحدت الكنيسة والدولة في اطار اجتماعي قانوني واحد وغدت الشريعة الدينية جزءاً لا يتجزأ من نظام الامبراطورية صار كل تساؤل حول العقيدة الرسمية يعتبر مساساً بالنظام العام وانحرافاً عن الدين، وكان يقابل بعدم التسامح والقمع. ويمكننا ان نقول ان التحالف الذي شهدته بعض البلدان العربية بين رجال الدين والعائلات الحاكمة هو أشبه ما يكون بذلك التحالف بين البابوات والملوك وإن اختلفت شكلاً، ذلك ان بعض البابوات كانوا لأمد طويل من الزمن من أشد المتحمسين للحملات الاستعمارية، كما ان الملوك بدورهم كانوا يجمعون بين الفتح وبين التبشير الانجيلي»[١٦٢].

وكما بشّر بعض الفقهاء بإطاعة السلطان حتى ولو كان جائراً استناداً لأحاديث وآيات قرآنية ومنها الآية ٥٩ من سورة النساء ـ ﴿**يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن**

---

(١٦١) قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**، ص ٩.

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ١٣١ ـ ١٣٢.

كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا﴾، فان بولس الرسول هو أيضاً دعا لطاعة السلطان حين أمر بقوله «لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة، لانه ليس من سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هي مرتبة من الله. حتى إنه من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله والمقاومون سيأخذون لأنفسهم دينونة... لأنه لا يحمل السيف عبثاً إذ هو خادم الله منتقم للغضب من الذي يفعل الشر. لذلك يلزم ان يُخضَع له ليس بسبب الغضب فقط، بل أيضاً بسبب الضمير. فإنكم لأجل هذا توفون الجزية أيضاً. إذ هم خدام الله»[١٦٣].

وفي أواخر الستينيات من القرن العشرين يبدو وكأن الأمر لم يتبدل، فقد وجه الكاردينال بولس بطرس المعوشي بطريرك أنطاكية وسائر المشرق رسالة الى «جميع أبناء طائفته المارونية» قال فيها: «من احترام الله والإنسان احترام السلطة التي تمثل الله»[١٦٤]. وليس غريباً ان يتم التضامن في المشرق بين رجال الدين المسيحيين والمسلمين في محاربة العلمنة. يذكر جورج قرم ان الدوائر الكهنوتية المسيحية قاومت تطوير التعليم العام مقاومة عنيفة، ويورد بياناً لكاهن من بغداد عام ١٩٣٠ جاء فيه: «بموجب خطة مصممة، تنزع وزارة التربية تدريجياً ادارة المدارس من أيدي رجال الدين لتسلّمها الى العلمانيين. وقد بات اليوم على رأس جميع المدارس... مدراء علمانيون (مسيحيون ومسلمون) متخرجون من دار المعلمين العليا في بغداد... والمعلمون العلمانيون المتأهلون في بغداد يحشون رؤوس الأولاد بالدعاية العروبية ويضعفون فيهم إحساسهم بقوميتهم الخاصة»[١٦٥].

وفي لبنان يستمد النظام الطائفي سنده الأول ليس من المسلمين، بل من التيارات المحافظة المنتشرة بين المسيحيين (وبخاصة المؤسسة المارونية) الذين هم أصحاب المصلحة الفئوية باستمرار هذا النظام، وما تصريحات بعض هؤلاء بالدعوة بين حين وآخر للعلمنة إلا محاولة منهم لاحراج قادة المسلمين غير العلمانيين. وكما يقاوم رجال الدين عامة الأخذ بقانون علماني للأحوال الشخصية باعتبار ان الزواج المدني يمس بالمعتقدات الإسلامية، فان رجال الدين المسيحيين يقاومون هم بدورهم هذا القانون لأنه يمس بالمعتقدات المسيحية، إذ قد يسن حق الزواج المختلط وحق الطلاق اللذين ترفضهما الكنيسة.

صرح بطريرك انطاكية وسائر المشرق للروم الأرثوذكس اغناطيوس الرابع هزيم لصحيفة **النهار** بقوله ان العلمنة «طلب مستحيل، وهناك من لا يقبل بالعلمنة. انا

---

(١٦٣) **الكتاب المقدس**، «رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية،» الإصحاح ١٣، الآيات ١ ـ ٦.

(١٦٤) **النهار**، ٥/٢/١٩٦٩.

(١٦٥) قرم، **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**، ص ٣٠٧.

أجد ان هذا الطلب ليس واقعياً الآن . . . فالمسلمون لا يقبلون بذلك، فلماذا نحشر أنفهم به؟ ثم إني مؤمن بأن العائلة في مجتمعنا هي شيء مقدس، وأنا بصراحة ضد العلمنة وأتمنى ان تكون الأسرة دائماً خاضعة للنعمة الإلهية. . . من في هذا الشرق لا تدخل الشريعة الالهية في نظام حياته الأسروية؟ لذلك أنا ضد العلمنة. . . ثم ما هو شكل هذه النواة التي ستقوم في كل العالم العربي؟ أنا اعتقد انها ليست من تراثنا الشرقي»[١٦٦]. ويستدل من كلام البطريرك وكأنه يقول لنا أيضاً: لماذا يُحشَر أنفه بالعلمنة.

في مطلع عام ١٩٩٨، طرح رئيس الجمهورية اللبنانية مشروع الزواج المدني الاختياري رابطاً إياه بمسألة إلغاء الطائفية السياسية، فقاومته بشدة مختلف المراجع الدينية مسيحية كانت او مسلمة ودار جدل عميق داخل المجتمع اللبناني. أعلن البطريرك الماروني عدم موافقته على المشروع وقال: «ان الزواج المدني هذا يطلبه الذين لا يؤمنون»[١٦٧] متفقاً بذلك مع الأصوليين المسلمين بأن العلمنة إلحاد.

ومع هذا تمّت انجازات عديدة في هذا المجال. هذا تماماً بين أهم ما أظهره عزيز العظمة: كيف تبدلت الثقافة والمجتمع وما حدث من تحولات تاريخية في مختلف مجالات الحياة خلال قرن ونصف من الزمن العربي الحديث، فالتاريخ الفعلي هو غير التاريخ الموهوم وإن صعب الفصل بينهما في معتقدات الناس. من هذه التحولات نشوء ثقافة متمايزة من الثقافة التقليدية وحدوث ما أسماه طه حسين معركة القديم والجديد. ولم يكن التنافر فقط بين المثقف العلماني والمثقف الديني، بل أيضاً بين المثقف الديني المتنور والمثقف الديني التقليدي، فتحدث محمد عبده عن معاناته في غسل دماغه مما تعلمه في الأزهر، وعانى عبد الرحمن الكواكبي الاضطهاد على يد الشيخ أبو الهدى الصيادي، الذي شدد على ضرورة انقياد الرعية بالإذعان للراعي والخضوع للسلطان.

ومن المعارك الأساسية التي خاضتها العلمانية محاولة بناء مجتمع يتجاوز نظام الملل والتجمعات الوسطية من عشائرية وطائفية بين الأفراد والدولة والأمة فتعززت التيارات القومية والوعي القومي. ومن هنا القول بأن المجتمع يأتي قبل الدين وكان آخر ما نسب الى رئيس جمهورية ايران محمد خاتمي الذي انتخب بأغلبية شعبية ساحقة قوله: «أولاً تأتي إيران، ثم الإسلام». ومع هذا من المفهوم أن الدين لا يعزل عن المجتمع بل هو في صميمه حصن من حصون الهوية في وجه التهديدات الخارجية ومحاولات الاحتواء. وربما ما كانت لتقوم الثورة الايرانية والحركة الخمينية لولا

---

(١٦٦) النهار، ٢٢/١٢/١٩٨٥.

(١٦٧) النهار، ٢٧/١/١٩٩٨.

الاستباحة الأمريكية للوطن والأمة والهيمنة على المصير. وهذا ما يحدث حالياً في ما يتعلق بالعرب في العقد الأخير من القرن العشرين.

ومهما قيل عن التناقض بين الدين والعلمنة، نجد أن غالبية البلدان العربية تبنت جوانب أساسية من العلمنة شكلاً ومضموناً وذلك منذ مطلع القرن التاسع عشر. توصل محمد علي في مصر الى الحكم بمساعدة علماء الدين، غير أنه انقلب عليهم وجردهم من قواعدهم الاقتصادية بنقل الأوقاف الى الدولة والحد من نشاطاتهم التربوية والقانونية والاجتماعية. وبمرور الوقت تأسست وزارات خاصة تؤدي الكثير من الوظائف التي كان يقوم بها رجال الدين. وجاءت ثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ بزعامة جمال عبد الناصر لترسخ سيطرة الدولة على المؤسسة الدينية، فصدرت عن الأزهر عدة فتاوى تدعم مواقف الدولة في محاولاتها تنظيم الأسرة وتحسين أوضاع المرأة وتغيير برامج التعليم في الأزهر وتطبيق مبادىء اشتراكية عربية. غير ان هذا التيار لم يستمر بعد وفاة عبد الناصر ومجيء السادات فكان أن نص دستور ١٩٧١ على أن دين الدولة الإسلام وحاول مجلس الشعب سن قوانين مستمدة من الشريعة تشمل الردة والفائدة والسرقة والزنا، مما تسبّب بحصول توتر بين العلمانيين والدينيين التقليديين وبين جماعات قبطية ومسلمة.

وكان أيضاً ان ظهرت تنظيمات دينية متشددة منها جماعة التكفير والهجرة، وجند الله، والنضال الإسلامي، ومنظمة التحرير الإسلامي، والجماعات الإسلامية، ونشط الإخوان المسلمون وظهرت مجلتا **الدعوة** و**الاعتصام** ، وانقلبت التيارات الإسلامية ضد السادات بعد مغامرته السلمية مع اسرائيل. وكان أن حدثت انقلابات فكرية في مواقف عدد من المفكرين المصريين من أمثال خالد محمد خالد الذي كان قد نشر كتباً رائدة مثل **من هنا نبدأ** الذي شدد فيه على ان «الإسلام دين لا دولة» وأن «الدين حين يتحول الى حكومة فإنها تصبح عبئاً لا يطاق»، و**مواطنون لا رعايا** ، و**الديمقراطية أبداً** ، و**الدين في خدمة الشعب** . وحدث تحول معاكس في حياته الفكرية فنشر عام ١٩٨٢ كتابه **الدولة في الإسلام** مؤكداً ان «الإسلام دين ودولة»، معتبراً أنه اهتدى للصواب، وقد توفي عام ١٩٩٦ متمسكاً بقناعته الجديدة.

وفي تونس تمت بعض الإنجازات العلمانية المهمة، فتم تعديل قانون الأحوال الشخصية (١٩٥٦) بحيث منع تعدد الزوجات، وأنيط الطلاق بالمحاكم المدنية وفق قوانين علمانية، بعد أن كان امتيازاً وحقاً مطلقاً من حقوق الرجل، وألغيت بعض نشاطات المؤسسات الدينية التربوية (كإلغاء الوظائف التعليمية لجامع الزيتونة وغيرها)، وجرِّدت شريحة العلماء والطرق الصوفية من الكثير من قوتها وامتيازاتها. ومن موقع وطني مضاد للغرب أثناء الصراع من أجل الاستقلال، هاجم بورقيبة عدداً من رجال الدين من العلماء الكبار لتعاونهم مع الاستعمار الفرنسي، ومنهم ابن عاشور الذي

أفتى بجواز التجنّس بالجنسية الفرنسية.

إن هذه الانجازات والتراجعات تدل على أن العلمنة لم تتجذر على حقيقتها في المجتمع العربي. وكثيراً ما يشار الى تركيا على أنها دولة علمانية، غير ان عسكريتها والاضطهاد الديني وطمسها هويات الجماعات العرقية وتنكرها لهويتها التعددية للالتحاق بأوروبا وتبعيتها للغرب وتحالفها مع اسرائيل لا تجعلها نموذجاً جيداً للبلدان الإسلامية الأخرى. على العكس، إنها تقدم صورة سيئة للعلمنة تقوم على الإكراه وإلغاء الآخر وعبادة الشخص، وتحدّ من الحريات الدينية (فقد منعت عام ١٩٩٩ سيدة منتخبة من تأدية القسم الدستوري في مجلس النواب لأنها كانت ترتدي زياً إسلامياً محتشماً وهذا حق من حقوقها).

ثم إن هناك مسألة أخرى هي بغاية الخطورة ونادراً ما نعطيها حقها من التفكير، خاصة حين نبحث بالعلاقة بين الإسلام والعلمنة ومدى التناقض بينهما. وتتعلق هذه المسألة بموقف المسلمين الايجابي من العلمنة حين يشكّلون أقلية في مجتمعات متعددة الأديان. إنهم في هذه الحالة يتمسكون بالعلمنة على أنها تضمن لهم حقوقهم المدنية. يذكر جمال حمدان ان في العالم أكثر من ٦٧ دولة فيها مسلمون (وكان ذلك في مطلع السبعينيات) بنسبة أو أخرى، قد تبدأ من ١ بالمائة حتى ٩٩ بالمائة، ومن هذه الدول ٥ في أوروبا، و٢٣ في آسيا، و٣٩ في افريقيا. هناك ٢٩ دولة لا تخلو من أقليات غير مسلمة، ودول يشكّل المسلمون حوالى نصف سكانها مثل لبنان واثيوبيا [قبل استقلال إريتريا التي تبلغ نسبتهم فيها خمسين بالمائة من سكانها] ونيجيريا وتشاد [ووصفها حمدان بدول الثنائية الدينية وتشكو بعضها من «ميزان الرعب الطائفي»]، ودول تشمل أقليات إسلامية. وتؤلف هذه الدول أكثر من نصف دول العالم الإسلامي، وفي مثل هذه الدول «لا يمكن ان تكون للإسلام تطلعات سياسية فعالة، ولا يملك على الأكثر إلا رغبة انفصالية مكبوتة لا أمل في تحقيقها»[١٦٨]. وما يزيد من تعقيدات هذه الأمور ان ٨٥ بالمئة من المسلمين هم من غير العرب، اي ان العرب المسلمين لا يشكلون سوى ١٥ بالمئة من مسلمي العالم، ففي الصين مسلمون أكثر مما في ايران او مصر او تركيا، وفي الهند مسلمون ضعف ما في مصر.

وبين أهم جوانب هذه المسألة أن نتساءل: كيف يكون موقف المسلمين كأقليات من العلمانية؟ وندقق النظر بمثل حسي. من الأمثلة الحسية في الوقت الحاضر إريتريا التي أعلن مفتيها الشيخ الأمين عثمان ان «العلمانية ضرورية في إريتريا لوجود المسلمين والمسيحيين معاً... ويجب النظر لإريتريا مشتركة بين المسلمين والمسيحيين... ورئيس الدولة [حالياً] مسيحي... فهي دولة علمانية تحتضن كل

---

(١٦٨) حمدان، **العالم الإسلامي المعاصر**، ص ١١٢.

الأديان بدرجة واحدة، وليست دولة دينية»[١٦٩]. وفي فرنسا قال مفتي مارسيليا إن الإسلام لا بد من أن يتخلى عن فرضيات مكانته كدين الأغلبية في الدولة، وأن يتعلم كيف ينسجم مع القوانين العلمانية اذا ما أراد ان يعيش بأمان في أوروبا. عليه ان يتخلى عن طقوسه كي يعيد اكتشاف جوهره الحقيقي[١٧٠].

يعتبر المسلمون في الهند بين طليعة المطالبين بالعلمنة. ثم هناك بورما في جنوب شرق آسيا (تسمّى حالياً ميانمار) الواقعة بين الهند والصين وتايلند وبنغلاديش، والمسلمون فيها أقلية. ومن المفيد أن نعرف أن الأقلية المسلمة في هذا البلد المنقسم على نفسه هي التي حملت راية العلمنة داعية لفصل الدين عن الدولة. وقد عارضت لزمن طويل محاولات حكومات بورما فرض قوانين تصر على ان البوذية دين الدولة، باعتبار ان اتباعها يشكّلون الأغلبية. لقد قاوم المسلمون هذه المحاولات منذ الستينيات معلنين أن فرض دين الأغلبية ديناً للدولة لا يخدم قضية وحدة المجتمع.

وقد جاء في خطاب لأحد قادة المسلمين يو (أي سيد) رشيد وكان في حينه وزيراً مسلماً في الحكومة ما يلي: «أنا مسلم، وكمسلم أعتقد ان لا إكراه في الدين. من حق كل إنسان ان يكون حراً في تبني وممارسة اي دين يحب. إنني شديد التخوف من فكرة تبني الدولة ديناً ما، إذ سيكون في ذلك أثر نفسي عميق على البوذيين في البلاد. فهم سيتصورون حينئذ أن لهم دوراً متميزاً في حياة البلاد الإدارية والاقتصادية والاجتماعية والتربوية. إن قيام دين للدولة سيفتح الباب امام المتطرفين للتقدم على أساس ديني بمزيد من المطالب. لقد سبق أن بدرت عدة مؤشرات في هذا الاتجاه... فقدمت اقتراحات... بأن يكون رئيس الوزراء ورئيس القضاة ورئيس المجلس النيابي وقائد الجيش من البوذيين. لن يكون من السهل على الحكومات القادمة ان تقاوم مثل هذه المطالب. ان مثل هذا الوضع سيؤدي الى صراعات نحن بغنى عنها... إن أية محاولة من قبل الأكثرية الدينية لتضمن لنفسها امتيازات ادارية او اقتصادية او اجتماعية او تربوية على أسس دينية ستقاومها الأقليات الدينية»[١٧١].

إن في هذا الكلام عظة مهمة لسائر البلدان العربية بأنه لا يجوز لأي دولة أن تميّز بين مواطنيها على أسس دينية او غيرها من الانتماءات. وإن اي تمييز من هذا النوع لن يخدم وحدة المجتمع وضروريات تأمين المساواة والاندماج الاجتماعي. ولم

---

(١٦٩) الحياة، ٢٥/١١/١٩٩٧.

(١٧٠) *Washington Post*, 24/12/1997.

(١٧١) Donald Eugene Smith, comp., *Religion, Politics, and Social Change in the Third World; a Sourcebook*, edited with introductory notes by Donald Eugene Smith (New York: Free Press, [1971]), pp. 26-28.

تتعظ المؤسسة البوذية في بورما، فكان أن حدث ما توقعه السيد رشيد. فرضت الحكومة البورمية قانون دين الدولة والثقافة البوذية، وقامت مواجهة بين الدولة وحركات مقاومة إسلامية وعرقية أخرى نتج منها دمار كبير وتكبّد المسلمون الكثير من الضحايا، واضطرت جماعات كبرى منهم للهرب الى بنغلاديش حيث كانت تنظرهم مخيمات اللاجئين.

بعد كل ذلك يحق لنا أن نتساءل كما تساءل جمال حمدان في السبعينيات حين كانت الأحوال أقل سوءاً مما هي عليه في التسعينيات: «أليس هناك، إذاً، دولة او دول دينية بمعنى الكلمة في عالم الإسلام اليوم؟»، ونجيب معه بوضوح كما أجاب هو منذ حوالى ثلاثة عقود أنه من المؤسف الشديد «ان النظم السياسية القليلة التي تتخذ من الإسلام بالفعل أساساً للحكم والسلطة ليست إلا ثيوقراطيات رجعية متخلفة متحجرة تمثل ربما أسوأ دعاية ممكنة لفكرة الدولة الدينية. وبعض هذه الدول الثيوقراطية تدهورت، من أسف، الى أدوات للقهر السياسي وتكريس التخلف والجمود، والى قوى سلفية تسعى الى العودة الى الماضي وتعادي التطور باسم الدين»[١٧٢].

ما المقصود بالثيوقراطية؟ على ذلك يجيب سمير أمين بقوله إنها «تعني حكم الله، وبالتالي فهي القاعدة في المفهوم السلفي في اليهودية وفي الإسلام بحكم الطابع الشامل والتفصيلي والمقدس للشريعة... هذا هو ما يدعو إليه اليوم أنصار «ولاية الفقيه». فالثيوقراطية في الإسلام وفي اليهودية لا تتطلب وجود طبقة رجال دين منظمة، إذ ان المفروض هو أن الدولة نفسها تقوم بهذا الدور - تطبيق الشريعة... ويبدو واضحاً ان هذا المفهوم السلفي للعلاقة بين الدين والمجتمع في الإسلام وفي اليهودية يتعارض تماماً مع مقتضيات الديمقراطية بالمعنى الحديث، إذ إن مضمون مبدأ الديمقراطية هو ان الناس مسؤولون عن صنع القوانين التي يرونها صالحة ومفيدة لهم، وبالتالي هم المسؤولون عن صنع تاريخهم»[١٧٣].

ونتساءل أيضاً عن الازدواجية في التفكير. ذكر صادق العظم في عدد من محاضراته حول العلمنة (منها محاضرة في جامعة جورجتاون في ١٠/١١/١٩٩٩) ان المسلمين ينتقدون الغرب لسياسته المزدوجة المقاييس، فهل من العدل ان يمارسوا هم مثل هذه الازدواجية في موقفهم من العلمنة؟ كذلك نذكر بأن الثورة الفلسطينية طالبت باقامة دولة علمانية ديمقراطية، وانتقد العرب اسرائيل لاعتبارات عديدة محقة

(١٧٢) حمدان، العالم الإسلامي المعاصر، ص ١٠١.

(١٧٣) سمير أمين، «العام والخاص في الديانات الكبرى،» الطريق، السنة ٥٧، العدد ٥ (أيلول/سبتمبر - تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٨)، ص ١٥.

منها انها «دولة يهودية» تمارس سياسة مزدوجة في تعاملها مع الجماعات الدينية الأخرى، الأمر الذي انتقده الكثير من الاسرائيليين أنفسهم على أنه تصرف غير ديمقراطي.

ونسأل بعد ذلك: هل من صحوة أم كبوة دينية؟ وحين ننتقد الصحوة الإسلامية، كذلك لا بد، كما قال محمد أركون، من «القيام بإعادة نقد لمفهوم العلمنة» فهي لا تزال «مسألة حاضرة وملحة في ما يخص العالم العربي والإسلامي بشكل عام»، كما أنها تطرح نفسها في الغرب، «ولكنها بالطبع ملحة أكثر في أرض الإسلام، وذلك من أجل تشكيل الدولة، بالمعنى الحديث لكلمة دولة»، وهي التي تتألف من مجتمعات «لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معظمها»[١٧٤].

سادساً: الدين والتغيير التجاوزي: الاغتراب في الدين

كثيراً ما يشكل الدين في مرحلته التأسيسية الأولى ثورة شاملة فيدمّر نظاماً قديماً ويقيم مكانه نظاماً جديداً. ولكن علم اجتماع الدين اعتاد أن يتساءل: هل ظهور الدين بحد نفسه هو نتيجة لقيام أوضاع اجتماعية سابقة له تستدعي التغيير وتمهد له، أم هو عائق ضد التغيير، ام هو قوة تغيير بذاته؟ سبق أن اشرنا الى ان ظهور الإسلام ونجاحه المذهل في نشر الدين الجديد جاء نتيجة للأوضاع والأحوال السائدة ليس فقط في الجزيرة العربية بل في المنطقة كلها، ومنها الضعف الذي عانته كل من الحضارة الفارسية والحضارة الرومانية بعد صراع طويل الأمد. ومن موقعه المركزي في معابر الحضارات المتنازعة، تمكن الإسلام من ان يوحد مجتمع الجزيرة العربية القبلي، وإن لم يتمكن من القضاء الكلي على الروح القبلية ونزاعاتها. وما نريد إظهاره في هذا القسم ان المجتمع في الجزيرة كان مادة الإسلام الذي جاء تعبيراً عنه واستمراراً له في كثير من مضامينه الظاهرة والخفية. وقد شكل الإسلام فعلاً في مرحلته الأولى طاقة روحية ثورية غيّرت التاريخ الإنساني. ومع هذا لا يمكننا أن ننكر أنه تحول في مراحله اللاحقة، كمختلف الأديان والحركات الاجتماعية الأخرى، إلى مؤسسة تقاوم التغيير لصالح القوى السائدة التي تستخدمها في فرض رؤيتها الثبوتية.

في هذا السياق يذكر محمد أركون أن الكتابات التقليدية تعطي صورة مثالية عن الخلفاء الأربعة الأول في الوقت الذي مات فيه ثلاثة منهم قتلاً. وقد صرف النظر عن الأسباب الكامنة في طبيعة الصراع للوصول الى السلطة في المجتمع العربي ومسألة العصبيات القبلية التي لعبت دوراً كبيراً في هذا الصراع وممارسة الحكم. ومن المعروف

(١٧٤) أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ص ٢٧٦.

ان «النبي نفسه ينتمي الى عائلة محددة هي بنو هاشم أحد أفخاذ قبيلة قريش المشهورة. ونحن نعلم ان دعوته وتبشيره كانا قد لقيا معارضة العائلة المنافسة وهي بنو سفيان التي كانت تمارس السلطة آنذاك في مكة. وعندما طرحت مسألة الخلافة بعد وفاة النبي كان كل من الفخذين موجوداً على الساحة ومستعداً لخوض الصراع. كل التاريخ المتولد في ما بعد يحمل سمات هذه المنافسة الأولية، وصولاً الى المنافسة التي لا تزال مستمرة حتى اليوم بين السنّيين والشيعيين»(١٧٥).

وربما نستطيع ان نقول بأن الإسلام لم يتمكن من التغلب على العصبيات القبلية، وهي محور تحليل ابن خلدون للتاريخ الإسلامي، إلا أنه اعطاه بعداً جديداً بتوحيده الأمة وتزويدها برسالة جديدة وطاقة روحية كفاحية في سبيل تحقيق أهداف عليا. وبهذا يكون الإسلام نتيجة لمكوناته الاجتماعية ـ التاريخية وسبباً في الوقت ذاته لإطلاق حركة غيرت وجه التاريخ. ومع هذا يظل من الصحيح ان الافكار، روحية كانت او زمنية، لا تنجح وتستمر ما لم تنسجم مع مصالح جماعات وطبقات محددة تفرض تفسيراتها الخاصة لهذه الافكار. كذلك من الصحيح أن نقول إن الدين حتى في مراحله الأولى استمرار للواقع الاجتماعي الذي نشأ فيه، كما أنه ثورة عليه. وكثيراً ما يكون من مصلحة الدين الجديد ان يشدد على انه يمثل قطيعة تامة مع الماضي، فيصف ما قبله بالجاهلية. وهذا ما تلجأ اليه مختلف الحركات الثورية بعد انتصارها.

من هنا أن الرأي العام الديني لم يتمكن من قبول مقولة طه حسين في كتابه **في الشعر الجاهلي** بأن الكثير من القواعد والأعراف والمعتقدات والأنظمة الإسلامية لها مصادرها وجذورها في المجتمع القديم. وتراجع طه حسين كما ذكرنا ليس فقط تحت ضغط المؤسسة الدينية بل أيضاً نتيجة لنصائح أصدقائه وأقرب المقربين اليه من المتنورين من أمثال أحمد لطفي السيد وعبد الخالق ثروت ومحمد حسين هيكل بالتخلي عن هذا الكتاب والاستعاضة منه بطبعة ثانية بعنوان **في الأدب الجاهلي** حذفت منها العبارات السجالية.

ومهما يكن، فإن للإسلام، والشريعة الإسلامية بالذات، جذوراً تاريخية في مجتمع الجزيرة العربية القديم. وبين من حاولوا توثيق هذا الادعاء خليل عبد الكريم الذي يقول إنه من الإساءة للإسلام هذا الدأب على وصف تلك الحقبة بالجهل والضلال، وعلى الميل للتعتيم على ما ورثه من القبائل العربية التي كانت موجودة إبان ظهوره في الثلث الأول من القرن السابع الميلادي. ويضيف خليل عبد الكريم ان الكثير من القراء قد يدهش عندما يدرك ان الإسلام قد أخذ من «الجاهلية» كثيراً من

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

الشؤون الدينية والتعبدية. ويذكر ان بين الشعائر التعبدية التي ورثها الإسلام تعظيم البيت الحرام أو الكعبة التي كانت تقدسها القبائل العربية قاطبة وحرصت على الحج والعمرة اليها وإقامة المناسك التي يقوم بها المسلمون حتى اليوم، وتقديس شهر رمضان، وتحريم الأشهر الحُرم، وتعظيم إبراهيم واسماعيل الذي «أنطقه الله بكلام العرب»، ويوم الجمعة على أنه يوم الاجتماع العام.

كذلك يذكر خليل عبد الكريم أن الإسلام ورث شعائر تعبدية عن الحركة الحنيفية ويطلق على أصحابها «الحنفاء» وهم جماعة من العرب من غير اليهود والنصارى قالوا بوحدانية الله وعرف عنهم اتباع سنن النفور من عبادة الأصنام، وتحريم الأضاحي والربا وشرب الخمر والزنا ولحم الخنزير، والاعتكاف في غار حراء، وقطع يد السارق، والنهي عن وأد البنات، والسير بنهج الصوم والاختتان، والإيمان بالبعث والنشور والحساب.

أما بين الشعائر الإسلامية الاجتماعية الموروثة، فيذكر خليل عبد الكريم الرقى والتعاويذ، وتعدد الزوجات ـ هذا التقليد الذي ترك «آثاراً واضحة لا على النصوص المقدسة فحسب، بل على سلوكيات المسلمين» (وقد تزوج كل من عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن ابي طالب تسع نساء) ـ والنظام الأبوي، وحرمة النسب لغير الأب كما يظهر من الآية ٥ من سورة الأحزاب **﴿ادعوهم لآبائهم هو أقسط عند الله﴾**، والتفرقة بين العرب والعجم (فقد كان العرب قبل الإسلام متعالين ويسمون ما عداهم بالعجم)، والتمييز بين العرب والأعراب من أهل البداوة، وهو تمييز شبه طبقي، وانتقل هذا العُرف إلى الإسلام كما يبدو من بعض الآيات القرآنية ومنها الآية ٩٧ من سورة التوبة **﴿الأعراب أشد كفراً ونفاقاً﴾**. ورغم ان غالبية جيوش الفتح كانت من الأعراب، والنظرة الدونية الى الزراعة وأهلها وفرض البدو الإتاوة على أهل الفلاحة التي هي الأصل التاريخي لما عرف بعد الإسلام بفريضة الجزية على النصارى واليهود والمجوس والصابئين والسامريين كي يكونوا آمنين، والاستجارة والجوار (يستجير من كان ضعيفاً ويجير من كان قوياً)، والاسترقاق الذي لم يحرمه الإسلام وإن شرّع العِتق فاستمر حتى القرن العشرين، ومبدأ الشورى الذي عرفه العرب قبل الإسلام وأفرزه المجتمع القبلي[١٧٦].

كل ذلك يعكس هذا التفاعل المعقد بين الدين والواقع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي. لذلك قد يكون الدين استمراراً لما سبقه بقدر ما يكون عامل تغيير، كما قد يكون عامل محافظة على الأوضاع السائدة، ويتم كل ذلك في سياق تاريخي محدد. ولا نستطيع ان نجزم ما اذا كان التغيير مفيداً أو مضراً بشكل مطلق، فقد يكون مفيداً

---

(١٧٦) خليل عبد الكريم، **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية** (القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٠).

للبعض ومضراً للبعض الآخر. لذلك لا ننظر إلى الأفكار والمعتقدات الدينية خارج الصراع القائم بين الأمم والطبقات والجماعات. وهذا ليس شأن الإسلام فحسب، بل كل الأديان والحركات الاجتماعية والسياسية، كما هو شأن الإبداعات الإنسانية من روحية او فكرية او مادية. من ذلك ان التقنيات والمخترعات من قديمة وجديدة يمكن استعمالها لغايات متناقضة، ومنها ما ينظر اليه على أنه سلبي او إيجابي، ومعيق، او غير معيق، للتغيير من منطلقات مختلفة.

هناك من ينظرون الى الدين كعقيدة تعكس مصالح خاصة بفئة او طبقة معينة وتخدم القوى السائدة او القوى المعارضة لها بحسب التأويلات التي تقدمها هذه الجماعات والطبقات المتنازعة. وهناك وعي صحيح أو زائف بحسب المنظور الذي تعتمده القوى المتصارعة وبحسب نوعية الاستخدامات، فيستخدم الدين من قبل القوى المحافظة أداة ترسيخ للواقع القائم او أداة تغيير من قبل القوى التي يكون التغيير من مصلحتها وللخروج بها من الواقع المرير الذي تعيشه. من هنا الفروق الشاسعة بين سكان الحضر وسكان الريف والبدو وبين الطبقات العليا والوسطى والسفلى في فهمها للدين واستخداماتها له، كما أوضحنا سابقاً.

وفي وصفه للديانات السومرية القديمة ومفهومها للجنة، قال فراس السواح في كتابه **مغامرة العقل الأولى** : «منذ أن زالت المشاعة الابتدائية، وفقد الفرد سلطته على وسائل انتاجه لصالح الآخرين، تحول العمل من متعة وتحقيق للذات، الى عبودية واغتراب... ومع نضوج المجتمعات الأبوية التسلطية... صار الإنسان الى حالة إحباط دائمة... ولكن المجتمع التسلطي استطاع أن يحرم الفرد من كل شيء إلا من رغبة في التغيير... وتجلت رغبة التغيير في ثورات البشر عبر التاريخ في سبيل حياة أفضل وحرية أكثر. وتجلى الحلم، بديلاً من الفعل، في أدبيات البشر التي تصف عالماً قادماً، هو حرية كاملة ومساواة مطلقة... عالم لا مرض فيه ولا عناء ولا شيخوخة ولا موت. فكانت أساطير الجنة لدى كل الشعوب، تعبيراً سلبياً عن رغبة في التغيير لم تخرج الى حيز الفعل، او فعل تم إحباطه فصار حلماً ينتظر»[١٧٧].

وليس من الضروري ان يتم إحباط العمل دائماً، بما فيه عمل الحركات الدينية التي تعد بالجنة. لقد جاء الإسلام استمراراً وفي الوقت ذاته ثورة، ثم تحول بمرور الوقت ونتيجة لظهور طبقات جديدة الى مؤسسة محافظة تقاوم التغيير. ان الإسلام الحاضر هو كل ذلك، فلم يتغلب على العصبيات القبلية التي ظلت تترك آثارها فيه وساهمت مع الوقت بتحويله الى مؤسسات وممالك على الأقل منذ الخلافة الأموية وحتى الوقت الحاضر. ونشأت في الإسلام ومن ضمنه حركات ثورية، ولكن كان

(١٧٧) السواح، **مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة ـ سوريا وبلاد الرافدين**، ص ١٩١.

يتم احتواؤها رغم الصراع الدائم بين ما أسماه أدونيس: الثابت والمتحول أو الاتباع والإبداع.

وكان أن سادت النظريات السياسية التسويغية التوفيقية التي بشر بها الغزالي والماوردي وابن تيمية وابن حنبل وغيرهم من كبار العلماء حتى الزمن الحاضر. لقد استخدمت الآيات القرآنية والاحاديث النبوية في الصراع السياسي المحتدم في دعم السلطة، فسادَ مبدأ الطاعة. لقد عارض أحمد بن حنبل ثلاثة خلفاء وسجن، ولكنه دعا الشعب إلى طاعة الحاكم الظالم في سبيل الحفاظ على الوحدة «كي لا نخرج من الاختلاف الى الخلاف»، فترك للخلفاء أمر مسؤولياتهم وانصرف الناس في بعض الحالات عن الثورة الى الدعة.

وفي الزمن المعاصر، ما زال الدين يُفسّر من قبل المؤمنين من مواقعهم الخاصة، فلم تضعف صلته العضوية بالواقع. وكان من الطبيعي ان تنشأ الى جانب الحركات والثقافات التسويغية حركات وثقافات مضادة تشجع على التمرد والعصيان. حدث ذلك منذ بدء انهيار الحكم العثماني والغزو الأوروبي، فمر المجتمع العربي في مرحلة انتقالية لا تزال مستمرة، ولا يزال يواجه من خلالها تحديات مصيرية، فيسعى جاهداً للنهوض والتحرر والبدء في بناء مجتمع جديد. في إطار هذه المرحلة الانتقالية المستمرة، ومن خلال الكفاح المرير، نشأت تيارات فكرية وحركات سياسية دينية متصارعة مع نفسها ومع تيارات الحداثة العلمانية. وسنتناول في الفصول التالية نشوء هذه التيارات والحركات وتطورها ونقّوم أدوارها وانجازاتها، ويكفي هنا ان نشير باختصار الى دورها في عملية التغيير.

منذ بدايات العصر الحديث، أي من حوالى قرن ونصف قرن، اضطر المصلحون الدينيون للدخول في صراع مع علماء الدين التقليديين المهيمنين على المؤسسة الدينية. وكان الهاجس الأهم في تفكير المصلحين المسلمين، من أمثال رفاعة الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٣) وخير الدين التونسيّ (١٨١٠ - ١٨٩٩) وجمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ - ١٨٩٧) ومحمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥) وغيرهم ممن تأثروا بهم، هو تكيف الإسلام مع الواقع الجديد ووفقاً لحاجات العصر وتبني ما يصلح من الغرب من دون أن ينظروا اليه على أنه نبت غريب أو أصيل.

غير ان أزمة السلفية بشكل عام هي يقينها بإمكانية العودة إلى الأصول من دون النظر بمسألة التباين الشاسع في الواقع الاجتماعي في الزمن الراهن وعصور الإسلام الأولى، كما لو أن ليس هناك من علاقة بين الأفكار وهذا الواقع. ثم ان انطلاق هذا التيار الإصلاحي السلفي من موقع ديني اضطره الى مهاجمة التفسير العلمي المادي (من دون ان يفهمه او يعالجه على صعيده المجتمعي، فقد اعتبر ان المسألة صراع بين المادة

والروح بالمعنى الغيبي) كما يتضح من كتاب الأفغاني **الرد على الدهريين** .

ثم ان التيار الإصلاحي السلفي لم يحمل هاجساً حقيقياً بقضايا الشعب المسحوق. لقد اتهم محمد عبده، مثلاً، محمد علي بأنه «سحق رؤوس البيوتات الرفيعة والكرام، وأخذ يرفع الأسافل ويعليهم في البلاد والقرى»[178]، كما حاول ان يقنع عرابي بأن الشعب لم يكن مستعداً بعد للحكم. وقد اضطر الافغاني بسبب ميل محمد عبده للاعتزاز بالمجد والأصالة أن يسأله بصراحته المعهودة: «قل لي بالله... أي أبناء الملوك أنت؟!»، وأن يقول عنه الخديوي عباس: «انه يدخل علي كأنه فرعون»[179]، وانتهى به الأمر الى مهادنة الانكليز والقصر والتعاون معهم. وكان رشيد رضا، كما قال عزيز العظمة، أقل تنوراً واتساقاً مع روح العصر أو أكثر تعلقاً بالتراث من أستاذه محمد عبده «إذ رأى أن الإسلام لم يبطل الرق لأنه كان في ذلك تعطيل للمصالح»[180].

لقد ظهرت منذ مطلع النهضة عدة حركات وتنظيمات دينية سياسية أكثر تعلقاً بالتراث وطواعية لأن تُستخدم أداة سيطرة من قبل الطبقات والعائلات الحاكمة، كالوهابية في الجزيرة العربية، والمهدية في السودان، والسنوسية في ليبيا، فأصرت على أسلمة المجتمع والعصر وعلى اعتبار الإسلام ديناً ودولة، وعلى تطبيق الشريعة روحاً ونصاً في مختلف جوانب الحياة. وقد نجحت العائلة السعودية، كما أظهرنا سابقاً، بالتحالف مع الوهابية في تأسيس المملكة العربية السعودية وتعزيز شرعيتها في إطار الحنبلية الصارمة وتعاليم ابن تيمية. كذلك تم انشاء مملكة في ليبيا بتوظيف السنوسية التي اعتبرت ان ضعف الإسلام في علاقته بالغرب يعود للانحراف عن الإسلام الصحيح، غير أنها انتهت الى حكم تعاون مع الغرب حتى ١٩٦٩ حين أطيح. وانتهى دور المهدية الى تشكيل حركة معارضة للحكم الإسلامي في السودان بعد ان كانت محور الحياة السياسية. وكان الصراع بين القيادات الدينية لحزب الدستور في تونس (بقيادة عبد العزيز الثعالبي) والقيادات العلمانية (بقيادة بورقيبة) قد انتهى بانتصار الجناح الأخير. وهذا ما حدث في الجزائر حيث تحوّلت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (الشيوخ عبد الحميد بن باديس، والبشير الإبراهيمي، والطيب العقبي، والعربي التبسي، ومبارك الميلي وغيرهم) الى جبهة التحرير التي قادت الثورة واستلمت الحكم، مدعية انها تسعى الى إقامة مجتمع اشتراكي بتقديم «اجابة متناسقة لمشاكل

---

(١٧٨) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ١٩٦.

(١٧٩) محمد عمارة، **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ١٥١.

(١٨٠) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ١٢١.

العصر»، وبالجمع بين «أحدث المكاسب العلمية والتقنية العصرية من جهة، ومبادىء التنظيم الاجتماعي الأكثر عقلانية وعدالة إنسانية، من جهة ثانية»[١٨١]. وباءت بفشل ذريع، فانخرطت البلاد التي كانت تبشر بمستقبل زاهر في صراع أليم بين قوى الاستئصال وقوى الأصالة الدينية تتوسطهما اتجاهات عاجزة عن وضع حد لمأساة يراقبها العرب وبقية العالم بصمت مخجل.

ولا يبدو أن الحركات الإسلامية ستنجح حيث أخفقت الحركات القومية والعلمانية، فالثقافة والتوجهات السياسية القسرية التي هي واحدة في مضمونها العام ورؤيتها وجوهرها، تقوم على النزوع التسلطي وإلغاء الآخر ولا تسمح سوى بصوت أوحد ذي بعد واحد. لقد انطلقت التنظيمات الإسلامية ليس على مبادىء الإصلاح الإسلامي المستنير، بل بالتمسك بالتفسيرات المبسّطة على غير مستوى التحديات التاريخية. بدأت بحركة الإخوان المسلمين ثم تفرعت عنها حركات متنافسة تقول بضرورة المواجهة مع الانظمة والطبقات الحاكمة في عدد من البلدان العربية، بسبب ما تراه من انهزامات وفساد وهزالة في الدفاع عن دار الإسلام ضد أعدائه (من الغرب المسيحي، والصهيونية اليهودية، والشيوعية الملحدة) ومن أجل استبدال الأنظمة السائدة (على أساس أنها جاهلية جديدة) بنظام جديد يقوم على تطبيق حدود الشريعة، وحماية المرأة من الفتنة والغواية، وتثبيت سلطة الرجل، وتعزيز مؤسسة العائلة، وإحقاق العدالة، والدفاع عن المستضعفين في الأرض، مع التسليم بالفروق الطبقية على أنها أبدية وطبيعية وتعكس إرادة إلهية.

تجاه هذا الوضع نجد من الضروري ان نطرح سؤالاً أساسياً نختم به هذا الفصل حول الدين والمجتمع: هل يمكن ان يشكل الدين بأوضاعه الحالية في المجتمع العربي المعاصر حركة إنقاذ شاملة تقوم بمهمات إحداث ثورة اجتماعية ـ اقتصادية ـ سياسية في المجتمع العربي المعاصر؟ ونقصد بالإنقاذ هنا تلك العملية التي تتمكن من تحويل المجتمع تحولاً شاملاً جذرياً وتحريره من حالة التخلف بمختلف جوانبه، والتبعية للغرب او أية مركزية خارجية، والطبقية المتزايدة ليس فقط من حيث تزايد الفروق بين الفقراء والأغنياء، بل أيضاً من حيث تفاقم نظرة التعالي، وهيمنة الثقافة القسرية الإكراهية التسلطية، وحالة الاغتراب التي تسلب الإنسان والشعب القدرة الإبداعية على التحكم بمصيره ومواجهة تحديات العصر. وتشمل مهمة تحرير المجتمع، بكلام آخر، الانتقال به باتجاه حالة مضادة للحالة السائدة، فيتمكن من السير السليم نحو تحقيق التنمية الشاملة القائمة على المساواة والعدالة الاجتماعية والقيم الديمقراطية،

---

(١٨١) الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، وزارة الإعلام والثقافة، **الميثاق الوطني** (الجزائر: الوزارة، ١٩٧٩)، ص ٢٨.

وعلى استعادة سيطرته على موارده المادية والإنسانية، وعلى تعزيز قدراته الإبداعية في مواجهة التحديات التاريخية، وعلى أن تصبح له مكانة بارزة في خريطة الأمم. من منطلق هذه المهمات التاريخية وهذا الفهم لمعنى الإنقاذ، نسأل: هل بإمكان الدين بأوضاعه الحالية في المجتمع العربي أن يشكل حركة ثورية؟

تأتي الأجوبة عن هذا السؤال متعددة ومتعارضة، وبصيغة التشديد المطلق أو التحفظ القائم على الخوف. وقد يميل الشعب في فترات تاريخية الى التفاؤل بإمكانية تحقيق الانتصار، بعد سلسلة من الأزمات والانهزامات بالقومية او الوعي الطبقي او بالدين، ولكن التفاؤل قد ينقلب الى تشاؤم اذا ما تبين عكس ذلك. بعد ان أخفقت الحركات القومية والتقدمية في تحقيق التحول المطلوب، استبشرت فئات واسعة من الشعب خيراً بإمكانية تحقيق الانقاذ عن طريق الدين في عدد من البلدان العربية، خاصة بعد انتصار الثورة الإيرانية بإزالة حكم الشاه والوصول الى الحكم.

وانعكست المشاعر الشعبية في الخطاب الفكري. ظل بعض المفكرين يؤكدون ـ رغم فرحهم بانتصار الثورة الإيرانية على انها ثورة شعبية ـ على القول بأن الحركات الدينية تشكّل عودة الى ظلمات القرون الوسطى. ولكن البعض الآخر انجذب، ولو مؤقتاً، في الوهلة الأولى وبفعل التفاؤل الذي لم يقتصر على الاتجاهات التقليدية، نحو مقولة الدين الثورية، ومنهم بعض أهم قادة الفكر التحديثي. انطلاقاً من الفرح الأول بانتصار الثورة الإيرانية، قال الشاعر أدونيس: «لم يعد هناك أي التباس في ان ما يحدث في ايران إنما هو ثورة إسلامية، او ثورة بالإسلام... اليوم، يقدم لنا ما يحدث في إيران... فرصة جديدة، ومادة للتأمل في الدين ودوره المحرك في العالم الإسلامي. وللوهلة الأولى، تتيح لنا الملاحظة من الخارج، ان نسجل ظواهر أربعَ: ١ ـ الظاهرة الأولى هي ان الدين يحرك إيران في اتجاه التحول...؛ ٢ ـ الظاهرة الثانية هي أن هذا المحرك أشمل من ان يكون دينياً محضاً... إنه بتعبير آخر، يتحرك في أفق ثورة شاملة؛ ٣ ـ الظاهرة الثالثة هي أن هذا المحرك لا يتحرك من أجل تحقيق التحرر من الخارج... وإنما يتحرك أيضا من أجل تحقيق التحرر في الداخل: العدالة والمساواة، وحرية الإنسان، وكرامته والإلحاح على أن يكون سيد نفسه ومصيره؛ ٤ ـ الظاهرة الرابعة هي أن الدين... لا يزال كما تؤكد الجماهير الايرانية الثائرة الوعد الأول بالحياة التي تطمح اليها، بين الوعود التي قدمت لها، سواء أكانت حديثة غربية، او ماركسية شيوعية»[١٨٢].

وتحفّظ أدونيس قليلاً بعد أسبوع من ذلك فقال: «طبعاً، لا يزال الحكم

(١٨٢) أدونيس [علي أحمد سعيد]، «حول المعنى الحضاري للحركة الإسلامية الإيرانية،» **النهار العربي والدولي** (١٢ ـ ١٧ شباط/فبراير ١٩٧٩).

الصحيح لهذه الحركة أو عليها، سابقاً لأوانه. ولكن ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أنها، بالنسبة الي واستناداً الى معرفتي بالتاريخ الإسلامي، ظاهرة فذة... انها ثورة بالإسلام وفيه، وفي هذا يكمن معناها الحضاري.. ان هذه الحركة تتجاوز الأطر التقليدية المعروفة للحركات الإسلامية السابقة... وهي في هذا لا تؤسس لمرحلة جديدة في فهم الإسلام وحسب، وانما قد تكون أيضاً بداية لعالم إسلامي آخر، أي لإسلام يحتضن العالم الأرضي برؤيا جديدة وتجربة جديدة»[١٨٣].

وبعد مرور سنة ونصف على قيام الثورة ونشر هذه المقالات، عاد أدونيس ونشر مقالة في **النهار العربي والدولي** [١٨٤] طرح فيها على الاتجاه الديني عدداً من التساؤلات انصبت على ما هو المقصود بالإسلام، كي تثير نقاشاً مفيداً: هل هو إسلام الممارسة، ام إسلام النظرية؟ هل هو إسلام الكتاب المنزل، ام إسلام قراءاته وتأويلاته؟ هل هو إسلام الانظمة، وايها؟ ام إسلام الاحزاب الإسلامية، وايها؟ ومن خلال هذه التساؤلات عبّر ادونيس عن تخوفه من ان يكون أصحاب الاتجاه الديني يمارسون المنطق السابق الذي مارسته الحركات القومية العربية، ويصدرون عن البنية الفكرية السابقة ذاتها، ويختم مقاله بالكلام التالي الشديد الوضوح: «كما نقول إن الاتجاهات العروبوية أسست للمثقف العروبي العسكري، أخشى ان نقول عن الاتجاهات الإسلامية انها تؤسس للفقيه العسكري». وبذلك عاد ادونيس الى موقفه الأسبق الذي عبّر عنه في كتابه **الثابت والمتحول**، والذي قال فيه إن الأمة «تحولت هي أيضاً إلى تجريد غيبي، وان الإنسان أصبح وجوداً في غير ذاته، فسيطر منحى الاتباع والتمحور حول الماضي»[١٨٥].

وهناك من توصلوا من خلال التحليل الاجتماعي وليس التحليل الثقافي الى أجوبة توفيقية حول مسألة إمكانية الدين تشكيل حركة إنقاذ ثورية. يقول عالم الاجتماع سعد الدين ابراهيم: «ان الدين الإسلامي ـ كمعظم الديانات السماوية العظمى ـ له في الممارسة وجهان: أحدهما يركز على الغيبيات والسلفية، يقاوم التغيير ... والوجه الآخر في الممارسة، هو الإسلام الثوري الذي يركز على العدالة والتقدم... وكل ما يدعو اليه هذا الإسلام يلتقي، بل ويتطابق، مع دعوة القومية العربية الحديثة... تتداخل الهويتان القومية والدينية تداخلاً مكثفاً يجعل منهما في

---

(١٨٣) أدونيس [علي أحمد سعيد]، «انطلاقاً من فرح النصر الأول: شيء من القلق والخوف،» **النهار العربي والدولي** (١٨ ـ ٢٤ شباط/ فبراير ١٩٧٩).

(١٨٤) **النهار العربي والدولي** (٧ ـ ١٣ تموز/ يوليو ١٩٨٠).

(١٨٥) أدونيس، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ج ٢: **تأصيل الأصول**، ص ٢٧.

واقع الأمر هوية واحدة»[١٨٦]. وعلى صعيد نظري معياري، يحلل مكسيم رودنسون فكرة الثورة بأنها تقوم على ثلاث مقولات هي: إمكانية تغيير العالم جذرياً، ووجوب ان يكون التغيير جذرياً كي يكون مجدياً، وإمكانية استخدام العنف (بل وجوب استعماله). ويستنتج رودنسون ان هذه «الأفكار الثورية الأساسية الثلاثة موجودة في الإسلام»[١٨٧].

هنا، نرى أن الدين (إذا ما عرفناه كواقع اجتماعي وليس كنصوص وعقيدة) ليس قادراً في أوضاعه الحالية على أن يشكل حركة انقاذ عربية ثورية شاملة، وذلك لأسباب عدة. نشير باختصار لبعض ما وصفناه سابقاً، ونتوسع بما لم نتعرض له حتى الآن:

أولاً، تحول الدين من حركة ثورية في بداياته الأولى الى مؤسسة مرتبطة بالأنظمة القائمة. وهو ينشغل كمؤسسة في عصور التخلف كالعصر الذي نعيشه، ويُشغل المؤمنين بالتفاصيل على حساب الجوهر (بل كثيراً ما تصبح التفاصيل جوهراً والجوهر تفصيلاً) وبالتفسير الحرفي على حساب التفسير المجازي.

ثانياً، إن واقع العالم المعاصر واقع قوميات ومجتمعات متنوعة وتعددية في تكويناتها وانتماءاتها وليس واقع جماعات دينية، ولذلك يأتي المجتمع أولاً ويكون التعاضد ضرورياً بين أفراده وجماعاته مهما اختلفت الانتماءات الدينية والطائفية.

ثالثاً، ان الواقع الاجتماعي كما وصفناه سابقاً في هذا الفصل هو واقع طائفي أكثر مما هو واقع ديني، فهو كما قال جبران مجتمع كثرت فيه طوائفه وقل فيه دينه.

رابعاً، يعاني الدين على صعيد الممارسة في الحياة اليومية انفصاماً بين الدين الرسمي والدين الشعبي وبينهما والدين السياسي.

خامساً، ان القناعات والمعتقدات الدينية كما تقدمها المؤسسة وطبقة العلماء القائمة عليها، تتعارض مع روح العصر. يقول المفكر والسياسي المغربي علاّل الفاسي من موقع الحرص على الدين إن «قضية الدين هي مسألة المسائل في العالم، او هي لا شيء بالنسبة إليه، أي إما ان تكون هي الفكرة المالكة لكل الشؤون وإما لا تكون بالمرة»، ويستنتج من خلال بحثه في «الثورات العظيمة» التي قامت في مختلف العالم «ان جميع هذه الثورات كانت ثورة على الأنظمة الكهنوتية»، ولذلك «لا يمكننا الا ان

---

(١٨٦) سعد الدين ابراهيم، **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: دراسة ميدانية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، ص ٣٣٥ ـ ٣٣٦.

(١٨٧) مكسيم رودنسون، «الفكر العربي أمام الثورة،» ترجمة فاروق مردم، **مواقف**، السنة ١، العدد ٢ (١٩٦٨)، ص ٢٧ ـ ٣٣.

نكون في مقدمة الثائرين على كل نظام كهنوتي من شأنه ان يتدخل بين الأفراد والله»، خاصة وان النظام الكهنوتي قام فعلاً في المجتمعات الإسلامية على عكس ما يقال معيارياً ومبدئياً، إذ تكونت في الوطن «فورة من الأجواء الغيبية التي أصبحت ازاءها الحقيقة شيئاً غير مذكور»[١٨٨]. ويتصل ما قال به علال الفاسي من حيث تعارض النظرة الدينية الغيبية مع روح العصر بما ذهب اليه جان بول سارتر في كتابه **بحث عن منهج** بقوله إنه لكل عصر من القرون الثلاثة الأخيرة فلسفته الخاصة التي ليس بالإمكان تجاوزها طالما ان الإنسان لم يتجاوز اللحظة التاريخية التي تعبّر عنها حقاً، فإن لكل عصر فلسفته الخاصة التي تحلل مكنوناته وتعمل على تغييره. في ضوء ما قال به الفاسي وسارتر، تكون المهمة التاريخية للعرب في هذا الزمن هي عصرنة الإسلام وليس أسلمة العصر.

سادساً، ان التساؤل والبحث هما خميرة الحياة والتجدد. وطالما ان التساؤل والبحث هما قاعدة علمية وفكرية عامة، فهل نستثني الدين كموضوع تساؤل وبحث واستكشاف وابداع؟

سابعاً، كان دائماً من مهمات الثورة الصراع من أجل تجاوز حالة الاغتراب التي يعانيها الإنسان في ظل الأنظمة القسرية. وما نجده في الوقت الحاضر ان العرب خبروا بشكل خاص نوعين من الاغتراب في القرن العشرين: هناك، **أولاً**، اغتراب من الدين بمعنى رفض المؤسسة الدينية التقليدية والخروج عليها، خاصة في محاولتها مقاومة التغيير. وهناك، **ثانياً**، اغتراب في الدين بمعنى ان المؤمن أصبح ينسب قواه الذاتية الى قوى خارج نفسه ويسلمها مصيره باستقلال عنه. وبقدر ما يسقط الإنسان ذاته على معبوداته تصبح المؤسسة الدينية قوية وغنية، فيما يصبح هو عاجزاً وفقيراً حتى في صلب نظرته الى حياته وتحديد معنى وجوده. وهو، عربياً، مثقل بتراثه الديني المتراكم خلال عصور طويلة من الظلم والتعسف والتخلف، إذ استقلت المؤسسة الدينية عنه فأثرت به ولم يملك الوسائل للتأثير بها. لقد استولت المؤسسات التي خلقها او اسهم في خلقها على حياته فتحول من خالق الى مخلوق ومن فاعل بالتاريخ الى منفعل به. وليس هناك ما هو أقدر من الدين على تجريد الإنسان من نزوعه الإبداعي، ويتجلى ذلك بما يلي:

ـ أصبحت المؤسسة الدينية غنية وأصبح المؤمن فقيراً في قدراته المادية والروحية والفكرية. أول ما نلحظه في المدن ضخامة المؤسسات الدينية وأكواخ الفقراء على مقربة منها أو حولها، وغنى المزارات التي يتبرع لها الفقراء من القليل الذي يملكون.

---

(١٨٨) الفاسي، **النقد الذاتي**، ص ١١٤ ـ ١١٥ و٥٣.

ـ بقدر ما ينسب المؤمن لمعبوداته من جبروت بقدر ما ينسب لنفسه من ضعف وعجز.

ـ طغت الطقوسية في العبادة فلم يعد في الممارسة الدينية من تمييز بين الوسائل والغايات، والظاهر والمعنى، والجوهري والتفصيلي، فأصبحت كل هذه متساوية في قيمتها ومدلولاتها ووظائفها.

ـ بقدر ما تسود التنشئة الدينية التي تدعو للطاعة والامتثال، يفقد المؤمن القدرة على الإبداع واتخاذ المبادرة والقيادة والعمل على استشراف المستقبل، بل في ظل هذه التنشئة قد يرى المؤمن نفسه فاضلاً بقدر ما يرضخ ويطيع ويقبل بالأمر الواقع ويستسلم لمشيئة غير مشيئته. هناك تعطيل لطاقة الابداع، فالغالبية العظمى من الناس ترتاح الى اللغة الجاهزة، الى التكرار والتبسيط، والى الطقوسية.

ـ ويغترب المؤمن في ذاته ودينه بقدر ما تتمكن السلطة السائدة من استخدام الدين أداة سيطرة.

بسبب كل هذه النزعات الدينية، وهي واسعة الانتشار في المجتمع التقليدي، نجد أن الإنسان يغترب في الدين كما يفرض عليه ويمارس في الحياة اليومية، فيعيش في حالة من العجز، وليس القدرة على التحكم بمصيره بحسب مشيئته، والميل للتقليد بدلاً من الإبداع، والعيش في الهامش وليس في مركز النشاطات الإنسانية الفاعلة في التاريخ. ومع أنه قد يسهم في مهمات الصراع للتحرر من التسلط الخارجي، إلا انه في أوضاعه الحالية غير قادر على تنشيط المجتمع المدني من خلال حركة انقاذ ثورية. الثورة تهدف بالدرجة الأولى الى العمل على تجاوز حالة الاغتراب، اما الحركات الدينية القائمة فتفتقد رؤية تقدم على أساسها برنامجاً شاملاً لقيام مجتمع جديد.

لقد اتخذ ظل الإنسان حجماً يفوق حجمه فاستسلم لظله. في المسيحية تجسّد الله في الجسد، وفي الإسلام في الكتاب، فاعتبرت الأشعرية ان القرآن مساو لله في الخلق. لقد اشتقت العبادة من العبودية، وسمي المؤمنون عباد الله. وكلما ابتعد الله، شعر الناس بحاجة الى استعادته. فهل وجد الإنسان كي يوجد الله، ام وجد الله كي يوجد الإنسان؟ وهل وجد الدين كي توجد السلطة، ام وجدت السلطة كي يوجد الدين؟ هناك عطش للمطلق، ولاكتشاف السر مخاطره، فبيننا وبين كل شيء آخر حجاب، والحجاب قناع يخفي المعنى او يجعله غامضاً فتتنوع التأويلات بتنوع الواقع الاجتماعي والنفسي والزمني. بسبب كل ذلك، تثير رواية **بندلوم فوكو** للكاتب الايطالي امبيرتو إكو مسألة البحث الإنساني عن نقاط ثابتة في كون متحرك. ومن هنا

نشوء عقائد دينية وسياسية تتمسك بنقاط ثابتة لا تحيد عنها. وقد يصرف الإنسان كل حياته في البحث عن نقطة ثبات داخل نفسه او خارجها من دون ان يجدها. وكثيرة هي الاساطير التي تحدّثنا عن ممنوعات رسمتها الآلهة فإذا ما تجاوزها الإنسان واجه غضباً شديداً. وبين أهم ما في هذه الأساطير ان المبدعين وجدوا في هذه الممنوعات تحدياً وتصميماً بطولياً على الاكتشاف. الدين هو الذي حول البحث في الإنسان الى بحث في الله، واذا ما فرض على الإنسان ان يستمر في العيش في الظل، يكون من الضروري ان نتساءل هل من كائن مبدع ينمو في ظل شجرة بهذه الضخامة؟

الفصل العاشر

السياسة والدولة والمجتمع

إن الهرم إذا نزل بدولة لا يرتفع
إن الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تتحكم فيها دولة.
ابن خلدون.

ماذا يُرادُ بنا؟ وأين يسارُ؟
والليل داج، والطريق عثارُ.
الجواهري.

مقدمة: المجتمع والدولة

نحلل الحياة السياسية العربية المعاصرة في سياقها الاجتماعي والتاريخي، ومن حيث مدى عمق اندماجها في النظام الاقتصادي الغربي العالمي، وعلى أنها ترتكز على علاقات القوة والتناقض في المصالح. وإننا بذلك نبدأ في تحليلاتنا من منطلقات علم الاجتماع السياسي لا من مقولات علم السياسة التجريدية المثالية، فتكون نقطة البداية المجتمع لا الدولة. بكلام آخر، تكون نقطة البداية ليس القول الأرسطوي بأن الإنسان هو بطبيعته حيوان سياسي، بل ما توصّل إليه علم الاجتماع الحديث بأن الإنسان في جوهره كائن اجتماعي.

كذلك ننطلق أيضاً من القول بأن الصراعات السياسية والثورات والحروب، خارجية كانت أو داخلية، لا «تبدأ في عقول الناس» - كما يؤكد ميثاق اليونسكو - بل تبدأ في التناقضات الاجتماعية وعلاقات القوة داخل المجتمع وبين الأمم، وأنه بقيام الدولة الحديثة، أصبحت العلاقات بين الشعوب والحضارات في زمن العولمة تحمل في طياتها احتمالات وقوع حروب أكثر خطراً ودماراً مما كانت عليه العلاقات بين القبائل ذات القدرات والطموحات المحدودة والمحلية. وما إن أصبحنا نعيش في عالم ذي

نظام كوني تهيمن عليه دولة واحدة أو مجموعة قليلة متحالفة من الدول، حتى أصبحنا نعيش في عالم سوريالي لا نعرف أين تنتهي به حدود الوهم وأين تبدأ حدود الواقع. تلك هي التحولات الاقتصادية والسياسية والثقافية في ما يُسمّى عصر ما بعد الحداثة، ونحن لسنا من صانعيه بل من اتباعه الملحقين به طوعاً (وهذا حال الحكومات على الأغلب) أو قسراً (وهذا حال الشعوب).

في مثل هذه الأوضاع وقد تعمّقت تأثيرات العولمة على مختلف جوانب حياتنا القومية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، نعتمد في تحليلنا للسياسة العربية على مبادئ منهجية سبق أن أشرنا إلى بعضها، ومنها التركيز على أهمية المبادئ التالية:

ـ نحلل السياسات العربية في سياقها الاجتماعي والتاريخي. وتبرز أهمية هذا المبدأ من خلال الفروق الكبرى بين البلدان العربية، ومنها ما يتعلق بنشوء الدولة والممارسة السياسية، مثلاً، بين مصر، وهي مجتمع يميل نسبياً للتجانس الاجتماعي رغم التناقضات العديدة، ومجتمعات عربية أخرى تميل في بنيتها الاجتماعية إلى التعدّدية والنزاعات الداخلية مثل لبنان والسودان. وقد أظهرنا في الفصل الخاص بالهوية القومية مدى أهمية التفاوت بين هذه المجتمعات من حيث تأثيراتها في تكوّن الإجماع السياسي ومدى مركزية أو قوة الدولة في علاقتها بالمجتمع.

ـ نعتبر أن نقطة البداية في التحليل السياسي هي المجتمع ـ البنى الاجتماعية والاقتصادية وسلوك الجماعات والطبقات التي يتكوّن منها ـ وليس الدولة ومؤسساتها التنفيذية والقضائية والتشريعية، مستقلاً بعضها عن البعض أو غير مستقل. من هنا أهمية تحليل مدى تأثيرات مواقع الجماعات والأسر والأفراد في البنى الاقتصادية ـ الاجتماعية في توجّهاتها السياسية، وضرورة التركيز على اهتمامات التاريخ الاجتماعي بشؤون الشعب بدلاً من التركيز الكلي على مسرحيات الحكام والنخبة السياسية.

ـ في تحليلنا لتأثير المجتمع في السياسة، لا نهمل، من ناحية أخرى، تأثيرات الدولة على المجتمع ودورها المجتمعي. لذلك نشدّد على عملية التغريب أو الاستلاب السياسي الذي ينتج من تمكّن الدولة من الهيمنة على المجتمع بسحق أو تعطيل المجتمع المدني، وهذا ما نشير إليه بأزمة المجتمع المدني في البلدان العربية كافة. من خلال هذا التحليل نكتشف كيف تأصل الاغتراب السياسي حين أصبح يُحدث خللاً في علاقة المجتمع بالدولة، بحيث يجد الشعب نفسه خادماً للدولة بدل أن تكون الدولة خادمة للشعب. وبهذا يبدو وكأن الدولة أصبحت خارجة على سلطة المجتمع ومتعالية عليه ومعادية له. وبدل أن تحمي الدولة المواطنين، أصبح المواطنون بحاجة لمن يحميهم من الدولة، بل يبدو وكأن الدولة أصبحت بحاجة إلى مواطنين تحكمهم، على عكس ما

هو مفترض ـ أي أن المواطنين بحاجة إلى دولة تمثل إرادتهم وتدير شؤونهم. كذلك أصبحت بيروقراطية الدولة تتوقع أن تفكر بالنيابة عن المواطن، بدلاً من أن يفكر المواطن في كيفية تسيير الدولة. الفاعل أصبح موضع فعل، وموضع الفعل أصبح فاعلاً. ولم يعد العربي يفكّر بأن الدولة هي دولته، بل يراها سيفاً مصلتاً فوق عنقه. ويعبّر الشعب عن هذه الحالة بلغته الخاصة فيقول: «نعيش تحت جزمة الحاكم». إنها دولة التحكّم لا دولة الحكم.

ـ ونشدد في تحليلنا للسياسة على ربطها بالقضايا التي تشغل العرب، أي التوصل إلى تحليل ينصبّ على القضايا المجتمعية الرئيسية، كمهمات تحقيق النهضة والوحدة والتحرير والديمقراطية القائمة على التوازن الخلاق بين الحرية والعدالة الاجتماعية، في علاقة المواطن بمؤسساته ومنها الدولة. من ناحية أخرى، يبدو وكأنه ليس للحاكم من هاجس سوى الاستمرار في التحكم.

ـ رغم هذا الوضع الساحق وتغييب المجتمع المدني، لا بد للشعب من أن ينظر إلى العلاقة بين المجتمع والدولة على أنها في حالة تحوّل دائم لا في حالة سكون واستقرار. من هنا أهمية، بل ضرورة، التغلب على حالة الاغتراب السياسي بالعمل على حصول تبدل في الأوضاع العربية القائمة، وذلك بالتوعية السياسية والالتزام بالقضايا العامة والكفاح وتنشيط المجتمع المدني. تلك هي الأهداف المستقبلية.

ـ يكون تحليلنا للسياسات العربية صائباً بقدر ما نعترف بوجود التناقضات الداخلية والخارجية معاً، بدلاً من تجاهل أي منها، أو التشديد على بعضها دون الأخرى، أو افتراض العكس كما هو الأمر السائد في الوقت الحاضر. وهذا ما سنعتمده في أجزاء هذا الفصل، بالتشديد على أهمية دراسة السلوك السياسي كما مارسته الطبقات والعائلات الحاكمة تاريخياً. أما قبل ذلك، فلا بدّ من الإشارة إلى عدد من نظريات علم اجتماع السياسة التي اعتمدت من قبل الباحثين في تحليل علاقة الدولة بالمجتمع في عدد من البلدان العربية.

نظريات علم اجتماع السياسة العربية

على صعيد النقد المنهجي، نقول إن الغالبية العظمى من الدراسات التي عنيت بالحياة السياسية العربية أهملت مسألة تأثيرات المتغيرات الاجتماعية وطبيعة العلاقة بين المجتمع والدولة، فجاءت مثالية في منهجيتها لا تميّز بين الدولة كما يجب أن تكون، والدولة كما هي في الواقع. ولكننا نلاحظ أن أعداداً متزايدة من الأبحاث أخذت تعتمد تدريجياً بعض النظريات والمفاهيم التي يتداولها علم الاجتماع السياسي، وأتوقف باختصار عند خمسة أنواع نظرية منها:

هناك، **أولاً**، نظرية التجزئة الاجتماعية (Segmentary Theory) التي ركّزت على تحليل دور الانقسامات الاجتماعية (القبلية، العرقية، الطائفية، المحلية) في السلوك السياسي، وإضعاف الدولة المركزية وتعدد مراكز القوى وما نتج منها من اضطرابات. وكنا قد أشرنا إلى عدد من الباحثين الذين شدّدوا على إبراز دور الفسيفسائية القائمة على الولاءات التقليدية في هذا الشأن. بين هؤلاء غسان سلامة الذي بحث في كتابه **المجتمع والدولة في المشرق العربي** في مسألة قيام الدولة في مجتمع متنوع، فتوقف عند الأكراد كأقلية عرقية، والشيعة كأقلية مذهبية، والمسيحيين كأقلية دينية. وقد استعان سلامة بملاحظة ابن خلدون «ان الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب قلّ أن تتحكم فيها دولة». وللتدليل على ذلك، يشير سلامة إلى أن الأمور تتعقد في العراق حيث الدولة المركزية تواجه «انقسام السكان إلى سنة وشيعة ووجود أقلية... من العراقيين الأكراد»، الذين يعانون بدورهم من الروح القبلية القوية للغاية[1]. كذلك تناولت عدة دراسات مسألة علاقة المخزن بالقبائل في المغرب العربي من منظور التجزئة القبلية والعرقية. ويرى البعض، وبخاصة من منظور غربي، أن العلاقات الوشائجية، أي علاقات الجوار والقرابة الراسخة محلياً في المجتمع العربي، هي في أساس النشاطات السياسية كما الحياتية. ومن هذه المقولات تتمّ الدعوة لنشوء أمم من تكتلات إثنية ولغوية ودينية وقبلية وغيرها من العلاقات التقليدية.

ثانياً، هناك نظرية تستند إلى مفهوم الدولة الباتريمونيالية (Patrimonialism) التي اعتمدها محمد عبد الباقي الهرماسي في كتابه **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مستعيراً إياها من عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر ليتحدّث عن حصول تطوّر من الدولة الخلدونية التي تركز على العصبية القبلية إلى دولة تحكمها سلالة تعتمد على جيش وبيروقراطية، وموالين لشخص الحاكم وسلالته. وحدث هذا التطور بحسب الهرماسي في المغرب في القرن التاسع عشر، حين استُبدلت القاعدة القبلية بالاعتماد على جيش نظامي في جميع الدول المغربية، فأصبح جهاز الحكومة كله يعتبر امتداداً للحكم الفردي القائم على الولاء الشخصي المستبد. ونتيجة للتحولات في الخلفية الاجتماعية والجهوية للنُّخب الحاكمة، أصبحت الدولة المغربية تتضمن «على اختلاف أنظمتها الدستورية وتوجهاتها الأيديولوجية، جملة ثابتة من السمات تضفي على حياتها السياسية نسقاً خاصاً. ففي كل حالة، نجد الزعيم أو الحاكم الفردي يحتل مكاناً فريداً، سواء أكان رئيساً أو ملكاً. فالحكم أوتوقراطي في كل البلاد المغربية، وكل

---

(١) غسان سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١١ و٧١ - ٧٢. وللاطلاع على دور القبيلة في التجزئة السياسية في المغرب، انظر: Ernest Gellner, *Saints of the Atlas*, Nature of Human Society Series (London: Weidenfeld and Nicolson, 1969).

شيء ـ النخب، التمثيل، الفعالية ـ تابع ومرتبط بهذه الظاهرة»[٢].

ثالثاً، هناك مفهوم الدولة الزبونية، وهي التي تقوم على شبكات من العلاقات والولاءات والارتباطات الشخصية والمصلحية بأصحاب الوجاهة والسلطة على كل المستويات، وهي ما يعبّر عنها الشعب بعلاقات المحسوبية أو المنسوبية (فلان منسوب لفلان). إنها ارتباطات تقوم على التبعية وتبادل المنافع بين الأتباع والوجهاء وأصحاب الجاه والنفوذ والسلطة، وهي غير منفصلة عن العلاقات الأسرية والعشائرية والطائفية والمحلية[٣].

إنها علاقات خارج القانون والتنظيم المؤسسي، وترافقها ممارسات الرشوة والنهب والتحايل على القانون، ويكون الفساد مقبولاً في صلب النظام. وليست هذه ظواهر جديدة خاصة بالدولة الحديثة التي تعتمد على جيش وبيروقراطية منفصلين عن المجتمع، إذ لها علاقة قديمة بميل السلطة لإطلاق أيدي خدامها لفرض إتاوات على الشعب. وكان بعض من يعملون لحساب الدولة لا يتقاضون رواتب منها، وإن تقاضوا كانت رواتب ضئيلة، مما شكّل تسويغاً للفساد. وللزبونية أو المحسوبية أو المنسوبية جذور أيضاً في نوعية المناصب القديمة كمنصب المحتسب الذي كانت تعيّنه الحكومات، وكانت مهمته مراقبة الأسعار وجودة الإنتاج والمعايير والكيل والأوزان. لذلك كانت الرشوة في هذه الحالة أمراً مألوفاً. كذلك للمحسوبية علاقتها بنظام قبضايات الأحياء والوجهاء المحليين الذين كانوا يفرضون خوّة على الناس. كذلك كانت توجد تقليدياً علاقات وساطة بين الجماعات والسلطة. ثم إن الحاكم قد يسكت ويغمض عينيه عن الفاسدين ليصرفهم عن التمرد عليه، باعتبار أن هذه الوسائل هي التي تشغل الناس عن السياسة بتدبير شؤونهم المعيشية.

ثم هناك، **رابعاً**، نظرية الدولة الأبوية. فالعلاقة المحورية التي تنتظم حولها العائلة العربية، والتي نشهدها في العلاقة بين الأب وأبنائه، هي ذاتها التي تقوم عليها العلاقات الهرمية بين الحاكم والمحكوم، ويتم التعبير عنها، بحسب هشام شرابي، في العائلة والمجتمع، بنوع من الإجماع القسري، المبني على الطاعة والقمع. وبهذا نجد أن فعالية الدولة البطركية الحديثة تستند إلى جهاز أمنها الداخلي أو المخابرات. لذلك ترتكز «جميع الأنظمة البطركية على ازدواجية الدولة، بمعنى أن هناك تنظيماً عسكرياً ـ بيروقراطياً إلى جانب تنظيم بوليسي سري يهيمن على الحياة اليومية، ويشكّل أداة

---

(٢) محمد عبد الباقي الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٨ و٤٣.

(٣) Volker Perthes, *The Political Economy of Syria under Asad* (New York: I. B. Tauris, 1995).

الضبط النهائية في الحياة المدنية والسياسية». فالمواطن «أسير الدولة.. تماماً كما كانت الحال في ظل السلطنات القديمة. إن الدولة البطركية الحديثة... ليست من جوانب عديدة سوى شكل حديث الطابع للسلطنة البطركية التقليدية»[٤]. وبسبب اتساع تسلط الدولة على الاقتصاد والحياة الاجتماعية والاقتصادية، أطلق عليها شرابي في كتابه هذا مصطلح الدولانية (Etatisme).

وهناك، **خامساً**، جملة من الدراسات البنيوية التي استفادت من مفاهيم نظرية تحليل البنى الاجتماعية ومن نظرية التبعية ومقاربة الاقتصاد السياسي، في تحديد طبيعة الدولة العربية الحديثة. ومنها دراسات قام بها حنا بطاطو وسمير أمين ومحمود عبد الفضيل وخلدون النقيب وسميح فرسون وغيرهم. لقد توصّل حنا بطاطو من خلال التحليل الطبقي في دراسته للحركات الثورية في العراق قبل عام ١٩٥٨ إلى وجود هرمية اقتصادية اجتماعية في تركيبة الهرمية السياسية للدولة، فلا تفترق هذه الهرميات، بل هي متمم بعضها لبعض في نسيج متشابك محكم العلاقات، والذين هم في قمة الهرم الاقتصادي نجد أنهم أيضاً في قمة الهرم السياسي والمكانة الاجتماعية والانتماء للطوائف والقبائل القوية[٥].

وقدّم خلدون النقيب في كتابه **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية**، من منظور بنيوي اجتماعي، أطروحة تقوم على ثلاث مقولات أساسية: **أولاً**، ساد في الجزيرة العربية والخليج نمط الإنتاج المركنتيلي العربي حتى الربع الأول من القرن السابع عشر، وتمثل باقتصاد الحالة الطبيعية المقرون بالقبلية السياسية والتداول النخبوي للسلطة ـ هذه الحالة التي أخذت بالانحسار تدريجياً تحت ضغط الامبريالية الغربية المتزايد. وقد اكتمل استيعاب المنطقة في نظام العالم الاقتصادي الرأسمالي، فتحوّلت إلى منطقة هامشية تختص بتجارة اللؤلؤ والقهوة واللبان والجلود والخيول والحج والتهريب، وتمت تجزئة بلدان الخليج كما تجلّت في عملية ترسيم الحدود في مؤتمر العقير لعام ١٩٢٢، مما مهد للهيمنة والدخول في عصر الدولة التسلطية التابعة. **ثانياً**، مهّد قيام الدولة الريعية (التي يكون فيها النظام الاقتصادي قائماً على مصدر الدخل الوطني من الريع الخارجي، وما يلعبه هذا الريع من دور كبير في الإنفاق الحكومي)، منذ اكتشاف النفط حتى منتصف الستينيات، نحو عصر الدولة التسلطية التي تقوم على

---

(٤) هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(٥) Hanna Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978), p. 9.

نظام سياسي استبدادي. **ثالثاً**، منع مثل هذا الوضع الاقتصادي والسياسي قيام التنمية الشاملة وأوصل مجتمعات الجزيرة والخليج إلى طريق مسدود[٦].

إن العنصر المشترك في هذه النظريات الخمس هو إعادة سلطة الدولة إلى جذورها في الواقع الاجتماعي. وقد ركز خلدون النقيب على الأصول الاجتماعية للدولة التسلطية في المشرق العربي، فوجد أن لزاماً عليه أن يبدأ بمصطلح القوة الاجتماعية كمصطلح مركزي لكل العلوم السياسية، وقد استعمل هذا المفهوم للدلالة على القدرة على تحوير السلوك وتعديله لتحقيق نتائج مقصودة. وللقوة الاجتماعية بحسب خلدون النقيب مصاحباتها كالنفوذ والجاه والامتياز، وتشمل بين مصادرها قوة التنظيم الاجتماعي التي تتمثل في حالتها المتطورة بالبيروقراطية المركزية للحكومات الحديثة والأحزاب السياسية، والقوة المستمدة من الكثرة العددية كما في نقابات العمال والحركات الاجتماعية، والقوة المستمدة من ملكية الموارد المادية كما في امتلاك الأراضي والثروة ورأس المال. والمهم في تنظيره هذا ان علاقات القوة على صعيد السلطة السياسية تتمثل بعلاقة الحاكم بالمحكوم، ولذلك تكون الدولة أحد تجسيدات السلطة في المجتمع[٧].

ويرى النقيب أن الحكم يكون ديمقراطياً حين يحكم الشعب نفسه بنفسه من خلال اختيار ممثليه بالانتخابات المباشرة، وتكون العلاقة بين الحاكم والمحكوم مقيدة بدستور، وفي ما عدا ذلك يكون استبدادياً، فتتخذ علاقة الحاكم بالمحكوم أشكالاً مختلفة، منها الحكم الأوتوقراطي أو الفردي، وهو نظام حكم ليس لسلطة الحاكم فيه حدود وقيود. وحين يكون قول الحاكم وفعله بمثابة القانون فهو نظام حكم استبدادي. وقد يكون الحكم الاستبدادي مبنياً على سيادة الدولة البيروقراطية على المجتمع المدني بكامله، فتجعله امتداداً لسلطتها باحتكار مصادر القوة والسلطة في المجتمع، وتهيمن على مختلف مستويات التنظيم الاجتماعي ومختلف الجماعات والقوى الاجتماعية، وهذا ما يقصده النقيب بالحكم التسلطي[٨].

وقد يبدو مما تقدّم وكأن البحث في علاقة الدولة بالمجتمع من منظور علمي اجتماعي تيار جديد كلياً في الثقافة العربية. ليس هذا صحيحاً، ولا نريد مما سبق وصفه أن نترك مثل هذا الانطباع. لذلك كان يجب أن نبدأ البحث بتحليلات

---

(٦) خلدون حسن النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧).

(٧) خلدون حسن النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ١٨ ـ ١٩.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢١ ـ ٢٣.

ابن خلدون لهذه العلاقة، فهو لم يبدأ من التساؤل المثالي خارج المجتمع والتاريخ حول ما إذا كانت الحاكمية لله أو للشعب كما يفعل البعض في الوقت الحاضر. لقد بدأ من مقولة اختلاف الدول والحكم باختلاف أنماط الحضارة والبداوة ومستويات العصبية القبلية، وفي ضوء ذلك توصّل إلى معرفة أسرار نشوء الدول والأسر الحاكمة وزوالها وميلها في الأحوال كافة للاستبداد. وفي تعميماته لم يغفل بتاتاً عن تبدّل الأحوال في الأمم بمرور الأيام من حال إلى حال.

أعاد ابن خلدون نشوء الدولة إلى قيام المدينة، «والسبب في ذلك أن أهل الحضر ألقوا جنوبهم على مهاد الراحة والدعة، وانغمسوا في النعيم والترف، ووكلوا أمرهم في المدافعة عن أموالهم وأنفسهم إلى واليهم والحاكم الذي يسوسهم والحامية التي تولت حراستهم، واستناموا إلى الأسوار التي تحوطهم»[9]. وعلى العكس من ذلك، لم يوكل البدو أمرهم لسواهم ولم يجدوا من الضرورة أن يتخلوا من أجل قيام الدولة عن حريتهم الطبيعية واستقلاليتهم، فقاموا هم بمهمات المدافعة عن أنفسهم وملكوا أمرهم. إن الوازع عند أهل الحضر هو السلطة السياسية «فعدوان بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة»، أما عند البدو فالوازع هو السلطة الاجتماعية «فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم»، وبقدر ما يكثر التعمق في البداوة، بقدر ما يبتعد البدو عن سياسة الدولة والملك، فالملك «هو التغلب والحكم بالقهر»، و«سياسة الملك والسلطان تقتضي أن يكون السائس وازعاً بالقهر وإلا لم تستقم سياسته»[10].

والسبب وراء استبدادية السلطة السياسية بحسب ابن خلدون هو شدة العصبيات و«اختلاف الآراء والأهواء، وإن وراء كل رأي منها وهوى عصبية تمانع دونها، فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت... وانظر ما وقع من ذلك بإفريقية والمغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد، فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات... وقبائلهم بالمغرب أكثر من أن تحصى، وكلهم بادية وأهل عصائب وعشائر... وبعكس هذا أيضاً الأوطان الخالية من العصبيات، يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وادعاً لقلة الهرج والانتفاض، ولا تحتاج الدولة فيها إلى كثير من العصبية كما هو الشأن في مصر والشام لهذا العهد، إذ هي خلو من القبائل والعصبيات... فملك مصر في غاية الدعة والرسوخ لقلة الخوارج وأهل العصائب»[11].

---

(٩) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ج ١، ص ١٧٠.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٣، ١٨٦ و٢٠٠.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢١٤ ـ ٢١٦.

قد يكون في ذلك مبالغة أو، على الأقل، ميل للتبسيط، إذ لكل مجتمع تناقضاته، وفي التاريخ المصري الكثير من الانتفاضات الشعبية. ولكن المهم في الأمر أن الدولة في نظر ابن خلدون تخضع للتطور فتمرّ في «أطوار مختلفة وحالات متجددة»، ولا تعدو أطوارها في الغالب خمسة: طور الظفر وغلب المدافع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة، وطور استبداد الحاكم على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة، وطور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك، وطور القنوع والمسالمة، وطور الإسراف والتبذير، وفيه يستولي الهرم والمرض المزمن على الدولة[١٢]. وبذلك تدول الدول وتتغير الأسر السلالية الحاكمة.

مفهـوم الدولـة

وفي عصرنا الحالي، يرى عبد الله العروي أن تجربة الحرية تحمل في طياتها تجربة الدولة، إذ ان الحرية تعني الوعي، بالحدود الموضوعة، على التصرف. ولكن بين أهم ما يقدمه العروي لنا قوله ان الدولة ما هي إلا ظاهرة اجتماعية واقعية، ولذلك يكون الأجدر بنا أن ننطلق من التمييز بين مفهوم الدولة كما يجب أن تكون، مثالياً (وهذا هو الأمر السائد في السياسة الثقافية العربية)، ومفهوم الدولة كما هي، في الواقع، وهذا ما يقدّمه لنا علم الاجتماع السياسي.

يتساءل عبد الله العروي في مطلع كتابه **مفهوم الدولة**: «ما هي الأسئلة التي يطرحها المرء عندما يتعرض لقضية الدولة، أكان بهدف التبرير أو بهدف الكشف والتعرية، بهدف الأدلوجة أو بهدف النظرية؟»[١٣]. حين يكون الهدف تبرير السلطة، يكون الميل للخلط بين الدولة كما يجب أن تكون والدولة كما هي في الواقع الاجتماعي والتاريخي للنظر، فتسود النزعة الأيديولوجية على نزعة التحليل النظري في ضوء الكشف عن التناقضات الاجتماعية وتعريتها داخل المجتمع وبين الأمم. ليست الدولة دائماً مجسدة في شخص أو في أشخاص، كما يقول العروي، بل انها أيضاً تمثل جماعات وفئات وطبقات على حساب غيرها. وفي هذا خطأ القول بأن الدولة تمثل المصلحة العامة. في مثل هذا القول الأخير وصف للدولة كما يجب أن تكون وليس كما هي في الواقع.

ولا نستطيع أن نفهم ما هي وظائف الدولة ووسائلها، ما لم نعترف كما اعترف العروي بأنها ظاهرة اجتماعية قبل أن تكون ظاهرة سياسية بحد ذاتها. «كل تفكير حول الدولة يدور إذن على محاور ثلاثة: الهدف، التطور، الوظيفة» يقول العروي، ثم

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

(١٣) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٦.

يضيف: «من يتساءل عن هدف الدولة يسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية، فينظّر ويتفلسف. ومن يتساءل عن التطور يصف أطوار الدولة، أي أشكالها المتتابعة: فينطق بمنطق المؤرخين. ومن يتساءل عن وظيفة الدولة يحاول أن يحلل آليتها بالنظر إلى محيطها الاجتماعي»[١٤].

نخطئ حين نظن أن القصد من هذا الكلام هو التمييز بين الفلسفة والتاريخ وعلم الاجتماع. إنه تمييز بين مناهج متعارضة داخل الفلسفة والتأريخ وعلم الاجتماع، فهناك تعارض ضمن كل حقل من هذه الحقول بين الذين يصفون الدولة كما يرونها مثالياً خارج المجتمع والتاريخ، والذين يصفونها كما هي، وخاصة من حيث إنها تميل لتمثيل جماعات وطبقات على حساب غيرها وعلى حساب المصلحة العامة. هناك منهج مثالي كما هناك منهج اجتماعي في الحقول كافة، ويكون المنهجان دائماً في حالة صراع، وهذا ما نسميه الصراع الثقافي الموازي للصراع الاجتماعي.

إن النظريات المثالية حول الدولة مستوحاة ليس من دراسة الواقع، بل من أفكار مسبقة تعبّر عن مصالح جماعات وطبقات محدّدة، وهذا هو مذهب المحافظين المرتبطين بالسلطة القائمة بغية تسويغ استبداديتها وظلمها. يصوّرون الدولة على أنها تخدم المجتمع والمصلحة العامة، وبهذا يرون انسجاماً، لا تناقضاً، بين الدولة والمجتمع. وقد يعترف بعض هؤلاء بوجود تأزم مؤقت بينهما، لا بتناقض أولي ودائم. أما النظريات النقدية الاجتماعية فتنفي أن تكون الدولة تجسيداً للإرادة العامة، إذ هي تمثل بالدرجة الأولى مصالح الأغنياء والأقوياء. من هنا وجود حالة عامة من العجز أو الاغتراب السياسي الذي يتمثل بهيمنة الدولة على المجتمع المدني، وحرمان المواطن من إمكانيات التعبير عن نفسه والتعبئة في منظمات وحركات وجمعيات أهلية، وحالة أخرى من الاغتراب الإنساني تسودها علاقات القوة، ويكون فيها الإنسان معرّضاً للهيمنة على حياته ومصيره ويُسلب من حقوقه ووسائل التعبير عن نفسه والصراع للتغلب على الظلم وتحسين أوضاعه ومواقعه.

رغم اختلاف الدول العربية المتعاقبة منذ العهود الأولى التي بدأت بظهور الإسلام، فإنها كانت تُعرف واقعياً، كما يظهر العروي، باسم الأسر السلالية والجماعات المستأثرة بالسلطة، وإن سُمّيت إسلامية على صعيد نظري معياري (أي من حيث ما يجب أن تكون عليه). حاولت دولة الخلفاء الراشدين أن توازن بين القبائل، وتلتها الدولة الأموية، والدولة العباسية، التي كان عليها أن توازن، كما قال ابن خلدون، بين مراعاة المصالح العامة ومصلحة السلطان القاهر المتحكم فقط. وقد غلبت المصلحة الأخيرة في الكثير من الأحوال فكانت حقيقة السلطان، كما يقول

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧.

ابن خلدون، «انه المالك للرعية»، وهو «من له رعية والرعية من لها سلطان». فيستنتج العروي أن معاوية هو الذي قلب الخلافة إلى ملك قاهر متحكم، فالحكم الذي «جربه المسلمون في الغالب هو الملك الطبيعي... المبني على القهر، والخلافة هي في غالب الأزمان أمل مرتقب ليس إلا... إن الأساس في أية دولة، إسلامية كانت أو غير إسلامية، هو الملك الطبيعي المبني على العصبية، تزيده الدعوة الدينية قوة لكن لا تغير مجراه... وكل دولة، مهما خضعت للشرع، تلجأ بالضرورة إلى القوة وتعتمد العصبية لكي تدوم»[١٥].

إن مفهوم ابن خلدون للدولة هو أنها آلة قهر وغلبة، وهي تعني الامتلاك والمحافظة على أمنها بالدرجة الأولى، وتقوم على التسلط والاستئثار ليس فقط بالسلطة، بل أيضاً بالخيرات المتوفرة. وعلى هذا الأساس يستنتج العروي أن الخلافة في مراحلها كافة «هي طوبى عند الفقهاء أنفسهم... أي انها النظام الأمثل الذي لم يتحقق... وهناك، إذاً، فرق يفصل بين الخلافة كتصوّر، كفكرة، والخلافة كنظام قائم. لقد نبّه ابن خلدون إلى هذه الظاهرة في التاريخ الإسلامي، فتكلم على الخلافة الحقيقية والخلافة الصورية»[١٦]. ومن هنا ما نجده من اختلاف عميق في الثقافة العربية السياسية المعاصرة بين مفهومين للتغير: مفهوم الذين يرغبون باستقرار السلطة وديمومتها، ومفهوم الذين يرغبون بالتغيير ـ إصلاحياً أو ثورياً ـ للنهوض بالمجتمع، والتحرر من الاستبداد وتحقيق العدالة.

ما تتوقعه السلطة العربية حتى الوقت الحاضر ليس مشاركة الشعب في صنع القرار السياسي، وما تطلبه منه هو الولاء، وحتى الطاعة، كما في نظام البيعة في مفهومه القديم. فقد حدّد ابن خلدون البيعة بقوله إنها «العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أنه يسلّم له النظر في أمر نفسه وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك، ويطيعه فيما يكلفه به... وكانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري، فسمي بيعة: مصدر باع وصارت البيعة مصافحة بالأيدي»[١٧].

في رأيي أن الدولة ظاهرة مرتبطة بنشوء المدينة وقيام المجتمع والأمة، وما أريد أن أظهره بالنسبة للواقع العربي أن الدولة لم تأخذ بعين الاعتبار مصالح الأمة وكل طبقاتها وفئاتها إلا في ما ندر. كانت دائماً تمثل مصالح عائلات وقبائل وجماعات على حساب غيرها وعلى حساب الأمة، وما القول بأنها تمثل المصلحة العامة سوى ضرب

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٦٣.

من التعمية والتسويغ. وليست التناقضات بين المجتمع والدولة في صميم الصراع الداخلي فحسب، بل هي أيضاً في صميم الصراع بين الأمم والتحالفات القائمة. إن قيام الدولة أدّى إلى قيام الحروب المحلية والعالمية واتساع الدمار، بينما كانت الصراعات بين القبائل غزواً محدوداً في أحداثه ونتائجه ورقعته المكانية. وفي سبيل الحفاظ على الطاعة، كان الحاكم أو «صاحب الدولة» يستعين على أمره بالسيف والقلم، وكلاهما آلة في يده. وفي رأي ابن خلدون أن الحاجة للسيف أشد من الحاجة للقلم في نظر الحاكم «فتكون للسيف مزية على القلم... ويكون أرباب السيف حينئذٍ أوسع جاهاً وأكثر نعمة وأسنى إقطاعاً»[١٨].

إننا نعيش زمن الدولة التسلطية، الذي تعود جذوره إلى ما اسماه خلدون النقيب الانتقال من النموذج القبلي إلى نموذج الحكم الأوتوقراطي (أي الحكم الفردي المطلق). يذكر أن النظام الاجتماعي الإسلامي لم يستأصل النموذج الأول، فما إن اتسع الفتح الإسلامي حتى برزت الحاجة إلى إدارة مناطق شاسعة. وتسبّب ذلك، كما أظهر فيليب حتي، بوقوع معركة حاسمة عام ٦٥٧م «بين الذين أرادوا المحافظة على المبادئ الدينية الأخلاقية للدولة الإسلامية، وأولئك الذين تحالفوا مع حكم السلالة الأموية.. وانتصر الأمويون، ونجحوا في إقامة حكم إمبراطوري لأسرة حاكمة، مما أثر، في النهاية، في أنماط الحكم الإسلامية اللاحقة»[١٩]. واستمرت الدولة الإسلامية الكلاسيكية إلى أن استطاع العثمانيون تأسيس حكم سلالي وترسيخه استناداً إلى تقاليدهم القبلية الخاصة، مما ساعد تدريجياً على تبلور الوعي القومي الذي هو في صميم النظام البديل للخلافة.

وفي الوقت الذي يرى البعض فيه أن الدول العربية الحالية ظاهرة حديثة أنشأها الغرب في خدمة مصالحه بالدرجة الأولى، وخدمة مصالح العائلات والجماعات العرقية والطائفية في الدرجة الثانية، يرى البعض الآخر أن نشأة الدولة المركزية في الهلال الخصيب ومصر تعود لآلاف السنين، حين كانت أوروبا تعيش في العصر الحجري. يذكر طاهر عبد الحكيم أن قيام دولة مركزية ذات وحدة اجتماعية وسياسية يشكل سمة رئيسية للمجتمع المصري على امتداد حوالى ستة آلاف عام وحتى اليوم، وأن آلية نشأة هذه الدولة المركزية تعود لأسباب بيئية واجتماعية ـ اقتصادية.

ويؤكد على أهمية الأسباب البيئة النهرية (أي على أن مصر مجتمع نهري) كل من كارل فيتفوجل (Karl Wittfogel) في كتابه **الاستبداد الشرقي: دراسة مقارنة للسلطة**

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

(١٩) خلدون حسن النقيب، **في البدء كان الصراع: جدل الدين والاثنية، الأمة، الطبقة، عند العرب** (لندن: دار الساقي، ١٩٩٧)، ص ٨٢.

المطلقة[٢٠]، وابراهيم عامر في دراسة له بعنوان «مصر النهرية» نشرها في مجلة **الفكر المعاصر**[٢١]، وجمال حمدان في كتابه **شخصية مصر**[٢٢]. ويركز الماركسيون على أهمية الانقسام الطبقي كأساس لنشأة الدولة المركزية من دون التقليل من أهمية عامل البيئة. فوظيفة الدولة في نظرهم هي المحافظة بالقوة على سيطرة الطبقة الحاكمة. من ذلك ما قال به أحمد صادق سعد في مقالة له حول «مصر الفرعونية في ضوء نمط الإنتاج الآسيوي»[٢٣]، معتبراً أن قيام الدولة المركزية المستبدة يعود إلى تطور الزراعة والتقدم التقني وتحقيق فائض الإنتاج.

ويستنتج طاهر عبد الحكيم بعد استعراض هذه الدراسات أن الأساس في نشأة الدولة المركزية هو العامل الاجتماعي ـ الاقتصادي، «أي تحقيق الفائض والانقسام الطبقي الذي ترتب على استيلاء قلة لا تنتج على هذا الفائض... وتكون الوظيفة الأساسية للدولة هي المحافظة على هذه الامتيازات وضمان استمرارها»[٢٤]. ويضيف طاهر عبد الحكيم، مستعيناً بجمال حمدان، أنه كان لا بد من عقيدة تبرّر هذه السلطة المطلقة، وجاءت هذه العقيدة دينية ترسّخ عند الناس الإيمان بالمقدسات، «ومن هنا قلب الديانة الفرعونية دائماً هو المثلث «حابى» أي النيل، و«رع» أي الشمس، و«فرعون» الملك الإله. إن هذا الثلاثي المقدس هو نفسه مثلث الإنتاج: النيل يجلب مياه الري وطين الخصوبة، والشمس تنضج المحاصيل، و«فرعون» هو ضابط النهر بصفته «الملك ـ المهندس» وبصفته بطريقة ما «صانع المطر البعيد»»[٢٥].

وبدءاً من الفتح الإسلامي لمصر (٦٤٠م)، يقول طاهر عبد الحكيم، وخلال ما يقرب من سبعة قرون بعد ذلك، توالت على مصر «دول عديدة لم يكن فيها دولة واحدة مصرية»، من الأمويين إلى العباسيين فالطولونيين (٨٦٨ ـ ٩٠٥) فالاخشيديين (٩٣٥ ـ ٩٦٩) فالفاطميين (٩٦٩ ـ ١١٧١) فالأيوبيين (١١٧١ ـ ١٢٥٠) فالمماليك (١٢٥٩ ـ ١٥١٧) فالعثمانيين، فأسرة محمد علي الألبانية الأصل (١٨٠٥ ـ ١٩٥٢). وفي مختلف هذه الحالات، كانت الدولة في مصر، ولا تزال، تسلطية تتحكم

---

(٢٠) Karl August Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven, CT: Yale University Press, 1957).

(٢١) ابراهيم عامر، «مصر النهرية،» **الفكر المعاصر**، العدد ٥٠ (ربيع ١٩٦٩).

(٢٢) جمال حمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠).

(٢٣) أحمد صادق سعد، «حول النمط الآسيوي للإنتاج: مصر الفرعونية،» **الطليعة**، السنة ١٠، العدد ٣ (آذار/مارس ١٩٧٤).

(٢٤) طاهر عبد الحكيم، **الشخصية الوطنية المصرية** (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦)، ص ٤٧ ـ ٥٥.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٥، وحمدان، **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**، ص ٥١ ـ ٥٢.

بالمجتمع. وتختلف نزعة تسلط الدول على الشعب والمجتمع في بقية البلدان العربية، فإما أن تتخذ شكل حكم عسكري لكبح قوة الجماعات الوسيطة (كما في العراق وسوريا والجزائر)، أو حكم أسري تهيمن فيه أسرة واحدة بالتحالف مع الأسر الكبرى وتفرض على الشعب والمجتمع طابعها الخاص (مثل دول الخليج والأردن والمغرب)، أو حكم لم تُحلّ فيه بعدُ أزمة التوازن بين قوى الجماعات وقوى الدولة (اليمن والسودان)، أو حكم تستضعف فيه الجماعات الوسيطة الدولة والمجتمع معاً فتنشأ الدولة المُستضعَفة (لبنان). وليس هناك من دولة عربية تمثّل الشعب وتسمح بتنشيط المجتمع المدني ضمن مستلزمات الحكم، فتوازن بين سلطة المجتمع وسلطة الدولة وبين الحرية والعدالة الاجتماعية.

التناقضات الاجتماعية والصراع السياسي

وفي تحليلنا للحياة السياسية العربية المعاصرة في سياقها الاجتماعي والتاريخي، ننطلق من مقولة تبلور التناقضات الاجتماعية في مرحلة انتقالية أخفقت فيها كل الأنظمة في ترسيخ الاستقرار والتوازن بين القوى المتصارعة. بين أكثر ما يميّز الحياة السياسية العربية في القرن العشرين مواجهات لم تُحلّ بين قوى متضادة (قوى التحرير ضد القوى الموالية للهيمنة الخارجية، وقوى الوحدة ضد قوى التجزئة، أو التوجه القومي مقابل التوجه القطري، وقوى التخطيط المركزي وقيام القطاع العام ضد قوى الخصخصة وحرية السوق، وإقامة نظام العولمة على حساب السيادة الوطنية والهوية الثقافية، وقوى التغيير ضد قوى المحافظة، وقوى اليسار ضد قوى اليمين، والقوى ذات الاتجاهات الدينية مقابل الاتجاهات القومية العلمانية... الخ).

وليست كل هذه القوى والاتجاهات المتعدّدة منعزلاً بعضها عن البعض، بل هي متصلة اتصالاً عضوياً يثبت خطأ مقولات نهاية الأيديولوجيا والتاريخ بحلول عصر «الأسرة الدولية» والنظام الكوني. ما زالت المواجهات القائمة بين عدة قوى اجتماعية وسياسية تستند إلى نظريات وأفكار ومعتقدات ومشاعر تنبثق من أيديولوجيات تتصل بدورها بمواقع متباينة للأفراد والجماعات والطبقات الاجتماعية في البنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهي بنى لا تزال هرمية في شكلها ومحتواها. إن الغالبية العظمى من الشعب، كما أظهرنا في فصل سابق حول الطبقات الاجتماعية، لا تزال تجد نفسها أسيرة قاعدة الهرم، لا تقوى على الحراك الاجتماعي سوى شكلياً. وما إن نشأت طبقات وسطى جديدة ذات مطامح وتطلعات مستقبلية حتى بدأت تكتشف أنها مهدّدة في صلب المكتسبات التي حصلت عليها بجهدها. أما القوى الاقتصادية التي تحتل رأس الهرم فقد شعرت في الخمسينيات والستينيات بأنها مهدّدة، غير أنها في العقدين الأخيرين من القرن العشرين عادت تستعيد قواها وعافيتها وتعمل على استرداد هيمنتها وتأمين مواقعها في رأس الهرم.

الصراع لم يتوقف وإن اتخذ أشكالاً جديدة، بل ازداد حدة بتزايد عمق الفجوات الاقتصادية والاجتماعية واتساعها (وهذه ظاهرة محلية وقومية وعالمية). لا تزال هناك أيديولوجيات تقول بها قوى تمثل اليمين والوسط واليسار، ومنظورات في التغيير تتباين بين مقولات التطور البطيء التدرجي، والتطور الإصلاحي، والتغيير الشامل الجذري، وإن لم تتوفر لديه الوسائل الثورية في ظل زمن العولمة وعلاقات القوة المهيمنة. ومن أوجه الصراع هذا الترجرج والتبدل في مفاهيم دور الدولة في الحياة الاقتصادية، بين مذهب يشدّد على مسؤوليتها في تحقيق العدالة الاجتماعية والسيادة الوطنية، ومذهب مضاد يريد تحجيم الدولة وإطلاق حرية السوق إلى أقصى الحدود الممكنة، بإعطاء المبادرة للشركات المتعددة الجنسية وللرأسمال المحلي والعالمي من دون قيد وشرط. ويكون التفاوت بين هذين المذهبين على صعيد ثقافي في مدى التأكيد، من ناحية، على القيم الإنسانية والمساواة والعدالة الاجتماعية والرحمة والتعاطف مع الطبقات والجماعات البائسة المحرومة، ومن ناحية مقابلة، على القيم المادية والاستهلاك والنمو الاقتصادي وما يرافقها من أنانية فردية وجشع، بصرف النظر عن مستلزمات العدالة الاجتماعية. من هنا التحدي المعاصر الكبير بإيجاد بديل ثالث لهذين المذهبين يقوم على مبدأ الموازنة الخلاقة بين الحرية والعدالة في مختلف أوجه الحياة، وهذا ما ناقشته شخصياً في كتابي **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية**[٢٦]، وما اعتبرته في صلب إمكانية قيام الديمقراطية الحقيقية، التي هي موضوع اهتمام كبير في الخطاب العربي خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين.

وتاريخياً كان الصراع قد اتخذ أشكالاً واتجاهات عدة في المجتمع العربي، وبدأ يتبلور ويزداد حدة لأسباب داخلية وخارجية منذ انهيار الخلافة العثمانية وحلول الهيمنة الاستعمارية الغربية محلها. وقد تشكّلت خلال القرن العشرين طبقات وجماعات حاكمة نجح بعضها في تثبيت حكمها، وتعرض بعضها للتهديد والعزل المؤقت أو الدائم، وما زال بعضها الآخر يكافح عبثاً للتوصل إلى الحكم وإرساء قواعده. في بعض البلدان العربية (مصر، سوريا، العراق، السودان، اليمن، ليبيا) أزيلت الطبقات الحاكمة التي أسميتها في كتابي **المجتمع العربي المعاصر**[٢٧] الأرستقراطية أو البرجوازية التقليدية الكبرى، وأسمّيها هنا الأسر الحاكمة التقليدية، وحكمها سلالي، واستمرت بمختلف أشكالها في بعضها الآخر (السعودية، ودول الخليج، والأردن، والمغرب).

---

(٢٦) حليم بركات، **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية في سبيل إغناء التجربة العربية** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥).

(٢٧) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

وبانبثاق الطبقة الوسطى الجديدة، قامت منها طبقات حاكمة أسميتها البرجوازية الوطنية، التي توصلت إلى الحكم في البلدان المذكورة عن طريق الانقلابات العسكرية وباسم التماهي مع طبقات الفلاحين والعمال، وانتهجت سياسات جديدة إلا أنها لم تتمكن من وقف التدهور العربي، وقد أثبتت إخفاقها منذ ١٩٦٧ من دون أن تفسح المجال لقيام بديل آخر أكثر فعالية. وقد انبثقت من هذه الطبقة البرجوازية الوطنية قيادات الأحزاب والحركات والتنظيمات، مستفيدة ظاهرياً من الاتجاهات الفكرية الليبرالية الغربية، أو القومية والاشتراكية، أو الأصولية الدينية.

أما الطبقات الشعبية الكادحة المعدمة، من فلاحين وعمال وغيرهم، فقد بقيت مهمشة وعاجزة وفقيرة ومهددة بالأزمات الاقتصادية، وإن تماهت معها حركات قومية تقدمية ويسارية اشتراكية أو حركات أصولية كما هو الحال في العقد الأخير من القرن العشرين.

أولاً: الأسر الحضرية الحاكمة أو البرجوازية التقليدية الكبرى

نشير بالطبقة الحاكمة البرجوازية التقليدية الكبرى إلى تلك الأسر الحضرية من التجار ومالكي الأراضي الكبار ورؤساء القبائل القوية، أو ما يعرف بلغة الثقافة السياسية التقليدية في بعض البلدان العربية بذوات البلد وأعيانها، ممن عاشوا في المدن وحكموا البلدان العربية (أو تحكّموا بها حتى منتصف القرن العشرين، ولا تزال هذه الطبقة تحكم بلدان الخليج والأردن والمغرب العربي الأقصى مع كثير من التفاوت في ما بينها، وكانت تحكم سوريا حتى عام ١٩٤٩، ومصر حتى عام ١٩٥٢، والعراق والسودان حتى عام ١٩٥٨، وما كان يعرف باليمن الشمالي حتى ١٩٦٢، وليبيا حتى عام ١٩٦٩). ولم تكن الجزائر تحكم نفسها ولكن بعض فئات هذه الطبقة كانت تتعاون مع الاستعمار الفرنسي في الوقت الذي كان بعضها الآخر يقاومه. وقد تمكّنت هذه الطبقات والعائلات من خلال هيمنتها على التجارة وامتلاك الأراضي الزراعية من احتكار مناصب الدولة، وأمّنت لها السيادة السياسية، فوظفت الجيوش والشرطة كأدوات قمع، واستعانت بالدين والقبلية في ترسيخ شرعيتها. وبذلك نشأت شبكات من العائلات الحضرية بالتعاون مع الحكام العثمانيين ومن ثم مع الاستعمار الأوروبي بعد انهيار الخلافة العثمانية.

من سمات مرحلة الصراع الأولى منذ بدايات النهضة كفاح العرب بقيادة هذه البرجوازية التقليدية الكبرى للتخلص من الحكم الأجنبي المباشر دون التعرض لمصالحه التي اتفقت في كثير من أوجهها مع مصالح العائلات والطبقات والجماعات والأسر الحاكمة التقليدية، فكان أن استمرت الأوضاع على حالها حتى بدايات مراحل انتهاء

الاستعمار المباشر. وبعد الاستقلال، حلّت الأسر الحاكمة مكان الحكام الأجانب فلم تعمل على بناء مجتمعات جديدة أو تُقِمْ نظاماً قومياً. تمكنت هذه الطبقة بسيطرتها على التجارة المحلية والخارجية وعلى الأراضي الزراعية في الأرياف من احتكار الحكم مباشرة أو بصورة غير مباشرة، بالتعاون مع الحكم العثماني، ومن ثم مع الامبريالية الغربية، في سبيل الحفاظ على مواقعها كطبقة اجتماعية حاكمة متميزة. لقد لعبت هذه الطبقة الحاكمة في الحالتين الأخيرتين دور الوسيط بين الشعب ومراكز السلطة الحقيقية في الخارج. وحين شاركت في الصراع في سبيل الاستقلال، كان همها الأكبر ليس تغيير الأحوال السائدة لفائدة الشعب كافة، وهي أحوال بغاية البؤس، بل الحلول محل القوى الخارجية الحاكمة وانتهاج سياسات تؤمّن مصالحها الأسرية والطبقية. ولقد استمدت سلطتها وشرعيتها في الداخل ليس بتمثيل الشعب وتأمين التنمية الشاملة والسيادة الوطنية، بل من تحالف القبائل والأسر الكبيرة ومن استخدام الدين والفكر التراثي كأداة سيطرة (وهذا ما سبق الحديث عنه)، والاعتماد على جيوشها وأحزابها شبه الحديثة والخاصة بها.

في ظل هذه الطبقة الحاكمة، تفاقمت أزمة الخلافات العرقية والطبقية والقبلية، وقامت الدول القطرية، لا لتمثل طبقات المجتمع وفئاته كافة وتعمل على قيام وحدة الأمة وتحديثها، بل لتستخدمها كأداة وجهاز في خدمة مصالحها الخاصة. لقد فرضت هذه الطبقة الحاكمة نفسها على الشعب ـ تحت وصاية قوى خارجية ـ بإقامة دولة قطرية مركزية بالتسلط والتهميش. وبقدر ما حاول الشعب مقاومتها بين حين وآخر، بقدر ما كانت تلجأ للاستبداد، فنشأت حلقة مفرغة من عدم الثقة المتبادلة في العلاقات بين الشعب والسلطة في مختلف البلدان العربية، وهذه الحلقة المفرغة لا تزال في صميم الأزمة السياسية العامة والاغتراب السياسي الذي يرهق الأمة ويعرّضها للمخاطر الداخلية والخارجية.

وقد كان لهذه السلطة وسائلها وأتباعها من المثقفين الذين أسهموا في فرض أو تسويغ حكمها وسياساتها، فأمّنت لنفسها الاستقرار النسبي والاستمرارية والحفاظ على النظام العام، رغم أن الشعب كان يعاني الفقر والإذلال. ونتيجة للغرق في التقاليد، وبسبب عدم توفر وسائل المقاومة، اضطر الشعب غالباً في ظل هذه الظروف لأن ينكفئ على نفسه وينشغل بسد حاجاته اليومية الملحة، معتبراً الحكم قضاءً وقدراً نزل عليه من دون موعد ومن دون أن يكون له أي خيار في صنعه أو الخلاص منه.

في ظل الحكم العثماني، كما يقول يقول المؤرخون الاجتماعيون ومنهم فيليب خوري، كانت دمشق ولاية وعاصمة إقليمية وصلة وصل بين الشعب والباب العالي لحوالى أربعة قرون. وقد جمعت العائلات الكبرى من ذوات البلد وأعيانها بين التجارة وملكية الأراضي والسيطرة على الإدارات العامة المحلية، فتمكّنت من أن تشكّل وسيطاً

بين المحسوبين عليها أو اتباعها المحليين ومركز السلطة في استانبول، وكان عليها من هذا الموقع الوسطي أن توازن بين توقعات السلطة العليا التي تأتمر بأمرها من ناحية، ومصالح السكان وتطلعاتهم المتواضعة من ناحية أخرى. لم يكن بإمكانها من هذا الموقع التفريط كلياً بمصالح الشعب، ولكن كان عليها بالدرجة الأولى أن تتقيد بمطالب الدولة العثمانية، وتنفذ سياساتها حتى حين تكون خاطئة وظالمة.

وبعد انهيار الخلافة العثمانية إثر الحرب العالمية الأولى، لم يتمكن العرب من نيل الاستقلال وتحقيق الوحدة القومية التي حلموا بها. فقد وجدوا أنفسهم تحت احتلال أوروبي لا يقل شراسة عن الحكم السابق، بل فاقه إمعاناً في تجزئة الوطن إلى كيانات مصطنعة. أنشئ العراق عام ١٩١٨ وتوج فيصل ملكاً في ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٢١، كما أصبح أخوه عبد الله في خريف ١٩٢٠ أميراً على الأردن. وقام لبنان الكبير عام ١٩٢١ وفصّل له نظام طائفي، وأعلن عبد العزيز بن سعود ملكاً على الحجاز ونجد وتوابعها سنة ١٩٢٧، وأصبحت المملكة السعودية سنة ١٩٣٢ دولة مستقلة، وكذلك السودان عام ١٩٥٧، والكويت عام ١٩٦١، والإمارات عام ١٩٧١...

في ظل هذا الوضع الجديد، تمكن وجهاء هذه العائلات من الاحتفاظ بمواقع السلطة والنفوذ من خلال علاقات المحسوبية بينها وبين أتباعها وتعاونها مع القوى الخارجية. غير أن قيام حركات قومية من خلال مقاومة الاحتلال الفرنسي والبريطاني بدأ يشكّل تحدياً للعائلات الحاكمة التقليدية، ويشير إلى بدء حصول تحولات سياسية مهمة في مرحلة ما بين الحرب العالمية الأولى والحرب العالمية الثانية. وكان في صلب هذه التحولات المهمة في سوريا حدوث «تغيير في الإدارة والقانون، وفي التجارة والصناعة والزراعة، وفي تنقل البضائع والناس والأفكار، وفوق كل ذلك في العلاقات مع أوروبا. وكان أن شجعت هذه التحوّلات قيام حركات احتجاج ومقاومة جديدة أكثر تنظيماً وأوسع قاعدة شعبية مما عرفته سوريا سابقاً»[٢٨].

ومن النتائج الخطيرة للحرب العالمية الأولى، التي ما زالت آثارها السلبية قائمة في صلب أزمات المنطقة السياسية، حصول اتفاقية سايكس - بيكو التي جزأت الهلال الخصيب. بموجب هذه الاتفاقية بين فرنسا وبريطانيا، جُزِّئت سوريا الجغرافية إلى لبنان وسوريا الحالية (ووضعتا تحت الانتداب الفرنسي الذي صنع لبنان الكبير وأخفقت محاولته تجزئة سوريا الصغرى إلى أربع دويلات هي دويلات العلويين والدروز ودمشق وحلب) وإلى فلسطين والأردن (وضعتا تحت الانتداب البريطاني

(٢٨) Philip S. Khoury, *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945*, Princeton Studies on the Near East (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987), p. 22.

إضافة إلى العراق). بذلك كانت بداية تفتت الهلال الخصيب، ونشأة الكيانات المصطنعة بعد الحرب العالمية الأولى. وكان قد تعمّق التفتت بصدور وعد بلفور وهجرة اليهود إلى فلسطين من أجل إنشاء وطنهم القومي، وبإنشاء لبنان الكبير الذي ضم خاصة، كما يقول غسان سلامة، «مناطق كانت تتبع تاريخياً لولاية دمشق لا لمتصرفية الجبل، بحيث تقطعت أوصال «سوريا الطبيعية»، إلى أن أعطاها الملك فيصل أملاً هشاً بالوحدة بإنشاء حكومة دمشق العربية التي حاولت من دون جدوى إعادة توحيد المنطقة»[٢٩].

ويذكر غسان سلامة أيضاً أن جبل لبنان اتسع تدريجياً بعد صدور القرار الفرنسي بإنشاء دولة لبنان الكبير، بموجب مرسوم وقعه الجنرال غورو في ٣١ آب/أغسطس عام ١٩٢٠ قضى بضم بيروت والبقاع والجنوب والساحل إلى متصرفية جبل لبنان وجعلها دولة واحدة تحت اسم دولة لبنان الكبير، «وكان هذا تحقيقاً لحلم تاريخي لبعض اللبنانيين وقراراً اعتباطياً مجحفاً لبعضهم الآخر». وكان جبل لبنان قد قسم في منتصف القرن التاسع عشر إلى قائمقاميتين، واحدة للموارنة في الشمال، وثانية درزية في الجنوب.

وقد تمّ إنشاء لبنان الكبير لمصلحة الطائفة المارونية وعلى حساب الذين ألحقوا به بقرار اعتباطي، فكان على هؤلاء القبول بالانضمام إلى كيان يفصلهم عن الداخل السوري. وقد ظلوا منذ ذلك الوقت حتى الحرب الأهلية الثانية بعد الاستقلال وهم يطالبون عبثاً بتعديل النظام القائم في سبيل مزيد من المشاركة في الحكم. وفي الوقت الذي رحّبت المؤسسة المارونية بقيام لبنان الكبير في ظل الانتداب الفرنسي، عادت خلال الحرب الأهلية الأخيرة فأصدرت عن إحدى الرهبانيات المارونية كراساً بعنوان «لبنان الكبير، مأساة نصف قرن»، معيدة النظر بما اعتبرته مقدساً سابقاً، وفقاً للظروف والمصالح والأهواء. بذلك يكون الكيان اللبناني قد نشأ واستمر مرتبطاً منذ الأساس بنظام سياسي طائفي محدد[٣٠].

أما سوريا الصغرى، أو الحالية، فخسرت بالإضافة إلى لبنان وفلسطين والأردن، الموصل التي ألحقت بالعراق، ولواء الإسكندرون الذي ضمّته تركيا قسراً، بالتفاهم مع الانتداب الفرنسي. لذلك بقيت هذه التجزئة مرفوضة من قبل التيارات السورية المختلفة بما فيها زعامات العائلات التقليدية وأحزابها، التي أكدت في ذلك الوقت على وحدة سوريا الطبيعية، كما يظهر من أدبيات حزب الاستقلال العربي وحزب الاتحاد السوري والكتلة الوطنية وعصبة العمل القومي وحزب الشعب. وقد

(٢٩) سلامة، **المجتمع والدولة في المشرق العربي**، ص ٦٠ ـ ٦١.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥٣ ـ ٥٥.

رافق ذلك قيام مجالس نيابية هيمن عليها الأعيان والزعامات التقليدية والعائلات الكبرى، من تجار أغنياء وملاكين كبار وشيوخ القبائل. لقد بلغت نسبة الملاك وشيوخ القبائل في المجلس النيابي السوري ٤٦ بالمائة عام ١٩٣٦ و٤٤ بالمائة عام ١٩٤٧ بعد الاستقلال. وفي مصر تفاوتت النسبة المئوية لكبار ملاكي الأراضي في مجلس النواب للفترة ١٩٣٦ ـ ١٩٥٢ بين ٣٨ بالمائة و٥٤ بالمائة[٣١].

وفي المغرب العربي الأقصى، اتضحت ظاهرة الحضور المكثف للمناطق الحضرية أو برجوازية المدن. فقد «برهنت الانتخابات التشريعية منذ ١٩٦٣ على قوة النخب الحضرية وفعاليتها على حساب الريف الذي بقي ضعيف البنى التمثيلية»، وكان لمدينة فاس أهمية خاصة باعتبار أنها كانت «مهد الحركة الوطنية، منذ سنة ١٩٢٠، ذات البرجوازية الحضرية القومية»، التي تعايشت فيها النخبة التقليدية المكونة من «القرويين» والنخبة العصرية المتأثرة بالثقافة الفرنسية[٣٢].

وقد تسبّب مثل هذا الواقع الاجتماعي السياسي بحصول انقسامات حادة بين أقلية حاكمة متميزة وجماهير شعبية محرومة من الحقوق والتمثيل، بنشوء حكم نخبوي استبدادي وراثي. ولا تزال الطبقة الارستقراطية أو البرجوازية التقليدية تحكم عدداً من البلدان العربية كما أشرنا سابقاً، غير أن هناك تفاوتاً كبيراً في ما بينها، من حيث الثروة، كما من حيث النظرة إلى الحريات والحقوق ومدى فعالية المجتمع المدني. ومن الواضح أن بعضها يسمح بقيام نوع من التعدّدية السياسية والمشاركة في الانتخابات والحكم، كما هو الأمر بالنسبة للمملكة المغربية، التي تزدهر فيها كل الأحزاب والاتجاهات التي تشارك في الانتخابات، وتملك صحفها ومجلاتها وقواعدها الخاصة.

وفي الأحوال كافة لا تزال هذه الأنظمة الحاكمة على علاقة وثيقة وتحالفية مع الغرب بشقيه الأوروبي والأمريكي، وتنعم بحمايته في الأزمات الداخلية والخارجية. وبالإضافة إلى اعتمادها على الحماية الخارجية (خاصة الأقطار الصغيرة والضعيفة منها) وقوى الجيش والأمن، نجد أن هذه الأنظمة والطبقات والعائلات الحاكمة تحرص على تثبيت شرعيتها بوسائل أخرى. لذلك نسأل: ما هي مصادر شرعية هذه الطبقات والعائلات الحاكمة؟

مصادر شرعية الأسر الحاكمة التقليدية

لقد استمدت البرجوازية العربية الكبرى التقليدية الحاكمة وأنظمتها مشروعيتها من التقاليد والتحالفات القبلية والدينية ومن إقامة مؤسسات للدعوة والدعاية ومنظمات وأحزاب نخبوية خاصة بها.

---

(٣١) النقيب، **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**، ص ٨٥ ـ ٩٠.

(٣٢) الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، ص ٤٨ ـ ٤٩.

أ ـ العائلـة والقبيلـة

سادت غالبية البلدان العربية خلال القرن العشرين أسر حاكمة وطبعتها بطابعها الخاص، وقد تمكنت من أن تفعل ذلك بالتحالف مع مجموعات قبلية وعائلية أخرى حتى ليصدق على بعضها وصفها بالدول القبائلية أو الدول الأسرية. حكمت أسرة محمد علي مصر حتى عام ١٩٥٢، والعائلة الهاشمية العراق (١٩٢١ ـ ١٩٥٨)، وكانت قبل ذلك تحكم الحجاز، وما زالت تحكم الأردن الذي يسمّى باسمها. كذلك سادت أسر حاكمة في تونس حتى ١٩٥٦، واليمن حتى ١٩٦٢، وليبيا حتى عام ١٩٦٩. وتوصلت العائلة العلوية إلى حكم المغرب وتوارثته منذ عام ١٦٦٤، وقد اشتركت جامعة محمد الخامس عام ١٩٨٦ بالاحتفال بـ «الذكرى الفضية لتربع صاحب الجلالة الملك الحسن الثاني، نصره الله، على عرش أسلافه المنعّمين».

وأُطلقت على أربعة أخماس الجزيرة العربية تسمية السعودية، نسبة إلى عائلة سعود التي تنتمي إلى المسالخ، وهي فرع من قبيلة رولا التي هي بدورها فرع من قبيلة أشمل هي عنزة، الموجودة في نجد والعراق وسوريا. ويحكم الكويت آل صباح، والبحرين آل خليفة، وقطر آل ثاني، وعُمان آل أبي سعيد، وأبو ظبي آل النهيان، ودبي آل مكتوم، والشارقة آل القاسمي. ورد في مقالة للسيدة جهير بنت عبد الله المساعد نشرتها صحيفة **الرياض**[٣٣] ان الملك عبد العزيز حرص على أن يؤلف قلوب خصومه، فعمد إلى صلة النسب وتزوج من مختلف القبائل (مثل آل سديري، وآل الشيخ، وآل جلوي، وآل رشيد) حقناً للدماء وتقريباً للصلات، وأكثر من النسل حفاظاً على منهج الحكم واستمراريته في آل سعود، وعلى التزاوج بهدف نزع الخصومات، «وهذا نهج معروف وتقليد متبع وموروث في التاريخ الإسلامي منذ عهد الرسول. . . ومن هنا تعدد زيجات الملك عبد العزيز».

وورد في دراسة لعبد الرضا أسيري أن الذين تولوا مناصب في الحكومة الكويتية، الأسرة الحاكمة آل الصباح، وربع آخر من تسع عائلات «أصيلة»، وهم من العائلات ذات التأثير الكبير في عالم التجارة مثل آل صقر وآل غانم وآل الحمد وآل المرزوق. وقد انتمى ٧٠ بالمائة منهم إلى عائلات «أصيلة» قديمة. وكان ما تبقى (حوالى ٣٠ بالمائة) من عائلات تجارية ارستقراطية جديدة مثل العدساني والرفاعي والكاظمي وطبقة وسطى مهنية. وتألفت الوزارة الأولى بغالبيتها (٧٩ بالمائة) من آل الصباح، والوزارة الثانية (٦٧ بالمائة). وقد حرصت الأسرة الحاكمة أن تملأ الوزارات الأساسية مثل الخارجية والداخلية والدفاع والإعلام والمال والنفط. وكان جميع الوزراء من السنة باستثناء ثلاثة وزراء من الشيعة حتى عام ١٩٧٥، ومنذ ذلك

(٣٣) **الرياض**، ١٨/٢/١٩٩٩.

الوقت أصبح من التقليد وجود عضو شيعي واحد في الحكومة.

وتعمّدت السلطة الكويتية في الستينيات استقطاب القبائل البدوية ومنحهم الجنسية، في محاولة للحد من قوة المعارضة القومية المستندة إلى مثقفين وتجار من الحضر، مما حقق للحكومة غالبية من النواب البدو الموالين. ومنذ ذلك الوقت لعبت قبائل العوازم ومطير والرشايدة والعجمان وعنزة وغيرها دوراً مهماً في مجال التحالفات السياسية. وبين تقاليد الانتخابات الكويتية أن تجري انتخابات فرعية خاصة بالقبائل، تقتصر على أفراد كل قبيلة، تقترع فيه القبائل على مرشحيها للانتخابات بقصد تجنب تأثير الأحزاب السياسية في اختيار مرشحي القبيلة. وهذا ما اضطر مجلس الشعب للتدخل في مطلع ١٩٩٨ فصوّت على إقرار قانون يفرض عقوبات على من ينظّم أو يشارك في هذه الانتخابات الفرعية. وتصر القبائل على إلغاء هذا القانون الذي تراه مجحفاً بحقوقها، فلناخبيها وتوجهاتهم السياسية أهمية كبرى، وهم يشكّلون ٣٠ بالمائة من الناخبين، ويقدّمون أكثر من نصف أعضاء مجلس الأمة، كما أظهرت نتائج انتخابات ١٩٩٩.

وحكمت بعض البلدان الأخرى في فترات متفرقة مجموعة من العائلات النافذة. حكمت سوريا وتنافست على السلطة فيها حتى نهاية الأربعينيات عدة عائلات، منها عائلات العظم والأتاسي والبرازي والجابري والقدسي والعسلي ومردم وحفار والكيلاني وغيرها. ورغم تجربة لبنان الديمقراطية والليبرالية، كانت، ولا تزال، حتى العقد الأخير من القرن العشرين تتحكّم بسلطته عائلات توارثت أمجادها السياسية، كما توارثت أملاكها، ومنها أرسلان وجنبلاط وحمادة والأسعد والخازن وفرنجية وسلام وكرامي والصلح وإدّه والجميّل وغيرها. وقد سئل أحد المرشحين للانتخابات النيابية في لبنان سنة ١٩٧٠ عن أسباب ترشيح نفسه، فأجاب: «منذ إحدى وأربعين سنة وعائلتنا تمثل المنطقة، جدي ترشح عام ١٩٢٩، وبعد مدة انسحب جدي لابنه البكر... وعام ١٩٥٧ اضطر عمي... إلى اعتزال السياسة فأخذ والدي محله، واليوم خلا المركز... فقررت ترشيح نفسي». وفعلاً ترشّح لهذه الأسباب وفاز بالانتخابات وعين وزيراً بعد أن فاز والده برئاسة الجمهورية، وبعد الحرب أصبح ابنه وزيراً بدوره.

وفي انتخابات لبنان لعام ١٩٩٦، لحظت صحيفة **النهار**[٣٤]، بناءً على دراسة تمت بإشراف ملحم شاوول، أن هناك عودة إلى «العائلة السياسية»، وان ثلاثة عوامل تؤمن استمرار الزعامة العائلية هي: الوجود الشخصي المستمر للزعيم ومشاركته الدائمة في اللعبة السياسية، ووجود وارث لهذه الشخصية، مما يؤمن استمرار العائلة

---

(٣٤) النهار، ١٨/٧/١٩٩٦.

ونهجها، ووجود مؤسسات تؤمن شبكة واسعة من الخدمات.

ورغم غياب القبلية أو ضعفها في مصر، فالعائلة هي في صلب الحياة السياسية المصرية. ورد في رواية **القاهرة الجديدة** لنجيب محفوظ ما يلي: «... والحكومة أسرة واحدة. الوزراء يعينون الوكلاء من الأقارب. والوكلاء يختارون المديرين من الأقارب، والمديرون ينتخبون الرؤساء من الأقارب، والرؤساء يختارون المديرين من الأقارب، حتى الخدم يختارون مِنْ خدم البيوت الكبيرة. فالحكومة أسرة واحدة أو طبقة واحدة متعددة الأسر»[٣٥]. وفي حين تحرص العائلات على امتيازاتها والاستفادة من مواقعها، إلا أنها تمتنع عن تأدية واجباتها المطلوبة منها حتى في الأزمات. وورد أيضاً في ثلاثية نجيب محفوظ أن أحمد عبد الجواد (وهو سيد العائلة المستبد بأفراد أسرته استبداد الحاكم بالمواطنين الذين يسميهم رعايا) أظهر تأييداً كلامياً لثورة ١٩١٩ وأكبرَ ثوارها، إلا أنه فقد صوابه عندما علم أن ابنه اشترك في المظاهرات المؤيدة للثورة. إن الثورة بحسب هذا المفهوم الأسري فضيلة لا شك فيها «ما دامت بعيدة عن بيته... فإذا طرقت بابه، وإذا هددت أمنه وسلامة حياة أبنائه، تغيّر طعمها ولونها ومغزاها»[٣٦].

وهذا ما فهمه المثقفون، خاصة من الأسر الوجيهة، في نظرتهم لدورهم الوطني. سأل هشام شرابي نفسه بنوع من محاسبة الذات والسخرية في كتابه **الجمر والرماد**، بعد مرور سنين عديدة، كيف غادر فلسطين عام ١٩٤٨ ليكمل دراسته في أمريكا «والحرب قائمة فيها، واليهود يستعدون لابتلاعها. لم يدر هذا السؤال في بالي حينئذٍ... أن يكون اليهود في مثل سننا، وبينهم الفتيات، جميعاً مجندين، فأمر لم يكن يخطر على بالنا، كذلك لم يكن يخطر على بالنا تأجيل دراستنا والبقاء في وطننا لنقاتل. كان هناك من يقاتل عوضاً عنا. أولئك الذين قاتلوا في ثورة ١٩٣٦، والذين سيقاتلون في المستقبل. إنهم فلاحون، وليسوا بحاجة إلى التخصص في الغرب. موقعهم الطبيعي هنا، فوق هذه الأرض. أما نحن ـ نحن المثقفين ـ فموقعنا في مستوى آخر. نحن نصارع على جبهة الفكر ونقاتل قتال العقل»[٣٧].

وهناك علاقة وثيقة بين النظام الاجتماعي الأبوي والنظام السياسي الاستبدادي. يتصرف الحاكم كأب وينظر إلى المواطنين كأبناء قاصرين، فيتوجه الملوك والأمراء والرؤساء إلى الشعب بمناداتهم «يا أبناءنا المواطنين» و«يا أهلنا». وفي مثل هذا التوجه، نلحظ أنه يُشار للشعب بصيغة المفرد، فيما يشار للحاكم بصيغة الجمع. في

---

(٣٥) نجيب محفوظ، **القاهرة الجديدة** (القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٦٧)، ص ٤٦.

(٣٦) نجيب محفوظ، **بين القصرين** (القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٦٦)، ص ٤٨٣.

(٣٧) هشام شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات المثقف العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٢ ـ ١٣.

هذا اغتراب سياسي، فالسلطة تنبع من الحاكم وانتمائه الأسري، وليس من الشعب نفسه. وقد سبق أن تكلّمنا على أن العلاقات السائدة بين الحاكم والشعب هي أشبه ما تكون بتلك العلاقات بين الأب والأبناء. وفي مختلف العلاقات السياسية والعائلية، يكون التشديد على قيم الطاعة والاحترام والإجلال للكبار. ومن هنا ما وجدته في دراسة ميدانية حول الاتجاهات السياسية بين الطلبة الجامعيين في لبنان في مطلع السبعينيات، إذ تبين أنه كلما ازدادت درجة اندماجهم في العائلة، ازدادت ميولهم اليمينية وتعلقهم بالنظام التقليدي القائم. وعلى العكس، بقدر ما ارتفعت درجة تحرر الطلبة من سيطرة العائلة ازدادت درجة الإحساس بالاغتراب والنزوع الثوري[(٣٨)].

ومما أدى إلى إخفاق الفلسطينيين في مواجهة الصهيونية حتى ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ النزاعات السياسية بين العائلات الكبرى، أي بين آل الحسيني (وكان لهم حزب خاص سمي الحزب العربي)، وآل نشاشيبي (وكان لهم حزبهم الخاص هو حزب الدفاع)، وآل الخالدي (وكان لهم أيضاً حزبهم الذي عرف باسم حزب الإصلاح). وكانت لكل من هذه الأحزاب العائلية تحالفاتها المحلية والإقليمية والعالمية، ناهيكم عن التوجه التنافسي في ما بينهم وفي خدمة مصالحهم الخاصة على حساب الوطن المهدّد.

وقد بيّن خلدون النقيب أن الأسر الحاكمة التسلطية في الجزيرة العربية والخليج تحكم عن طريق التضامنيات، وقصد بها القوى الاجتماعية المتضامنة التي تعبّر عن نفسها ضمن مؤسسة الحكم بواسطة رؤساء محددين تعترف بهم الدولة. وذكر النقيب ست تضامنيات هي: المؤسسة القبلية (شيوخ القبائل الذين تتعامل معهم الحكومة)، وكبار التجار ورؤساء العائلات التجارية، والمؤسسة الطائفية من قادة الطوائف كالشيعة والسنة والاباضية والزيدية، والمؤسسة الدينية، والتنظيمات المهنية، والتنظيمات النقابية. ويضيف النقيب «ان التضامنيات القبلية تمثل المستودع البشري الرئيسي لتوظيف أفراد الجيش والشرطة والميليشيات المسلحة التي يطلق عليها تسمية «الحرس الوطني»... ومؤسسات الجيش والشرطة في جميع بلدان الجزيرة العربية مبنية على أسس قبلية واضحة... وهكذا تكون القوى القبلية المتضامنة قد تحولت إلى مؤسسة من مؤسسات الدولة الحديثة... وتطرح المؤسسة القبلية نفسها... بديلاً من المؤسسات الدستورية الديمقراطية المنتخبة»[(٣٩)].

ولقد شهدت المراحل الأولى من تأسيس الدول العربية الحديثة في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين تنافساً، بل صراعاً، بين القبائل المختلفة

---

(٣٨) Halim Barakat, *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War,* Modern Middle East Series; no. 2 (Austin, TX: University of Texas Press, 1977), pp. 79-102.

(٣٩) النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، ص ١٤٩ ـ ١٥١.

للوصول إلى الحكم أو للتأثير على الحكام. بكلام آخر، ان مرحلة الانتقال من مجتمع قبلي إلى مجتمع شبه مدني أو شبه حديث شهدت صراعاً بين القبائل وبينها وبين الدولة الناشئة. وكان الحاكم يستعين ببعض القبائل ضد أعدائه، فكانت هناك قبائل موالية وقبائل متمردة. وكانت بعض القبائل تتحالف في ما بينها أو مع الدول الاستعمارية ضد حكومة البلد والقبائل الأخرى. وتقليدياً عرفت دول المغرب العربي انقسامات بين المخزن أو الدولة المتمركزة في المدن، والقبائل الموالية للدولة، والقبائل المستقلة في ما يعرف ببلاد السيبة. وكنا قد أشرنا سابقاً إلى الصراع الدائم بين القبائل والسلطة المركزية في اليمن.

وأظهر لنا حنا بطاطو كيف أن بعض شيوخ القبائل تعاونوا مع الانتداب البريطاني ضد الملك فيصل بين الحربين العالميتين، وقد تمكنوا من تدعيم نفوذهم في الدولة، فشكّل شيوخ القبائل والأغوات أكثر من ثلث المجلس التأسيسي العراقي في عام ١٩٢٤ (من أصل ٩٩ عضواً في هذا المجلس التأسيسي كان هناك ما لا يقل عن ٣٤ من الشيوخ والأغوات). أما بعد الانتداب، أي في الأربعينيات والخمسينيات، فقد تم التحالف بين الملك وشيوخ القبائل والتجار الكبار ضد قيادات الطبقات الوسطى أو البرجوازية الوطنية والكادحة، وبقي الشيوخ والأغوات يشكّلون حوالى ثلث مجلس النواب (بين ١٩٤٣ و١٩٥٨)، بل تراوحت نسبتهم في الفترة (١٩٤٧ ـ ١٩٥٨) بين ٣٣ بالمائة و٣٨ بالمائة[٤٠].

ب ـ الدين كمصدر لشرعية الأسر الحاكمة

سبق أن تحدثنا في الفصل التاسع عن العلاقة الوثيقة والمتشعبة بين الدين والسياسة وعن توظيفات الدين كأداة سيطرة من قبل الطبقات والعائلات الحاكمة، وكمصدر مهم من مصادر شرعيتها. ومن مظاهر هذه العلاقة المثلّثة بين الدين والعائلة والحكم انتساب بعض العائلات الحاكمة إلى طبقة السادة أو الأشراف التي تدعي الانحدار من عائلة النبي (العائلة العلوية في المغرب والعائلة الهاشمية في الأردن)، والجمع بين دعامتي الانتماء العائلي والديني في آن معاً (كما يظهر من التحالف بين العائلة السعودية والحركة الوهابية).

من خلال الدين والدعوات والحركات الدينية والتوجهات السلفية التقليدية المناهضة للعصرنة والإصلاح (كما يمكن تمييزها من السلفية الإصلاحية التي قامت على أساسها بعض الحركات الوطنية)، عملت العائلات الحاكمة التقليدية على ترسيخ

(٤٠) Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers,* pp. 59 and 103.

استقرارها وديمومتها في الحكم. لهذا يقول محمد عبد الباقي الهرماسي أنه كي نفهم الدور الحاسم للعائلة الحاكمة في المغرب، «لا بدّ أن نفقه قواعد الشرعية في الإسلام، ونأخذ بعين الاعتبار الشكل الذي اتخذه الإسلام في هذا المجتمع. يتضمن الإسلام تراثين من التأويل في التقليد السياسي، يمكن أن نُعرّفهما بالشرعية الضمنية والشرعية التعاقدية. «الشرعية الضمنية».. هي التي تقوم حول حصر الخلافة في أهل البيت، و«الشرعية التعاقدية».. التي تقول بأحقية الخلافة في من حصلت لهم البيعة. ويمثل المغرب الأقصى، البلد الإسلامي الوحيد تقريباً الذي نجح في الجمع بين هذين النمطين من التقليد السياسي في الوقت نفسه»[٤١]. ثم إن الملك، بصفته «أمير المؤمنين»، يستطيع أن يتمسك بالنصوص الدينية التي تدعم شرعيته.

وفي حديثه عن الدعوة الوهابية، ذكر خلدون النقيب أن محمد بن عبد الوهاب عندما عقد تحالفه التاريخي مع محمد بن سعود، كتب إليه مظهراً فوائد الدعوة الدينية، «لعل الله أن يفتح لك الفتوحات فيعوضك الله عن الغنائم (بالجهاد) ما هو خير منها (الزكاة الشرعية)»[٤٢]. وليس من فصل بين هذه الدعوة الدينية والانتماءات القبلية في ترسيخ شرعية الحكم. إن الانقسام في الجزيرة العربية بين المذاهب الزيدية والاباضية والوهابية مرده عصبيات قبلية متأصلة في النزاعات بين القبائل العربية القحطانية (الجنوبية) والقبائل العربية العدنانية (الشمالية). ومن مظاهر ذلك أن القبائل الأولى اعتنقت المذهب الزيدي بينما اعتنقت القبائل الأخيرة المذهب الوهابي[٤٣].

ويظهر فيليب خوري كيف أن عدة عائلات دمشقية دينية (عائلات العجلاني والغزي والكيلاني والحاسبي والجزائري) استفادت من مناصبها الدينية (علماء دين وإفتاء ونقباء أشراف وطرق صوفية) ومن التحالف مع عائلات التجار ومالكي الأراضي الكبار، لتشكل نخبة سياسية مهمة في أواخر القرن التاسع عشر[٤٤]. من ناحية أخرى يخبرنا أحمد العلاف أن طائفة من علماء الدين كانت قد تخوّفت من انتشار الشعور القومي ـ بإشارة من والي دمشق ـ فاحتجت على نشاطات الأحزاب والجمعيات والمدارس «بداعي أنها مما يستنكره الدين الإسلامي»[٤٥].

---

(٤١) الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٤٢) النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، ص ٣٨.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(٤٤) Philip S. Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920*, Cambridge Middle East Library (Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983), pp. 31-35.

(٤٥) أحمد حلمي العلاف، **دمشق في مطلع القرن العشرين**، ط ٢ (دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣)، ص ٢٨٩.

ونقول بشكل عام إن الطبقات والعائلات التقليدية الحاكمة استفادت من الدين في تثبيت شرعيتها بوسائل مختلفة ومنها ما يلي:

ـ لجأت هذه الطبقة الحاكمة ـ كما لجأ الاستعمار ـ إلى تشجيع التفكير السلفي الغيبي الرجعي المغرق في متاهات الماضي كبديل يواجه التفكير الديني الإصلاحي. وبذلك اتبعوا منهج السلاطين السابقين الذين ادعوا خلافة الله على الأرض، مما حوّل الدين إلى عقيدة رسمية، فكان أن أفتى الفقهاء بطاعة الحاكم حتى ولو كان ظالماً، تجنباً للفتنة. كذلك حاربت هذه الطبقة الحاكمة أية حركة تغيير تقدمية باتهامها بالإلحاد والمادية، فتحوّل الدين في يدها إلى سلاح نظري وسيف مصلت على رقاب الناس.

ـ تم استعمال الدين في التخفيف من الاحتجاج والشكوى، في محاولة لتأمين الانسجام مع الأوضاع القائمة مهما كانت مجحفة. لقد اعتبرت الشكوى في بعض الأوساط الدينية هذه بأنها «كفر»، لأنها كما زعموا شكوى من إرادة الله. في معرض حديثه عن الواقع العربي المرير، ذكر مختار عاني أن شخصاً من الأسكيمو سُئل في سنة قحط: «لماذا أنتم جياع؟»، فأجاب: «الدببة هذه السنة قليلة لأن الجليد قليل، والجليد قليل لأن الرياح العاصفة قليلة، والرياح العاصفة قليلة لأننا أغضبنا الآلهة»[٤٦].

هذا تماماً ما قالته إحدى شخصيات رواية **زقاق المدق** لنجيب محفوظ: «إذا كنا نذوق أهوال الظلام... فهذا من شر أنفسنا... لا تقل مللت! الملل كفر... ولا تتمرد على صنع الخالق. لكل حالة من الحالات جمالها»[٤٧]. للبؤس والجوع بحسب هذا المفهوم جمالهما. وفي ضوء مثل هذه القناعات الغيبية، توصّل البعض إلى القول بأن الحاكم إذا استمر في الحكم لمدة طويلة رغم كل المحاولات لإطاحته، فإن الله يحميه لسبب ما نجهله. وجاء في رواية جبرا ابراهيم جبرا **صيادون في شارع ضيق**، ان إحدى شخصياتها (وهي وزير في الدولة في العهد الملكي العراقي) دعا لبناء الجوامع والسجون من أجل تثبيت مخافة الله والسلطة في نفوس المواطنين.

ـ عززت مثل هذه العائلات التقليدية الحاكمة في عدد من البلدان العربية، ومنها لبنان، الولاء الطائفي تماماً، كما عززت الولاء القبلي أو العرقي أو كل هذه الولاءات مجتمعة، للبقاء في الحكم حتى على عرش تجزئة المجتمع. وكثيراً ما تمّ ترتيب الطوائف ترتيباً هرمياً بجعل التمييز بينها أمراً شرعياً. لذلك تنعّمت بعض الطوائف على حساب الطوائف الأخرى كما على حساب المجتمع ونشوء دولة قوية

(٤٦) مختار عاني، «التغير الثوري الحضاري والواقع العربي اليوم،» **مواقف**، السنة ١، العدد ٤ (١٩٦٩)، ص ٢٩.

(٤٧) نجيب محفوظ، **زقاق المدق**، ط ٦ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٥)، ص ٦ و٥٧.

ومؤسسات دستورية، حتى انه لم يعد من السهل التمييز بين الصراع الطبقي والنزاع الطائفي. هذا تماماً ما نلحظه في تفسيرات الحرب الأهلية اللبنانية على أنها كانت بين مسيحيين ومسلمين بدلاً من التفسيرات الاجتماعية الاقتصادية.

هذه هي بعض الوسائل، وهي قلة من كثرة، التي استعملتها الطبقات والعائلات الحاكمة التقليدية لصالحها وفي سبيل ترسيخ شرعيتها. وكان من السهل اللجوء إلى هذه الوسائل المتبعة تقليدياً، فالأسر الحاكمة تستمد قوتها من التحكم شبه المطلق بالقطاع العام. وبين أهم مصادر قدرتها على استعمال العنف في نطاق القانون أو خارجه أن نظام الحكم في جوهره وشكله ثيوقراطي. وفي ظل هذا النظام، يرى الشعب أنه من الحكمة أن ينشغل بتدبير شؤون حياته الخاصة ويترك القضايا العامة لأربابها. وإذا ما تأملنا هذا التعبير الشعبي، قد نتذكّر ان «أرباب» هي جمع «رب»، مما يوحي لنا بأن الشعب يدرك في لاوعيه أن الحاكم يتصرف كما لو كان رباً آخر.

ثم إن الأحزاب الحديثة كثيراً ما تكون قديمة في تشكيلها ومضمونها. يقول الكاتب المغربي محمد سبيلا أن هنالك تماثلاً كبيراً بين الحزب العصري والزاوية أو الطريقة والرابطة الدينية التقليدية. وبعبارة أخرى، يقول إن الحزب السياسي هو امتداد عصري للزاوية. فالحزب، كما يقول سبيلا، مغلق ايديولوجياً وقدسي لا يجوز المساس به أو الخروج منه. إن الخروج عن اللغة الطقوسية ردة ما بعدها ردة، ودور الفرد هو الترديد لا الاجتهاد والتمسك بالحفظ والتكرار. وتميل الجماهير إلى تشخيص الأفكار، فإن مظاهر التقديس تطول الزعيم السياسي الذي يكتسب صفة الشيخ الصوفي وتنسج حوله الأساطير وتسقط عليه حكايات الكرامة والتنبؤ والحكمة، فيكون على الأعضاء الطاعة والولاء والامتثال(٤٨).

ج ـ أحزاب البرجوازية التقليدية الكبرى

وحين نطلق على الدولة الأسرية ونظام الحكم السلالي هذه الأوصاف ونؤكد على مصادر شرعيتها التقليدية، لا نقصد أن نقول إنها غير قادرة على استعمال الوسائل الحديثة في فرض قوتها وتأمين استقرارها وديمومتها. هناك الوسائل الأمنية من جيوش بيروقراطية وشرطة ومخابرات مجهزة بأحدث التقنيات، ولكن ما نريد أن نتوقف عنده في هذا المجال هو اللجوء إلى إنشاء تحالفات وحركات وأحزاب سياسية مساندة للدولة وسياستها، خاصة في تلك البلدان التي بدأت تظهر فيها أحزاب معارضة تمثل مصالح الطبقات والقوى الأخرى غير الممثلة في نظام الحكم.

نشأت أحزاب عدة في مصر بمبادرات من الإنكليز والطبقات البرجوازية

---

(٤٨) انظر: الحياة، ٥/٣/١٩٩٥.

التقليدية الكبرى أو كبار الملاك والأعيان مثل حزب الأمة، وحزب الإصلاح على المبادئ الدستورية، وحزب الوطن الحر، وحزب مصر المستقلة، وحزب النبلاء، وحزب الأحرار الدستوريين (أسسه النبلاء عام ١٩٢٣ (لينافس حزب الوفد)، وحزب الاتحاد. ظهر حزب الأمة سنة ١٩٠٧ حول جريدة **الجريدة** بتشجيع من الإنكليز وبزعامة حسن عبد الرازق وتألف من زعامات ارستقراطية. كذلك دعا حزب الإصلاح للتعاون مع الإنكليز على المبادئ الدستورية الذي نشأ حول جريدة **المؤيد** عام ١٩٠٦، وكان بزعامة الشيخ علي يوسف الذي شارك في التحريض الطائفي. ودافع حزب الوطن الحر عن الوجود الإنكليزي مبرراً الاحتلال الأجنبي، وكان قد نشأ حول **المقطم** بزعامة محمد وحيد الأيوبي الذي اختفى كعميل مفضوح. ومن هذه الأحزاب الحزب المصري الذي كوّنه اخنوع فانوس عام ١٩٠٨ ودعا إلى إقامة معاهدة صداقة مع بريطانيا والاحتفاظ بالعلاقات الطيبة مع الأجانب ومنح الجنسية لمن كان يشار إليهم بالمتمصرين[(٤٩)].

وظهر في مصر أيضاً بعد الحرب العالمية الأولى حزب الاتحاد المؤيد للملك عام ١٩٢٥، وحزب الاتحاد الدستوري الذي تألف من البرجوازيين الكبار، ومثّل الأغنياء وأصحاب الأراضي والارستقراطيين من سلالة العائلات التركية النبيلة. وكان لهذا الحزب جريدة **الزمان**، وتنافس مع الوفد رافعاً شعار «اختيار الكفء» باعتبار أعضائه من صفوة المهنيين وكبار الموظفين وأصحاب الملكيات الزراعية. وركّز على «الانتماء الإقليمي.. وإحياء رواسب الأفكار التقليدية والخلافات المحلية القديمة وتزكية العواطف الدينية»[(٥٠)].

وإضافة إلى تأسيس الأسرة الحاكمة أحزابها الخاصة، فهي تحتفظ لنفسها بحق رفض الترخيص لأحزاب المعارضة. وفي زمن نقترب فيه من عتبة القرن الواحد والعشرين، قضت المحكمة الإدارية ـ دائرة الأحزاب السياسية في مصر ـ يوم ٦/١/١٩٩٩، برفض تأسيس بعض الأحزاب على أساس أن برامجها غير متميزة من برامج الأحزاب القائمة في البلاد. وهذا هو السبب الذي استندت إليه في رفض طلبات تقدمت بها أحزاب جديدة منذ عام ١٩٧٧، منها أحزاب: الديمقراطي العربي الناصري والاتحاد الديمقراطي والعدالة الاجتماعية والصحوة والمستقبل والحضارة الجديدة والاشتراكي المصري والجبهة الوطنية والقومي العربي والعربي الاشتراكي

---

(٤٩) انظر: عبد العظيم محمد رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦** (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، وجاكوب لاندو، **الحياة النيابية والأحزاب في مصر**، ترجمة وتعليق سامي الليثي (القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.]).

(٥٠) طارق البشري، **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

المصري. وأعلنت القيادة السياسية في مطلع عام ١٩٩٩ عن اعتراضها على تأسيس أحزاب جديدة على أساس أن «١٤ حزباً في البلاد كافية».

وظهرت في العراق الملكي (١٩٢١ ـ ١٩٥٨) أحزاب مؤيدة للحكومة وتحالفها مع بريطانيا منذ قيام الدولة، وهدفت لترسيخ حكم البرجوازية التقليدية من كبار الملاك والتجار وشيوخ القبائل والضباط الأشراف وزعماء العائلات الارستقراطية في إدارة الدولة، ومنها الحزب الحر العراقي وكان زعماؤه من طبقة السادة الأشراف وشيوخ القبائل، وحزب الأحرار المؤيد للتعاون مع بريطانيا ويدين بالولاء للعائلة الهاشمية المالكة، وهو تكتل من الساسة القدامى من أمثال نوري السعيد وتوفيق السويدي وسعد صالح، وحزب التقدم الذي تزعمه عبد المحسن السعدون، وهو من عائلات السادة وكبار المالكين وترأس مجلس الوزراء لثلاث فترات في العشرينيات. وكان هناك أيضاً حزب الاتحاد الدستوري الذي أسسه نوري السعيد عام ١٩٤٩، وحزب الشعب الذي تزعمه ياسين الهاشمي، وهو ضابط من الأشراف وترأس مجلس الوزراء في العشرينيات والثلاثينيات[٥١].

وفي سورية أنشأت زعامات كبار الملاك والأعيان أحزابها الخاصة ومنها حزب الشعب والحزب الوطني، وهذا الأخير كان قد تأسس بعد الحرب العالمية الأولى من قبل وجهاء من المدن الداخلية، ومن قياداتهم المؤسسة سامي باشا ومردم بك ومحمد عارف القوتلي وبديع بك مؤيد العظم وعطا العجلاني وعطا الأيوبي وعلاء الدين الدروبي. وطالب هذا الحزب علناً بالاستقلال التام، ولكنه توصل سراً إلى مساومة مع الانتداب الفرنسي بسبب قناعته بأن سورية لم تكن في وضع يسمح لها بمقاومة فرنسا. «فلم يكن الحزب الوطني ملتزماً بالاستقلال، لا بل إنه كان مستعداً للاعتراف بإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين»[٥٢]. وتأسست الكتلة الوطنية بقيادة وجهاء العائلات في لبنان وسورية، وقد مالت للتعايش مع الفرنسيين على أمل الحلول مكانهم بعد الاستقلال، ومن قادتها البارزين ابراهيم هنانو وهاشم الأتاسي وسعد الله الجابري. وهذا ما فعله حزب الوحدة السورية الذي قاده الرئيس السوري في ظل الفرنسيين صبحي بركات ودعم سرياً المندوب السامي.

وظهرت في الجزائر حركات سياسية تعاونت مع الفرنسيين مثل حركة «اتحاد

---

(٥١) اسماعيل أحمد باغي، **تطور الحركة الوطنية في العراق، ١٩٤١ ـ ١٩٥٢** (البصرة: جامعة البصرة، مركز دراسات الخليج العربي، ١٩٧٩)، ص ١٠٠ ـ ١٠٥.

(٥٢) Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920,* p. 90.

المنتخبين المسلمين» (١٩٣٠) التي دعت إلى الاندماج بفرنسا والتجنس بجنسيتها، وكان من زعمائها فرحات عباس ومحمود بن جلون وربيع الزناتي وغيرهم ممن جمعت بينهم ثقافة فرنسية عالية. وفي تونس سيطرت الحركات السياسية التي تمثل العائلات الحضرية الكبرى كالحزب الحر الدستوري (القديم الذي تأسس عام ١٩٢٠) ومثل أساساً مصالح الإقطاعيين والبرجوازيين التقليديين، إلى أن تمكن زعماء حزب الدستور الجديد من انتزاع الزعامة من أيديهم، وتحول هذا الحزب إلى ممثل للطبقة الحاكمة الجديدة، كما سنرى في ما بعد، وقد سيطر التجمع الدستوري الديمقراطي (وهو الحزب الحاكم) على ٨٧ بالمائة من مقاعد البرلمان صيف ١٩٩٧.

وفي نهاية القرن العشرين، تمثلت الأحزاب المغربية بثلاثة تجمعات رئيسية، وهي القوى المتنافسة في الانتخابات خريف ١٩٩٧: (١) أحزاب الوفاق أو الموالاة للحكومة وتشمل الاتحاد الدستوري، والحركة الشعبية، والحزب الوطني الديمقراطي، و(٢) الكتلة الوطنية من أحزاب المعارضة وهي: الاستقلال، والاتحاد الاشتراكي، ومنظمة العمل الديمقراطي، والتقدم والاشتراكية، و(٣) أحزاب الوسط وهي: تجمع الأحرار (أحمد عصمان)، والحركة الديمقراطية الاجتماعية، والحركة الوطنية الشعبية. ثم هناك أحزاب صغيرة منها الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، وهي حزب ذو اتجاه إسلامي، وجبهة القوى الديمقراطية (المنشقة عن حزب التقدم والاشتراكية)، والحزب الاشتراكي الديمقراطي (المنشق عن منظمة العمل الديمقراطي الشعبي). وقد أحرزت أحزاب الكتلة الوطنية المعارضة في هذه الانتخابات ١٠٢ مقعد من أصل ٣٢٥ (٣١,٤ بالمائة)، مقابل ١٠٠ مقعد نالتها أحزاب الوفاق الموالية للحكومة (٣٠,٧٧ بالمائة)، وحازت أحزاب الوسط ٩٧ مقعداً (٢٩,٨٥ بالمائة)، والأحزاب الأخرى ٨ بالمئة. وقد حاز حزب الاتحاد الاشتراكي أكبر عدد من المقاعد، أي ٥٧ مقعداً، وتلاه حزب الاتحاد الدستوري الذي حاز ٥٠ مقعداً. وعلى أساس سياسة التناوب الديمقراطي، تم تكليف الزعيم الاشتراكي عبد الرحمن اليوسفي بتشكيل الحكومة الجديدة التي وعدت بإعداد المغرب لدخول القرن الواحد والعشرين.

ولم يعتمد الحكم السلالي في الجزيرة العربية والخليج على الأحزاب السياسية، إذ لم تعتمد نظام الانتخابات والتمثيل الشعبي، بل ركنت إلى الاستيلاء الكلي على القطاع العام على أنه ملكها الخاص، وإلى «التركيبة الاجتماعية الطائفية ـ القبلية»، كما يقول خلدون النقيب، وإلى الحماية الأجنبية، وقد تدخلت بريطانيا ومن بعدها الولايات المتحدة مرات عديدة لحماية العائلات الحاكمة في هذه المنطقة. وأدى إنتاج النفط وعائداته الكبرى إلى قيام الدولة الريعية وبروز دورها المركزي في كل شؤون السكان المعيشية واتساع القطاع العام حتى أصبحت غالبية القوى العاملة (وهي في الأساس عمالة وافدة) تعمل في المؤسسات الحكومية، وكاد القطاع الخاص أن يقتصر على

الجوانب الاستهلاكية. ولذلك، قال خلدون النقيب: «ظهرت الأسر الحاكمة كأنها مؤسسات سياسية تملك الدولة»(٥٣).

ويخبرنا النقيب أيضاً أن بلدان الخليج والجزيرة العربية دخلت مرحلة الدولة التسلطية في منتصف الستينيات وأوائل السبعينيات، وهي الشكل الحديث للدولة المستبدة التي «تسعى إلى تحقيق الاحتكار الفعّال لمصادر القوة والسلطة في المجتمع لمصلحة الطبقة أو النخبة الحاكمة». وتتمكّن الدولة التسلطية من تحقيق «هذا الاحتكار عن طريق اختراق المجتمع المدني وتحويل مؤسساته إلى تنظيمات تضامنية تعمل كامتداد لأجهزة الدولة»(٥٤).

هذه هي لمحة تاريخية ركزنا فيها على قيام الأحزاب التي أسّستها العائلات الحاكمة من كبار الملاك والأعيان، واستعملتها كأداة من أدوات وصولها إلى الحكم واستقرارها واستمرارها. ونقول باختصار إن نخبة تجار المدن شكّلت نواة البرجوازية التقليدية الكبرى وهي الطبقة الحاكمة تقليدياً. وفي ظل حكمها، الذي انتهى في عدد من البلاد العربية وما زال قائماً في عدد منها، ليس من السهل التمييز بين الدولة والمصالح الطبقية الخاصة الضيقة الأفق. لقد احتكرت السلطة والثروة فأفقرت الشعب وجعلته عاجزاً مغلوباً على أمره، فانقسم المجتمع إلى أعيان/ذوات وإلى خاصة/عامة، وراع/رعية. وكان أن شهدنا في منتصف القرن حصول تحولات سياسية سُمّيت ثورات في عدد من البلدان العربية، وهي بالأحرى انقلابات عسكرية قادتها شرائح من البرجوازية الوطنية وقاعدتها الطبقات الوسطى.

ثانياً: البرجوازية الوطنية: التوزع بين التحديثية الليبرالية، والقومية والاشتراكية، والصحوة الإسلامية السياسية

نشأت الطبقات الوسطى الجديدة، إلى جانب القديمة منها، نتيجة للتحولات الاجتماعية والاقتصادية والتربوية والاندماج في النظام العالمي الرأسمالي في القرن العشرين، وأصبحت تشكل قاعدة للإصلاح والتغيير في مختلف مجالات الحياة، فشكلت تهديداً للطبقة البرجوازية التقليدية والأسر الحاكمة. ولكن الطبقات الوسطى (ما يجمع بينها هو أنها صلة وصل بين الطبقات العليا المهيمنة على شؤون الحياة من ناحية، والطبقات الدنيا من عمال وفلاحين وغيرهما من الطبقات الكادحة من ناحية أخرى) كانت تنقسم بدورها إلى عدة شرائح بين أهمها ما يُسمّى البرجوازية الوطنية

(٥٣) النقيب، **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**، ص ١٢٥.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٤٣ ـ ١٤٤.

والبرجوازية الكومبرادورية. تميل هذه الشريحة الأخيرة للتعاون مع القوى والمؤسسات الغربية وتتمسك بالكيانات المصطنعة التي قامت نتيجة لتجزئة الوطن وترسيم حدود جديدة اعتباطية بعد الحرب العالمية الأولى، وذلك لصالح الانتداب والاستعمار بالدرجة الأولى.

أما البرجوازية الوطنية فهي التي ترعرعت من خلال محاولات إقامة وحدة قومية إقليمية، كما في الهلال الخصيب ووادي النيل والمغرب الكبير، والمشاركة في الكفاح من أجل الاستقلال والحلول مكان الطبقات الحاكمة. توزّعت هذه البرجوازية من الطبقات الوسطى (وهي التي تنبثق من الطبقات الوسطى القديمة والجديدة وتستند إليها في منطلقاتها وتنظيماتها السياسية) إلى ثلاثة تيارات وحركات إصلاحية هي: التحديثية أو الليبرالية الغربية، والوطنية والقومية والاشتراكية العربية، والصحوة الإسلامية السياسية.

قبل تناول هذه التيارات منفردة والتركيز على كل منها، يجدر بنا أن نستعرض باقتضاب بعض العوامل أو المتغيّرات الأساسية التي أدت إلى زعزعة الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى في عدد كبير من البلدان العربية، وإلى نشوء الطبقة البرجوازية الوطنية، مما أدّى بدوره إلى حصول صراع معلن وخفي بين الطبقتين. ونلخّص هذه المتغيّرات الأساسية كما يلي:

ـ أحدث احتكار الطبقات البرجوازية التقليدية الكبرى لمصادر الثروة والحكم شرخاً بينها وبين الطبقات الوسطى، القديمة منها والجديدة.

ـ أثبتت الطبقات الحاكمة التقليدية عدم فعاليتها في مواجهة التحديات الكبرى بعد انهيار الخلافة العثمانية، ومنها تحديات مقاومة الانتداب الأوروبي، ومواجهة الصهيونية، وتأسيس أنظمة تتعامل بجدية ومسؤولية مع المستجدات والأحداث العالمية وتسعى لتحقيق النهضة المرتقبة في مختلف مجالات الحياة.

ـ لم يحصل ما توقّعه العرب بانهيار الخلافة العثمانية. توقعوا الاستقلال والوحدة وبناء الأنظمة والمؤسسات في سبيل تحقيق النهضة التي حلم بها العرب لزمن طويل. ولكن، وعلى العكس من ذلك، ما إن تحرّر العرب من الحكم العثماني حتى وجدوا أنفسهم يرزحون تحت نير انتداب استعماري عمل على تمزيق البلاد إلى قطع صغيرة وصنع لها حدوداً ودولا وأعلاماً وطبقات حاكمة تتناسب مع مصالحه. وكان من نتائج فرض الانتداب الأوروبي في المشرق والاستمرار في احتلاله للمغرب أن تبين للعرب أن الغرب أشد قسوة وظلماً من الاستبداد العثماني. ومن خلال الصراع ضد الغرب، تكوّنت الصفة الوطنية والقومية التي حدّدت الأهداف والطموحات العربية لعدة عقود وربما لا تزال.

ـ تعمّق اندماج البلدان العربية في النظام الاقتصادي العالمي الرأسمالي وفُرضت عليها تبعية أفقدت العرب سيطرتهم على مواردهم، وأدت إلى اتساع الفجوات بين الشعب وحكوماته وبين الطبقات الاجتماعية المختلفة.

ـ حدثت نتيجة للقاء المفروض بين العرب والغرب تطورات بنيوية اقتصادية واجتماعية في واقع المجتمع العربي رافقها نشوء مؤسسات جديدة وتوسّع انتشار التعليم والهجرة، مما ساعد على قيام طبقة وسطى جديدة من مثقفين ومختصين بالعلوم والقانون وإداريين ومهنيين وخبراء في المجالات كافة.

ـ شهد منتصف القرن هجرة كبيرة من الريف إلى المدينة طلباً للعلم والعمل والخدمات الاجتماعية التي لم تتوفر في الريف، وتحول الكثير من الفلاحين إلى عمال أو شبه عمال، وهو ما نتج منه أزمات اقتصادية واجتماعية سياسية استفادت منها أحزاب المعارضة بقيادة المثقفين الجدد.

ـ تفاقمت التناقضات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وبرزت قضايا عامة لا يزال يدور حولها نقاش حاد. وكان بين أهم هذه التناقضات الحادة التناقض الطبقي، والفئوي، بين جماعات يتمتع بعضها بامتيازات على حساب البعض الآخر، وبين الجديد والقديم، وبين المدينة والريف، وبين الأمة والاستعمار. وبقدر ما تفاقمت هذه التناقضات عمدت الطبقة الحاكمة العاجزة تجاه الخارج إلى القمع ضد الشعب الذي اقتنع أن الدولة لا تمثل المجتمع، بل تفرض نفسها عليه وتسلبه وظائفه وتمارس عليه سيادة مجحفة بحق البعض لصالح البعض الآخر.

رغم هذه الأوضاع وغيرها، بقيت البرجوازية العربية التقليدية من كبار الملاك والتجار والأعيان تسيطر على البلدان العربية كافة حتى مطلع منتصف القرن العشرين عندما بدأت البرجوازية الوطنية الصغيرة وقاعدتها الطبقة الوسطى تصل إلى الحكم في عدد من البلدان العربية عن طريق الانقلابات العسكرية والأحزاب والكفاح في سبيل التحرر من القوى الخارجية.

بعد هذا التمهيد المقتضب الذي سنتدرج في وصفه من خلال تحليل ظواهر وأسباب التحولات الاجتماعية والثقافية والسياسية، نستعرض في ما يلي التيارات أو الحركات الثلاث ضمن البرجوازية الوطنية، وندقق في موجباتها وتنظيماتها ومعتقداتها الأيديولوجية ونشاطاتها ومدى نجاحها أو إخفاقها في حلّ المشكلات العربية المستعصية:

١ ـ التحديثية الليبرالية

نبدأ بهذا التيار بين التيارات الثلاثة التي استندت أساساً للطبقات الوسطى ليس لأنه التيار الأقوى أو الأسبق في قيام الدولة المعاصرة، بل لأهميته من حيث الصراع

القائم بين القديم والحديث في مختلف أوجه الثقافة العربية ومنها الثقافة السياسية. نشأ في البلاد العربية ـ منذ بدء تدهور الخلافة العثمانية واقتحام الغرب للمنطقة ـ تيار إصلاحي تحديثي (ليبرالي بالمعنى الغربي) وتمثل على صعيد قيام الدولة وبخاصة في تونس ولبنان. ولكنه أسهم في عمليات التحديث أيضاً في مصر وسوريا والعراق والمغرب، وإلى حد ما في غيرها من الأقطار العربية الأخرى، إنما على مستوى أدنى. وتمكّن هذا التيار من أن يشكّل تياراً فكرياً أيديولوجياً كبيراً وبعيد الأثر بين المثقفين العرب منذ منتصف القرن التاسع عشر، كما سنرى في الفصل الثالث عشر حول الحياة الفكرية.

شدّد التيار التحديثي الليبرالي على الديمقراطية البرلمانية والدستورية والمشاركة الشعبية في الحياة السياسية، وقيام المجتمع المدني خاصة، كما يتمثل بالأحزاب والنقابات والتنظيمات والحركات الاجتماعية والثقافية والسياسية، وعلى أن الشعب هو مصدر السلطة والشرعية، وعلى الحرية والمبادرة الفردية، وعلى انفتاح النظام السياسي على مشاركة المثقفين والخبراء والمهنيين والتقنيين في الحكم، وعلى الانفتاح على الغرب واتخاذه نموذجاً للتنمية. ولكنه في صيغته الغربية الرأسمالية، بالغ في تمسكه بحرية السوق حتى على حساب الإنسان والعدالة الاجتماعية، وفي إصراره على التبعية للغرب في المجالات كافة، وفي دعوته للتغيير الثقافي عن طريق تغيير القيم والذهنية السائدة والتربية بواسطة النخبة المثقفة وبشكل تدرجي إصلاحي جزئي من دون اهتمام مماثل بالتحوّل البنيوي.

بكلام آخر، وفي ما يتعلق بمسألة أين يبدأ التغيير، تجاهل التيار الليبرالي مسألة أهمية الربط بين التغيير الثقافي وتغيير البنى الاجتماعية التي تنبثق منها الثقافة والقيم وتعمل على ترسيخها. بدلاً من البدء بتغيير الأنظمة العامة السائدة والبنى الاجتماعية، اتجه التيار الليبرالي من موقع مقولات الاستقرار وتجنباً للصدام مع القوى المتحكمة للقول بضرورة البدء بالتغيير الثقافي. في هذا المجال، ومن موقع ليبرالي، يقول لنا قسطنطين زريق: «انه من الخطأ الشديد، بل من الخطر الفادح، أن ننسب كل ما تعانيه الشعوب المتخلفة اليوم من حرمان وعجز وفساد، إلى الأنظمة التي تسودها»[٥٥]. إن مثل هذا النزوع الفكري هو الذي أدى لقيام انطباع بأنه يمكن تغيير الثقافة والحياة الاجتماعية من دون تغيير البنى والأنظمة القائمة.

وتعود نشأة عملية التحديث الليبرالي للقاء الذي تمّ بين العرب وأوروبا وانتشار التعليم الحديث (خاصة عن طريق الإرساليات الأجنبية)، وتوجّه البعثات التعليمية إلى العواصم الأوروبية في القرن التاسع عشر. ورافق ذلك ظهور الحركات الإصلاحية

---

(٥٥) قسطنطين زريق، **نحن والمستقبل** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، ص ٣٥٠.

والنوادي الثقافية، وكانت عادة تقوم حول جريدة أو مجلة تنطق باسمها، وتتزعمها شخصيات قوية يحيط بها عدد من الأصدقاء والمعجبين والمريدين.

وبين المفكرين العرب الأوائل، الذين عملوا على توضيح بعض المفاهيم الليبرالية وانتشارها خير الدين التونسي ورفاعة الطهطاوي وبطرس البستاني وأديب اسحق وعبد الله النديم وقاسم أمين وأحمد لطفي السيد وطه حسين وغيرهم (كما سنرى في الفصل الثالث عشر). ومع أنه كان لبعض هذه المفاهيم أصول في الثقافة العربية، غير أن المجتمع السياسي كان يتميز، كما يقول العروي في كتابه **مفهوم الحرية**، بالاستبداد المطلق وإن كان مجاله ضيقاً بالمقارنة مع ما تحوّل إليه في القرن العشرين.

أوضح العروي أنه «طوال القرن الثامن عشر حصل تحوّل في المجتمع العربي الإسلامي. اتسع نطاق الدولة واضمحل نطاق اللادولة. فضاق مجال الممارسة اللامشروطة اللاواعية واتسع مجال الوعي بضرورة الحرية المجردة المطلقة. تقهقر دور البدو السياسي والعسكري... كما تضعضعت الجماعات والعشائر... وضعف ميل الناس إلى التصوف كمخرج أمام الاستبداد... نشأت هذه التطورات جرّاء توسيع نطاق الدولة... فنتج من ذلك ضغط على الجماعات، داخل الدولة وخارجها، وعلى الفرد. عادت الجماعات المستقلة عدوة يجب إخضاعها بكل الوسائل قبل أن يتصل بها العدو الاستعماري ويستغلها لمصلحته... فأصبحت التجربة الفردية تكاد تدور كلها في نطاق الدولة وتكاد تكون جميع الحدود راجعة إلى أوامر سلطانية... فارتبطت فكرة الحرية... بمجال الدولة باعتبارها منبع تلك الحدود»[٥٦].

وبقدر ما هدفت الدولة إلى أن تصبح شاملة ومستبدة، بقدر ما اتسعت وتنوّعت وتعمّقت المعاناة من الحدود المفروضة على حريات الناس وحقوقهم. لذلك، «لا عجب إذا رأينا شعار الحرية مرفوعاً في كل ميدان من ميادين النشاط الإنساني، وبالنسبة لكل جانب من الجوانب التي تكوّن شخصية المرء»[٥٧]. وفي هذه المناخات تشعبت المفاهيم الليبرالية الغربية فشملت مفهوم حق الاختيار والمبادرة الشخصية، ومفهوم الفرد الذي يبحث وينشط في سبيل التحكم بمصيره، ومفهوم حق الاعتراض وأن تكون له حرية الاختلاف في الرأي.

نشأت في مصر أولى الأحزاب الليبرالية الوطنية التي نادت بالإصلاح منتقدة الحكومات والاستعمار البريطاني. بدأ الحزب الوطني الأهلي عام ١٨٧٩ حزباً شبه

---

(٥٦) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٢٩ - ٣٠.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٣٣.

سري مكوناً من عدد من الضباط المصريين، وقاد بزعامة أحمد عرابي انتفاضة انتهت إلى نفيه عام ١٨٨٢. وقد نشر هذا الحزب أفكاره في صحف حرّرها جميل صنّوع (الذي كان يصدر صحيفة **أبو نضارة**) وأديب إسحق (الذي كان يصدر مجلة **القاهرة** في باريس)، وعبد الله النديم (الذي كان يصدر مجلة **التنكيت والتبكيت**). وقد قاوم الحزب محاولات إخضاع مصر من قبل بريطانيا، وطالب بحكم الشورى، وإطلاق الحريات للمصريين، ونادى بوحدة المسلمين والأقباط في إطار الوطنية المصرية.

ونشأ في الوقت ذاته حزب مصر الفتاة الذي بدأ أيضاً جمعية سرية في الإسكندرية عام ١٨٧٩ وتشكّل من المثقفين، ونشر كذلك أفكاره في صحف عبد الله النديم وأديب اسحق وسليم النقاش وجميل صنوع. ثم نشر جريدة خاصة باسم **مصر الفتاة** بالفرنسية أولاً وبعد ذلك بالعربية. وتوجّه هذا الحزب ببرنامج شبه إصلاحي «إلى صاحب السمو توفيق الأول خديوي مصر من اتحاد الشباب المصري» وصف فيه سوء أحوال الفلاحين، وطالب بفصل السلطات الحكومية والمساواة أمام القانون وحرية الصحافة ووضع الضرائب بحسب قانون ثابت وإقامة حياة نيابية مستقلة وانتخابات حرة.

وبعد القضاء على ثورة عرابي استمرت المقاومة بقيادة مصطفى كامل الذي أنشأ الحزب الوطني رسمياً عام ١٩٠٧ (وبين الشخصيات التي تكوّن منها الحزب أحمد لطفي السيد ومحمد فريد). ومع أن فكر مصطفى كامل لم يرتفع إلى مستوى الحديث عن المشكلات الاجتماعية والصراع الطبقي، إلا أنه طالب بالتوسع في إصلاح التعليم، وبتعليم المرأة، وإنشاء أول جامعة، وتكوين برلمان مسؤول، وبالتنظيم الدستوري والإداري والقضائي، وبالتعالي عن الخلافات الطائفية، وبالتفاهم مع الشعوب الأخرى. وانبثق حزب الوفد من ثورة ١٩١٩ بقيادة سعد زغلول، كحزب يعمل على تحقيق الاستقلال وبناء الديمقراطية وذلك ضد رغبة الإنكليز والقصر وحزب الأحرار الدستوريين، فطالب باستقلال مصر التام متوجهاً إلى جميع فئات الشعب وداعياً لإقامة حكومة دستورية، وإصلاح التعليم، وتحسين أحوال الفلاحين. وعندما توفي سعد زغلول عام ١٩٢٧ خلفه مصطفى النحاس وبدأت تتنازع الحزب قوى البرجوازية الكبرى وقوى البرجوازية الوطنية[٥٨].

وتوسع طاهر عبد الحكيم في وصف الحزب الوطني فاعتبره «أول حزب سياسي في تاريخ مصر اتخذ لنفسه برنامجاً علمانياً ليبرالياً في كل ما يتعلق بقضية الوطن واستقلاله وقضية شكل الحكم وأسلوبه والإصلاحات المالية والإدارية والاجتماعية التي

---

(٥٨) انظر: رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦**، ولاندو، **الحياة النيابية والأحزاب في مصر**.

يحتاجها الوطن»، ثم حلّل وثيقته السياسية الأولى من نوعها في تاريخ مصر لافتاً النظر إلى مطالبته بالدفاع عن الحقوق القومية، وتحذيره الخديوي من «الاستبداد والإجحاف بحقوق الأمة»، وبإقامة ملكية دستورية، وضمان «حرية المطبوعات»، «وحفظ الشرائع والقوانين»، و«توسع نطاق المعارف»، و«إطلاق الحريات السياسية»، والنص على أن «الحزب الوطني حزب سياسي لا ديني، فهو مؤلف من رجال مختلفي العقائد والمذاهب. . . ومن يحرث أرض مصر ويتكلم لغتها ينضم لهذا الحزب ـ فإنه لا ينظر لاختلاف المعتقدات ويعلم أن الجميع إخوان ـ وحقوقه في السياسة والشرائع متساوية»، وقوله بأن الشريعة مستمدة من «إرادة الأمة» و«مصر للمصريين»، وتطلعه لـ «إقامة جمهورية تضم مصر والمغرب والحجاز وخاصة سورية التي بدا فيها استعداد ما للأخذ بمبادئ الحزب الوطني»[(٥٩)].

وأفرزت البرجوازية الصاعدة في المغرب العربي عدة أحزاب بينها حزب الدستور في تونس وحزب الاستقلال في المغرب (كان قادة الحزبين من النخبة المثقفة في المدن الكبرى وتدعمهم برجوازية المدن). تأسس حزب الدستور في تونس عام ١٩٢٠ وأعيد تنظيمه عام ١٩٣٤ باسم حزب الدستور الجديد، مستوعباً البرجوازية الصغيرة ومن ورائها الجماهير في صراعها من أجل الاستقلال. وكانت قيادة الحزب قبل ١٩٣٤ تختلف عنها بعد ذلك. وجد محمد عبد الباقي الهرماسي أن القيادة السابقة كانت مؤلفة من أبناء الطبقات الموسرة المتميزة، وكان ٩٠ بالمائة من هؤلاء القادة من مدينة تونس نفسها (مقابل ٣٥ بالمائة من القادة الجدد بعد ١٩٣٤). وكانت غالبيتهم في الفترة الأولى من خريجي جامعة الزيتونة الدينية. أما في الفترة الثانية بعد ١٩٣٤، فأصبحت غالبية قادة الدستور الجديد من مناطق البلاد الداخلية والساحل (وكان معظمهم من المزارعين والتجار والنقابيين ـ وكان هؤلاء على صلة بأهل الريف). ثم إن غالبية القادة الجدد كانوا من خريجي الجامعة الصادقية والجامعات الأوروبية حيث حصلوا على ثقافة حديثة[(٦٠)].

وتكمن أهمية حزب الدستور الجديد في تونس في أنه تمكّن «من انتزاع الزعامة السياسية من أيدي ممثلي العائلات الحضرية الكبرى» وإفساحه «المجال أمام هذه النخب الصغيرة والشديدة الانسجام والمتحدرة من الأصول البرجوازية الصغيرة، لكي تؤطّر الجماهير وتوجه حركتها، وتعقد تحالفات قوية مع العمال، مما أفسح المجال [بدوره] لظهور حزب يكاد يحتكر العمل السياسي، ويكتسح الدولة ثم يعيد بناءها» على أرضية

---

(٥٩) عبد الحكيم، **الشخصية الوطنية المصرية**، ص ١٥٩ ـ ١٦٧.

(٦٠) Elbaki Hermassi, *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study* (Berkeley, CA: University of California Press, [1972]), pp. 112-127.

العقلنة والعلمانية(٦١). وبين جوانب إعادة البناء من منطلق ليبرالي تحديث التعليم بحيث يكون عصرياً والانتصار للمعهد الصادقي الذي كان المشروع التحديثي لخير الدين التونسي القائم على تدريس اللغات والثقافات الأجنبية والعلوم العصرية، وعلمنة بعض جوانب الحياة ومنها الأحوال الشخصية، والتشديد على الشخصية التونسية المنفتحة على الغرب.

وفي حين نجح حزب الدستور الجديد في تونس في أن يصبح الحزب الوحيد الحاكم ويؤسس نظاماً سياسياً ليبرالياً يوازن بين الغرب والشرق، عرف المغرب العربي الأقصى تعددية الأحزاب السياسية. ومع هذا كان في وقت ما يشار إلى حزب الاستقلال بـ «الحزب» فحسب. وقد انبثق هذا الحزب من الحركات الوطنية الاستقلالية في الثلاثينيات وأسّس رسمياً عام ١٩٤٤ بعد أن كان يعرف بالحزب الوطني. وكان أن اكتسب شعبية كبيرة خاصة إثر المنيفستو الشهير الذي وقعه ٥٨ عضواً في حزب الاستقلال، ومنهم علال الفاسي والمهدي بن بركة وعبد الرحيم بوعبيد. وتشعبت خلفية هؤلاء القادة الذين وقّعوا المنيفستو بين ١٨ مدرساً، وعشرة علماء، وثمانية محامين وقضاة، وستة إداريين، و١٣ عائلة موسرة(٦٢).

ثم انقسم حزب الاستقلال عام ١٩٥٩، بانفصال المهدي بن بركة وعبد الله ابراهيم وعبد الرحيم بوعبيد ليذهبوا أبعد من مجرد التحديث العصري، فأسّسوا حزباً جديداً يهتم بالعدالة الاجتماعية، كما يبدو من الاسم الذي عرف به أولاً، وهو الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، ومن ثم عُرف باسم الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية. وللمقارنة بين القيادة القديمة والقيادة الجديدة، نذكر أن علال الفاسي كان عالماً دينياً وابن عالم ديني درس في جامعة القيروان، أما المهدي بن بركة فكان أستاذاً للرياضيات وتخرّج في جامعة الجزائر وكان والده شرطياً.

ولم يكن حزب الاستقلال قادراً على تجاوز نفسه، فكان الانقسام، والتحق أعضاؤه من شباب وشابات الطبقة الوسطى الجديدة بالاتحاد الوطني للقوات الشعبية. ولم يكن من الغريب أن ينقسم حزب الاستقلال، فقد بقي بقيادة علال الفاسي متخوفاً من المقولات الطبقية مصرّاً على القول بـ «روح التضامن بين أفراد الأمة وطبقاتها»، وأكّد أنه «ينبغي أن لا يخص طبقة دون طبقة»، وعلى دعوته للإنقاذ عن طريق «فكر الطبقة المتنورة وبواسطة النخبة المفكرة»(٦٣).

وتكوّنت «جمعية نجم شمال افريقيا» الجزائرية المغربية في باريس عام ١٩٢٥ من

---

(٦١) الهرماسي، **المجتمع والدولة في المغرب العربي**، ص ٣٩.

(٦٢) Hermassi, Ibid., pp. 100-111.

(٦٣) علال الفاسي، **النقد الذاتي** (بيروت: دار الكشاف، ١٩٦٦)، ص ٢١، ٢٥، ٤٦ و٤٩.

العمال الجزائريين والمغاربة والتونسيين بقيادة مصالي الحاج، فطالبت بالاستقلال التام لأقطار المغرب العربي، وبحرية الصحافة والاجتماع وتأسيس الأحزاب والنقابات العمالية، وبإجراء الانتخابات، وبفرض التعليم الإلزامي باللغة العربية، وبمصادرة الأملاك الكبيرة وإعادتها إلى الفلاحين. بذلك ربطت هذه الجمعية بين التحرير الوطني والإصلاح السياسي والاجتماعي. وكان أن حلّت حكومة فرنسا جمعية نجم شمال افريقيا، فأسّس أحمد مصالي الحاج حزب «الشعب الجزائري» عام ١٩٣٧ لمتابعة الكفاح في سبيل الاستقلال ورفض أنصاف الحلول(٦٤).

وإذا ما عدنا إلى المشرق العربي، نجد أن لبنان عانى انفصاماً بين تقدمه الثقافي وتخلفه السياسي. لقد أسهم عدد كبير من المفكرين من أمثال بطرس البستاني ويعقوب صروف وجبران خليل جبران وأمين الريحاني في بلورة المفاهيم الليبرالية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إلا أن النخبة السياسية في لبنان ـ وهي من عائلات كبار الملاك والتجار والإدارات السياسية وزعماء الطوائف ـ حاولت إنشاء دولة ليبرالية وديمقراطية في شكلها الخارجي، وطائفية عشائرية في مضمونها، ومنفتحة على العالم منغلقة على نفسها، ومتصلبة في منطلقاتها، وإن سمحت بحرية التعبير.

وعانى لبنان انفصاماً آخر، فقد توجّه بعضه من دون مساءلة إلى الغرب، وتصرّف كما لو أنه جزء منه كمقلِّد لا كمبدع، متنكراً لتراثه وارتباطه بالمنطقة التي ينتمي إليها. من ناحية أخرى، ظل البعض الآخر متمسكاً بتراثه القومي والثقافي. ونشأ عن ذلك قيام دولة من وجهاء العائلات الكبرى التي أهملت القطاع العام فجاءت في طليعة البلدان التي تعمل بنظام السوق الحر من دون ضوابط، وربما يكون لبنان المثال الأمثل لنظام السوق المطلق الحرية «ليسّي فير» (Laissez Faire). وكما لم يضبط الاقتصاد، كذلك أهمل التعليم العام، فازدهرت المدارس الخاصة الطائفية والتجارية البحتة والمتعدّدة اللغات. وفي الوقت الذي سُمح فيه للأحزاب الطائفية كحزب الكتائب (الماروني) والنجادة (المسلم السني) بأن تعمل بحرية تامة، قمعت الأحزاب العقائدية والقومية والعلمانية، فكان أن شهد البلد حربين أهليتين خلال ثلاثة عقود من الاستقلال. وهو الآن يحاول النهوض مثقلاً ليس فقط بجراحه، بل أيضاً بعدم قدرته على تجاوز النظام الطائفي. ولا يزال الانفصام الثالث بين ما هو خاص وما هو عام سمة من سمات الدولة اللبنانية.

وباختصار، نستنتج أن هذه الحكومات والأحزاب والدولة ذات التوجه الليبرالي ـ وقاعدته الطبقة البرجوازية الوسطى ـ انتهت إلى الفوضى أو إلى الحكم المستبد،

---

(٦٤) تركي رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس، رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**، ط ٣ (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص ٥٩ ـ ٦٢.

عسكرياً كان أو غير عسكري. عملت الطبقة البرجوازية الوطنية هذه على الصعيد الفكري ومن خلال الأحزاب والجمعيات في سبيل الاستقلال، ولكن عملها الإصلاحي والتحديثي جاء جزئياً ومن دون إشراك الشعب في الحكم والتغيير والتطلع المستقبلي. ولم يكن هناك، بشكل خاص، منهج لتحويل البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية والأنظمة السائدة وتوزيع الثروة وإنهاء التبعية. ومن هنا هذا الشعور العام بالخيبة الكبرى، خاصة في مصر وتونس ولبنان بين البلدان العربية التي نشطت فيها الليبرالية.

٢ ـ التوجهات القومية والاشتراكية العربية

وسلكت البرجوازية الوطنية أكثر ما سلكت منذ مطلع القرن العشرين ـ وعلى الأقل حتى الثمانينيات منه ـ مسلك القومية، وأضافت إليه في بعض الحالات عند منتصف القرن ما أسمته الاشتراكية العربية، وبخاصة أن المجتمع كان يعاني القهر القومي والطبقي في آن معاً، وحيث كانت هذه الطبقة على صلة مباشرة بالطبقات الكادحة، كما في مصر والسودان وسوريا والعراق والجزائر وليبيا واليمن. ولقد خاضت الحركات والقوى المعبّرة عن هذا الاتجاه بمختلف تفرعاته معارك محتدمة على جبهتين بشكل خاص: جبهة حرب ضد الاستعمار والاحتلال الأجنبي، وجبهة الصراع ضد سيطرة الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى، الإقطاعية منها وشبه الرأسمالية.

في معركتيها هاتين، انتظمت بعض عناصر هذه الطبقة في أحزاب ايديولوجية، وتسلّحت بالفكر القومي الذي تمحورت حوله الثقافة السياسية وشكّل أهم التوجهات السياسية العربية المعاصرة. والقومية في الوطن العربي هي في صلبها قومية الدفاع عن الذات، أي قومية تحرّر وتحرير (كما في بقية ما عرف بالعالم الثالث سابقاً والجنوب في العقد الأخير من القرن العشرين)، وليست هي قومية توسّع واستعمار واستيطان، وفق ما انتهت إليه في أوروبا وأمريكا الشمالية.

ربما كان هناك وعي قومي في كل مراحل التطور التاريخي للمنطقة، ولكننا بتركيزنا على الواقع المعاصر، نقول إن الفكر القومي في الوطن العربي بدأ يبرز على الأقل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي فترة متميزة بالنزوع نحو اللامركزية والاستقلال بقدر ما ضعفت الخلافة العثمانية واشتد استبدادها. وقد رافق ذلك بدء الاقتحام الأوروبي للمنطقة وتثبّت بفرض وجوده والعمل على تجزئة الوطن كجزء من عملية دمج المنطقة في النظام العالمي الغربي. ولذلك كان لا بد من حصول وعي قومي بضرورات التوحّد في مواجهة قوى خارجية معتدية.

ليس صحيحاً أن الوعي القومي، كما درج البعض على اعتباره، ظاهرة برانية

مستوردة من الغرب وبفعل الرغبة في تقليده. على العكس، إنه وليد أوضاع عربية خاصة، ومنها التعرض للاستبداد العثماني والاستعمار الغربي الذي بدأ بدخول نابليون مصر عام ١٧٩٨ واحتلال فرنسا للجزائر عام ١٨٣٢، ونتيجة للحاجة إلى مواجهة تحديات مصيرية من الخارج وفي الداخل، تهدّد العرب في صميم وجودهم. إن وعي الأمة لهويتها عملية ديالكتية تاريخية طويلة الأمد، وليست مجرد اقتباس اعتباطي آلي تقليداً للقوى المهيمنة. لقد تعزّز الوعي القومي في المجتمع العربي المعاصر من خلال الصراع في سبيل التحرير والتحرّر والتطور واستعادة السيطرة على المصير وبناء النظام الأفضل. وكما أن الوعي القومي لا يكون استيراداً اعتباطياً، فإنه ـ كما أظهرنا في الفصل الثاني حول الهوية القومية ـ لا يتكوّن أيضاً ثابتاً تاماً جاهزاً مسبقاً، بل إنه في حالة تكوّن وصيرورة نوعاً وكماً ولزمن طويل.

إن القومية بمختلف توجهاتها هي وعي الأمة لذاتها ومصالحها وتصميمها على نيل حقوقها وتقرير مصيرها في عصر تمّ فيه ترتيب المجتمعات في أمم ـ دول ذات سيادة. وقد عملت على بلورة هذا الوعي النخب السياسية والثقافية منذ منتصف القرن التاسع عشر، كما سنظهر في تناول المراحل الأولى من تطور الفكر العربي المعاصر. يقول جورج انطونيوس في كتابه **يقظة العرب**، إن الجمعية السورية العلمية (تأسست عام ١٨٥٧، وكانت تضم عند تأسيسها مفكرين من أمثال محمد أرسلان وحسين بيهم وبطرس البستاني وابراهيم اليازجي)، هي التي أطلقت أولى الصرخات القومية («تنبهوا واستفيقوا أيها العرب» لابراهيم اليازجي). ولمعت في هذا المجال أسماء جرجي زيدان، الذي عمل على إحياء التراث الثقافي العربي في رواياته التاريخية الواسعة الانتشار، ونجيب عازوري الذي أسس عصبة الوطن العربي وأصدر مجلة باسم **الاستقلال العربي**، وألف كتاباً بعنوان **يقظة الأمة العربية**[٦٥].

وبين النشاطات القومية في مطلع القرن انعقاد المؤتمر العربي في باريس عام ١٩١٣، وقد شارك فيه مفكرون من مختلف الطوائف والاتجاهات وبلدان الهلال الخصيب. ويتحدث أحمد حلمي العلاف في كتابه **دمشق في مطلع القرن العشرين** عن بدايات الأحزاب السياسية، التي كانت أقرب إلى النوادي الثقافية منها إلى الأحزاب الحديثة بالمعنى الذي تطورت إليه، من حيث وضع برامج وأهداف وسوى ذلك من الأعمال التنظيمية. يشير العلاف في كتابه هذا إلى تعدّد الأحزاب في مطلع القرن ويذكر منها حزب العهد العربي، وحزب الإخاء العربي (١٩٠٧) (ومن أعضائه شفيق المؤيد وندره مطران وجميل الحسيني وعبد الوهاب الإنكليزي وحقي العظم

---

(٦٥) نجيب عازوري، **يقظة الأمة العربية**، تعريب وتقديم أحمد بوملحم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [د. ت.]).

وعبد الحميد الزهراوي والشيخ رشيد رضا وعبد الغني العريسي وعبد الرحمن شهبندر)، والعروة الوثقى، وحزب (جمعية) اللامركزية الذي تشكّل في مصر في ١٩١٢ من قبل القوميين العرب، وكان على اتصال وثيق مع الحزب التركي الاتحاد والترقي ومنهاجه مطابق له إلى حد كبير. وكان رفيق العظم رئيس الحزب، والشيخ عبد الحميد الزهراوي نائب الرئيس وهما من تلامذة الكواكبي. ومن الأناشيد الوطنية ما كان يدعو لليقظة:

يا أيها العُرب الكرام إلى متى أنتم نيام

وأوضح فيليب خوري أن دمشق كانت مركز النشاطات القومية العربية قبل الحرب العالمية الأولى، وقد تمثلت بحركات ثقافية وأدبية منها جمعية النهضة العربية، ومن قياداتها البارزة الشيخ طاهر الجزائري (ولد ١٨٥١)، ومجلة **المقتبس** التي حرّرها محمد كرد علي، وجريدة **القبس** التي حرّرها شكري العسلي. وأسس عدد من السوريين في القاهرة عام ١٩١٣ حزب اللامركزية الإدارية العثماني، ومن قياداته رفيق العظم وشكري العسلي وشفيق مؤيد العظم وعبد الحميد الزهراوي. كذلك تأسست في هذا الوقت الجمعية القحطانية وجمعية الأمة العربية الفتاة، ومن أعضائها البارزين جميل مردم بك وفخري البارودي ومنيب الدين الخطيب. ويستنتج خوري أن العروبيين من الدمشقيين بالمقارنة مع من احتفظوا بميول عثمانية كانوا ممن لم يحصلوا على مناصب عامة، وكانوا أصغر عمراً ومن خلفيات ثقافية متنوعة وأكثر انشداداً إلى اهتمامات فكرية، ومن عائلات أقل ثروة ووجاهة اجتماعية[٦٦].

وفي الربع الثاني من القرن العشرين ظهرت في سورية عصبة العمل القومي، متحدية الكتلة الوطنية وممهدة لقيام حزب البعث. فقد كان بين مؤسسي العصبة قيادات من أمثال زكي الأرسوزي وجلال السيد. وبالإضافة إلى حزب البعث (الذي تأسس ١٩٤٢) كان بين أهم الأحزاب العقائدية القومية في لبنان وسوريا الحزب السوري القومي الاجتماعي، الذي أنشئ عام ١٩٣٢ حزباً علمانياً، وحركة القوميين العرب التي ظهرت إثر تشريد الشعب الفلسطيني وإنشاء إسرائيل كدولة يهودية. وقد شدّدت الأحزاب العربية العقائدية في أطروحاتها السياسية على ضرورة تكوين نظرة فلسفية شاملة تكون أساساً متيناً لتحقيق النهضة وإقامة نظام جديد، كما شدّدت على ضرورة التغيير الجذري. ومن حيث أصول قيادتها في الطبقة الوسطى وصلتها بالشعب، تحولت هذه الأحزاب أو بعض أجنحتها على الأقل من خلال كفاحها وتجاربها الفريدة باتجاه اليسار والاشتراكية، وإن حافظت على جوهر توجهها القومي بالدرجة الأولى.

---

(٦٦) Khoury, *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920*, p. 74.

بدأت هذه الأحزاب قومية ثم تطورت باتجاه اشتراكي، فأضافت هذه الصفة إلى اسمها الأصلي في بعض الحالات، وجعلتها جزءاً من مبادئها وبرامجها الاجتماعية، فأصبح حزب البعث يُعرف باسم حزب البعث العربي الاشتراكي عام ١٩٥٣، وتحوّلت حركة القوميين العرب إلى حركة لينينية ـ ماركسية بعد حرب الخامس من حزيران/يونيو عام ١٩٦٧ وقيام المقاومة الفلسطينية. وسواء استُعملتْ مثل هذه التسميات أو لا، فقد أخذت هذه الأحزاب وغيرها تتداول المفاهيم والمقولات الماركسية في تحليلها للواقع السياسي العربي. وقد سلكت هذا الطريق حتى حين ظلت تعادي الشيوعية أو تنافسها في العمل السياسي والسعي للاستيلاء على السلطة.

لذلك يكون من المهم أن نميّز بين الأحزاب الاشتراكية العلمية الماركسية والأحزاب الاشتراكية العربية ذات الاتجاه القومي في جوهرها، التي ميّزت نفسها من الأولى، فلم تأخذ بمقولات الصراع الطبقي ومنهج التحليل المادي كلياً، وتجنبت مسألة إلغاء الملكية الخاصة والخلافات مع التيارات والمؤسسات الدينية. لقد اقتبست الأحزاب القومية عدداً من المفاهيم والمقولات والشعارات الاشتراكية واصفة إياها بالاشتراكية العربية، من دون أن تربط بينها في إطار نظرية تحليلية متكاملة. ونحن في هذا القسم نتناول فقط الأحزاب القومية التي اتخذ بعضُها لنفسه بعداً اشتراكياً، وميّز بينها وبين الاشتراكية العلمية الماركسية التي نتناولها في جزء لاحق من هذا الفصل، لاعتمادها التحليل الطبقي والتماهي مع الطبقات الكادحة من عمال وفلاحين.

أ ـ وصول الأحزاب القومية ذات الميول الاشتراكية إلى السلطة

تمكن بعض الأحزاب القومية الاشتراكية من الوصول إلى الحكم في سورية ومصر والعراق والجزائر وليبيا والسودان واليمن عن طريق الانقلابات العسكرية. خلال أقل من ربع قرن (١٩٤٩ ـ ١٩٧٠) نجح أكثر من ٣٥ انقلاباً عسكرياً في هذه البلدان العربية.

في العراق وقع عدد من الانقلابات بين ١٩٣٦ و١٩٦٨، ومن أبرزها: انقلاب في ٢٩/١٠/١٩٣٦ بقيادة الجنرال بكر صدقي، وفي ١/٢/١٩٤١ بقيادة رشيد عالي الكيلاني. وفي ١٤/٧/١٩٥٨ تم انقلاب بقيادة عبد الكريم قاسم الذي انتهى حكمه بانقلاب في ٨/٢/١٩٦٣ استمر حوالى تسعة أشهر، ليتبعه انقلاب في ١٨/١١/١٩٦٣ دام حتى ١٧/٧/١٩٦٨، وآخر في عام ١٩٧٠، وما زال.

وفي سورية وقع الانقلاب الأول بعد ثلاث سنوات على الاستقلال، وذلك بتاريخ ٣٠/٣/١٩٤٩ بقيادة حسني الزعيم، الذي بقي في الحكم حوالى خمسة أشهر، ثم تلته الانقلابات التالية: انقلاب في ١٤/٨/١٩٤٩ استمر حتى ١٩/١٢/١٩٤٩ بقيادة سامي الحناوي؛ تبعه انقلاب استغرق حتى ٢١/١١/١٩٥١ عندما قاد أديب الشيشكلي انقلاباً استمر حتى ٢٥/٢/١٩٥٤؛ وقد حصل انقلاب في ٢٨/٩/١٩٦١

استمر حتى ٢٨/٣/١٩٦٢ بقيادة الانفصاليين عن مصر، مما قضى على الجمهورية العربية المتحدة. وبعد ذلك جرى انقلاب في ٨/٣/١٩٦٣ وتبعه انقلاب آخر استمر حتى ٥/١١/١٩٧٠، عندما قامت الحركة التصحيحية. وقد تعاقبت على الحكم في سوريا بين ١٩٤١ و١٩٧٠ عشرة عهود و٥٢ وزارة.

ووقعت في السودان أربعة انقلابات منذ ١٩٥٨، هي: انقلاب ١٧/١١/١٩٥٨ بقيادة ابراهيم عبود الذي استمر في الحكم حتى ١٥/١١/١٩٦٤، عندما سقط نتيجة لإضرابات عامة. وقامت بين هذا التاريخ وعام ١٩٦٩ خمس حكومات ترأس ثلاثاً منها محمد أحمد محجوب (حزب الأمة)، وانتهى زمنها نتيجة لانقلاب عسكري بقيادة جعفر النميري في ٢٥/٥/١٩٦٩ دام حتى عام ١٩٨٨، عندما انهار نتيجة لإضرابات عامة قامت بها النقابات والتنظيمات الشعبية. ولكن النظام الديمقراطي الذي تبع ذلك لم يدم طويلاً، فقد قام عمر حسن البشير بانقلاب في حزيران/يونيو ١٩٨٩ لصالح الجبهة القومية الإسلامية التي لا تزال في السلطة حتى كتابة هذا الفصل.

كذلك جرت انقلابات في اليمن في ١٩٤٨ وسنة ١٩٥٥، ثم انقلاب بقيادة عبد الله السلال في ٢٦/٩/١٩٦٢ تبعته حرب أهلية استمرت حتى ١٩٧٠. وفي سنة ١٩٧٤ وقع انقلاب على عبد الرحمن الإرياني بقيادة ابراهيم الحمدي، ولدى اغتيال الرئيس أحمد حسين الغشمي في ٢٤/٦/١٩٧٨ استولى قائد الجيش في تعز علي عبد الله صالح على الحكم.

وبين الانقلابات المهمة ما وقع في الجزائر سنة ١٩٦٥ بقيادة بومدين، ثم في عام ١٩٩١، وفي ليبيا بتاريخ ١/٩/١٩٦٩ بقيادة معمر القذافي الذي استمر في الحكم أكثر من أي قائد انقلابي.

أما أهم الانقلابات العسكرية التي حدثت في البلدان العربية فكان انقلاب هيئة الضباط الأحرار في ٢٣ تموز/يوليو عام ١٩٥٢ في مصر، بقيادة محمد نجيب أولاً ثم بقيادة جمال عبد الناصر. وقد أعلنت الثورة أنها هدفت إلى القضاء على الاستعمار والإقطاع وسيطرة رأس المال على الحكم، ولإقامة عدالة اجتماعية وجيش وطني قومي وحياة ديمقراطية سليمة. وسنظهر لاحقاً إنجازاتها وهزيمتها.

وقد تسبّبت عدة عوامل في وقوع هذه الانقلابات، نذكر منها باقتضاب ما يلي: نكبة فلسطين التي أظهرت فساد الأنظمة التقليدية السائدة وهشاشتها وعدم فعاليتها، واحتكار السلطة من قبل البرجوازية التقليدية الكبرى، وعدم تمثيل الشعب أو إشراك الطبقة البرجوازية رغم تزايد أهميتها الاجتماعية والاقتصادية، وتضاعف التناقضات وتراكم المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية من دون حل، وضعف التوازن بين الدولة المركزية والجماعات التقليدية من قبلية وطائفية وعرقية، وتبعية الأنظمة للقوى

الأجنبية، وضعف الأحزاب العقائدية وعدم قدرتها على تعبئة الجماهير واتخاذ المبادرات الفعالة في معالجة الأزمات الوطنية، واحتكار الجيش وسائل العنف وتسيُّسه في خدمة بعض الأحزاب التي يئست من احتمالات الوصول إلى الحكم بقوتها الشعبية.

وقد فرضت الحكومات العسكرية نفسها بوسائل العنف والقمع، وإن حاولت أن تثبت شرعيتها عن طريق طرح الشعارات القومية والشعبية والاشتراكية والتحرير (تحرير فلسطين من الصهيونية والكلام على مواجهة الاستعمار والقضاء عليه)، والإصلاح الزراعي لصالح الفلاحين، وتأميم المصانع والمؤسسات الاقتصادية، والاستيلاء على القطاع العام، والدعوة للوحدة العربية، ونشر التعليم في المدن كما في الأرياف، وتحديث المؤسسات، وتحسين علاقاتها بالمنظومة الاشتراكية، واتباع الحياد الإيجابي، وتعزيز علاقاتها ببلدان العالم الثالث.

باسم هذه الشعارات والمطالب الشعبية، ألغت بعض الحكومات الأحزاب، ومنعت المشاركة الشعبية، وعطّلت المجتمع المدني، وحرمت الشعب من حرياته وحقوقه المدنية، ولجأت إلى مختلف الوسائل الأمنية القمعية والتسلطية، واستولت على مختلف مؤسسات الثقافة والإعلام والتعليم، ومزجت بين التناقضات الأولية والثانوية، فخاضت معارك هامشية مفتعلة لصالح الحكم وليس لصالح المجتمع... الخ.

لقد أخفقت الحكومات العسكرية في تحقيق مطالب الشعب الأساسية، ومنها تضييق الفجوات بين الفقراء والأغنياء وإقامة نظام منيع في وجه التوسع الإسرائيلي والهيمنة الغربية. وقد جاءت حرب الخامس من حزيران/ يونيو لتجرّد هذه الأنظمة من الشعبيات الوهمية التي حاولت اكتسابها عن طريق رفع الشعارات أكثر من تحقيق الإنجازات التي وعدت بها. وكما أن البرجوازية التقليدية الكبرى احتكرت السلطة من دون إشراك الطبقة البرجوازية الوطنية الجديدة، فإن هذه كما تمثلت بالحكومات العسكرية احتكرت هي أيضاً السلطة من دون إشراك الطبقات الشعبية الكادحة في تغيير أوضاعها، فأصبحت نظاماً تسلطياً بديلاً للثورة الشعبية. وقد ساد هذه البلدان نظام من نوع واحد هو نظام الحاكم الفرد المستبد. وقد أطلقت على بعض الحكام العسكريين ألقاب مخجلة...

وفي تفسير لظاهرة الانقلابات العسكرية، يقول عبد الرحمن منيف انها في مراحلها الأولى بدأت وكأنها في تجلياتها الظاهرية «رد على تزييف الحياة الديمقراطية، وعلى تجاوز إرادة الشعب ومصالحه ورغباته، وكانت، في جانب آخر، وبحسب تقدير خاطئ أو واهم، وكأنها وعد مفتوح على المستقبل من خلال إزاحة العوامل المعيقة، وبحرق المراحل وتجاوز الشكليات. إن ظاهرة الانقلابات العسكرية من أكبر الخدع وأكثرها ضرراً في تطور المنطقة... فإنها قادرة على استثمار المشاكل التي تعانيها الجماهير، والاستفادة من النقمة والاحتقان اللذين يسودان الشارع، ولا تتردد في تبني

أية شعارات، مهما كانت متطرفة، ليس بهدف تحقيقها، وإنما من أجل تفريغها، وإضعاف المنادين بها أو إبعادهم... إن أية قراءة للانقلابات العسكرية التي وقعت في المنطقة، كيف بدأت، وكيف تطورت، ثم ما آلت إليه، بشكل مباشر أو غير مباشر، تعطي محصلة سلبية، مهما كانت نوايا بعض الذين قاموا بها»[٦٧].

وللتعمق في التعرف إلى مصادر الشرعية ومفاهيم القومية والاشتراكية العربية والأحزاب، نرى أن نطّلع هنا باختصار على سلوكيتها وثقافتها السياسية، مما يساعد على فهم أسباب إخفاقها في تحقيق الأهداف القومية والثورة الاجتماعية والاقتصادية.

ب ـ مفاهيم القومية والاشتراكية العربية وتطبيقاتها

تنوعت الأحزاب القومية، الاشتراكية منها وغير الاشتراكية، في مختلف الأقطار العربية، وتمكن بعضها من الوصول إلى الحكم وأخفق البعض الآخر. وفيما شدّد بعضها على الدعوة لوحدة عربية شاملة، اقتصرت دعوة البعض الآخر على وحدة إقليمية، كوحدة سورية الطبيعية أو الهلال الخصيب أو المغرب الكبير أو وادي النيل أو الجزيرة العربية. ويمكننا الاطلاع بشكل خاص على المفاهيم القومية والاشتراكية في الثقافة السياسية العربية، من خلال كتابات وتجارب حركات وأحزاب عدة، منها حزب البعث في كل من سورية والعراق، حيث تمكّن من الوصول إلى الحكم، والناصرية، والثورة الجزائرية. كذلك نُلمح بشكل عارض لتجارب الأحزاب العقائدية القومية والاشتراكية الأخرى.

أسس أنطون سعادة (ولد ١٩٠٤ في الشوير، لبنان، والده الطبيب خليل سعادة الذي كان شديد الاهتمام بالقضايا السياسية والثقافية) الحزب السوري القومي الاجتماعي عام ١٩٣٢، وقد نشر كتابه **نشوء الأمم** عام ١٩٣٦، محدداً مصطلح الأمة (بالتشديد على أهمية عوامل جغرافية اجتماعية تكوّنت عبر تاريخ طويل من التفاعل أكثر منها لغوية وعرقية ودينية) على أنها المجتمع الأتم في بيئة جغرافية محددة ومتميزة، ومصطلح القومية على أنه وعي الأمة بهويتها والولاء لها. كذلك نشر كتابه **الصراع الفكري في الأدب السوري** (١٩٤٢)، من منطلق التأكيد على ضرورة حصول نظرة فلسفية جديدة إلى الحياة والكون والفن تتناول قضايا الأمة الكبرى، رابطاً بين تجديد الأدب وتجديد المجتمع.

وارتكز حزب البعث على منطلقات قومية عربية، غير أنه تبنى مع الوقت مفاهيم ومقولات وشعارات اشتراكية. كتب ميشال عفلق عام ١٩٣٦ مقالة بعنوان

(٦٧) عبد الرحمن منيف، **مروان قصاب باشي: رحلة الحياة والفن** ([د.م.: د. ن.]، ١٩٩٤)، ص ١٨.

«ثروة الحياة» جاء فيها قوله: «ما نظرت إلى الاشتراكية. . . كواسطة لإشباع الجياع وإلباس العراة فحسب، ولا يهمني الجائع لمجرد كونه جائعاً، بل للممكنات الموجودة فيه، التي يحول الجوع دون ظهورها»(٦٨). وفي سنة ١٩٤٦ ظل عفلق لا يهتم بالجائع لمجرد كونه جائعاً، فمال للنظر إلى الاشتراكية كوسيلة أكثر منها هدفاً إنسانياً، إذ قال: «القومي العربي يدرك أن الاشتراكية هي أنجع وسيلة لنهوض قوميته وأمته، لأنه يعلم بأن نضال العرب في الوقت الحاضر لا يقوم إلا على مجموع العرب، ولا يمكنهم أن يشتركوا في هذا النضال إذا كانوا مستثمرين منقسمين سادة وعبيداً. فضرورات النضال القومي توجب النظرة الاشتراكية، أي أن نؤمن بأن العرب لا يمكن أن ينهضوا إلا إذا شعروا وآمنوا بأن هذه القومية ستضمن العدالة والمساواة والعيش الكريم للجميع»(٦٩). وحرص عفلق على نقد الماركسية المادية وأصر على حق الملكية الخاصة، متجنباً مقولات الصراع الطبقي والعلمنة والديمقراطية بقدر المستطاع.

وعقد حزب البعث مؤتمراً بالاشتراك مع الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية في الدار البيضاء في مطلع عام ١٩٧٥، ولكن يبدو أن التفاهم لم يكن كاملاً. ففيما شدّد الحزب المغربي على القول: «إذا كان الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية يرحب بجميع الخطوات التي تتم على طريق الوحدة العربية المنشودة، فإنه يرى أن ذلك يجب أن لا يتم قط على حساب الديمقراطية والاشتراكية»، أصر حزب البعث على القول بأن الوحدة بوصفها التعبير عن انتفاضة الحياة من جديد في الكائن العربي التاريخي الحضاري هي «الهدف الأول والأرجح، لأن تناقض التجزئة هو التناقض الأساسي. . . وان الوحدة طريق حتمي تاريخي»(٧٠).

وهدفت الناصرية ـ كما جاء في كتاب **فلسفة الثورة** ـ إلى إحداث ثورتين: ثورة سياسية «تستعيد فيها الأمة حقها في الحكم الذاتي»، وثورة اجتماعية «تتصارع فيها طبقات المجتمع إلى أن تتحقق العدالة للجميع وتستقر الأوضاع»(٧١). أما على صعيد الممارسة، فقد سعت الاشتراكية العربية الناصرية إلى توسيع القطاع العام وسيطرة الدولة على الإنتاج، بتأميم الصناعات والشركات والمصارف والإصلاح الزراعي الذي حدّد ملكية الأرض بمئتي فدان (عام ١٩٥٣) وبمئة فدان (عام ١٩٦١) كحد أعلى،

---

(٦٨) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣)، وشبلي العيسمي، **حزب البعث العربي الاشتراكي**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ٦٥.

(٦٩) عفلق، المصدر نفسه، ص ٢٠٤.

(٧٠) الياس فرح، «الوحدة في منظور البعث،» **قضايا عربية**، السنة ٣، الأعداد ١ ـ ٦ (نيسان/ ابريل ـ تموز/يوليو ١٩٧٦)، ص ٢٨.

(٧١) جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة**، اخترنا لك؛ ٣ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٤؟])، ص ٢٣ و٢٠٠.

فكانت النتيجة أن انتقلت مصر من مجتمع ملكي إقطاعي إلى مجتمع عسكري برجوازي، وفي الحالتين ظلت مصر مجتمعاً بيروقراطياً أقصي الشعب فيه عن المشاركة الفعلية في عملية التغيير، فلم يحفل بتنشيط المجتمع المدني، مهملاً أمور الديمقراطية والعلمنة.

وجاءت الهزيمة مزدوجة: هزيمة الخامس من حزيران/يونيو ١٩٦٧، وهزيمة تنموية في المجالات الاقتصادية والاجتماعية. لقد تبين من دراسة رسمية أجريت عام ١٩٧٠ أن ٧٧,٦ بالمائة من الأسر المصرية كانت تنفق سنوياً أقل من ٢٥٠ جنيهاً (بمتوسط ١١٠ جنيهات)، وان ٢١,٥ بالمائة من مجموع الأسر كانت تنفق من ٢٥٠ إلى ألف جنيه سنوياً، وان أقل من واحد بالمائة من هذه الأسر (٠,١ بالمائة) كانت تنفق أكثر من ١٠٠٠ جنيه. واتضح من هذه الدراسة أيضاً أن متوسط إنفاق الفرد بين ٧٧,٦ بالمائة من مجموع المواطنين لم يتجاوز ٢٢ جنيهاً في السنة، أي أقل من جنيهين في الشهر. كذلك تبين من دراسة أخرى لوزارة التخطيط أن حوالى عشرة بالمائة من مجموع المواطنين كانت تستهلك ٤٥ بالمائة من استهلاك مصر السنوي، وان ٢,٣ بالمائة كانت تستهلك ٢٣,٤ بالمائة، أي أقل من ربع الاستهلاك المصري السنوي، وهو ما يظهر خللاً في توازن الاستهلاك بين طبقات مصر بعد مرور حوالى عشرين سنة على قيام الثورة[(٧٢)].

ويستنتج محمود عبد الفضيل في دراسة دقيقة للاقتصاد السياسي المصري (١٩٥٢ ـ ١٩٧٢) أن عملية المساواة في الدخل الفردي كانت محدودة، إذ استمرت الفروق الكبيرة في هذا المجال. فمقابل إزالة الطبقات البرجوازية التقليدية الكبرى من الحكم، ظهرت في مصر «طبقة جديدة» من النخبة الإدارية والعسكرية وكبار موظفي الدولة. إن الإغراق في الاستهلاك كان على أشده، خاصة ضمن هذه الطبقة المتزايدة في المدن. وبذلك يكون «تحالف الطبقة الحاكمة القديمة من إقطاعيين وتجار كبار مع الرأسمال الأجنبي قد حل محله تحالف جديد تسيطر عليه البرجوازية الوسطى الوطنية»[(٧٣)].

ويمكن تسمية هذه الطبقة الجديدة ببرجوازية الدولة، وهي التي تشمل الإداريين والمهنيين الذين يديرون شؤون القطاع العام البيروقراطي. وقد استعملت نفوذها في

---

(٧٢) عادل حسين، «خطة مضاعفة الدخل القومي في ضوء الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية،» **الطليعة**، السنة ٨، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٧٢)، ص ٧٨ ـ ٨٨.

(٧٣) Mahmoud Abdel-Fadil, *The Political Economy of Nasserism: A Study in Employment and Income Distribution Policies in Urban Egypt, 1952-72*, Occasional Papers; 52 (Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1980), p. 69.

السيطرة على أجهزة الدولة لمصالحها الخاصة، فانتشر الفساد وكثرت الرشوة والمحسوبية على حساب المجتمع والطبقات الأخرى. وهذا ما لم يقتصر على مصر، بل شمل غيرها من الدول العربية التي تهيمن فيها الدولة على القطاع العام. لذلك يرى جلال أمين أن مصر دخلت العقد الأخير من القرن العشرين وهي تواجه ثلاث طرق مسدودة: طريق اليمين المهيمن في الحكم، وطريق التيار الغالب بين التيارات الدينية، وطريق اليسار التقليدي[٧٤].

لذلك لم يكن من الغريب، بنشوء هذه الطبقة، أن ينقلب الحكم بعد وفاة عبد الناصر لجهة الانفتاح الاقتصادي والارتباط بالنظام العالمي الغربي. وبعد مرور عقدين ونصف على ذلك، يرينا جلال أمين أن مصر تعاني «اختلال الهيكل الإنتاجي لصالح القطاعات غير الإنتاجية، واختلال هيكل العمالة لصالح نفس القطاعات، والاختلال المستديم في ميزان المدفوعات، وشدة الاعتماد على استيراد الغذاء، واختلال توزيع الدخل واتساع الفجوة بين مستويات الدخل، وانخفاض معدل الادخار، فالاستهلاك منصرف إلى سلع ترفيّة على حساب إشباع الحاجات الأساسية، والاستثمار منصرف إلى قطاعات يعتبرها الاقتصاديون غير منتجة... (والشكوى) من انتشار قيم مادية... وضعف روح التعاون والتضامن الاجتماعي... ومن ضعف روح الولاء والانتماء للوطن، وانتشار اللامبالاة بالقضايا القومية الكبرى... ومن ازدياد التبعية السياسية للغرب، ومن زيف الديمقراطية وعجز المعارضة عن المشاركة في اتخاذ القرارات الأساسية»[٧٥].

ولأن ثورة ١٩٥٢ لم تشرك الشعب في عملية التغيير، كان قد أصبح من السهل أن تنفرد هذه الطبقة الجديدة بصنع القرارات السياسية، وأن تعيد النظر بسياسة الثورة وتقلبها رأساً على عقب بعد وفاة عبد الناصر. وآخر ما قامت به تعطيل الإصلاحات الزراعية ومنجزات توزيع الأراضي. فقد عدّلت الحكومة المصرية القانون الزراعي عام ١٩٩٢ بضغط من البنك العالمي (World Bank) وصندوق النقد الدولي (IMF)، وعمدت إلى تطبيقه، معدلاً، في خريف ١٩٩٧ بحيث أصبح بإمكان العائلات الإقطاعية في العهد الملكي أن تستعيد من الفلاحين الأراضي التي كانت قد وزّعت عليهم. وستؤثر الإجراءات الجديدة بخمس الأراضي الزراعية وبمصير حوالى تسعمائة ألف مزارع.

وتمثلت الاشتراكية العربية أيضاً بالعقيدة السياسية والممارسات التي سادت

---

(٧٤) جلال أمين، **مصر في مفترق الطرق** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩١).

(٧٥) جلال أمين، ماذا حدث للمصريين: **تطور المجتمع المصري في نصف قرن، ١٩٤٥/ ١٩٩٥**، كتاب الهلال؛ العدد ٥٦٥ ([القاهرة]: دار الهلال، ١٩٩٨)، ص ٨ ـ ٩.

الجزائر بعد ثورتها التحريرية الرائدة، فنالت الاستقلال عام ١٩٦٢، على أن تصبح سيدة نفسها بعد حوالى قرن وثلث القرن من الاستعمار الفرنسي الشامل. وهذا ما لم يتحقق، فقد اختلطت عليها العقائد والممارسات، ولم تتمكن من التوفيق بينها وتطبيقها كما كان من المتوقع. سعت جبهة التحرير في عهد الاستقلال الأول بقيادة أحمد بن بله (١٩٦٢ ـ ١٩٦٥) لأن تكون ثورة فلاحية تعتمد مبدأ التسيير الذاتي، ولكن السلطة تحوّلت في العهد الثاني بعد انقلاب عسكري بقيادة هواري بومدين (حزيران/يونيو ١٩٦٥، وقد توفي في نهاية ١٩٧٨ وتبعه في الحكم من ينعمون بتأييد عسكري) إلى برجوازية وطنية حلت محل القاعدة الفلاحية، واستبدل مبدأ التسيير الذاتي بمبدأ تسيير الدولة للمجتمع والشعب كما في بقية البلدان العربية. وكان أن وجدت البلاد نفسها في قاع مواجهات مسلحة لم تتمكن من التغلب عليها حتى عام ١٩٩٩.

في العهد الثاني صبّت الدولة اهتمامها على التصنيع، واستولت البرجوازية الريفية على الزراعة، مستفيدة من قروض حكومية، فتحوّل المجتمع الريفي إلى «عالة على الأمة... إذ أصبح أقل من نصف دخل سكان الريف يأتي من العمل في الأرض، والقسم الأكبر يأتي تحويلات من المدن والخارج... ثم تزايد نزوح الفلاحين عن الأرض.. فأصبحت الجزائر، وهي تقليدياً مورِّدة للقمح، تخصّص ثلث دخلها من النفط لشراء المواد الغذائية، وفي ضوء هذا يمكننا أن نفهم معنى قول وزير المالية: «إننا نأكل نفطنا»»[٧٦].

وانتقدت مرنية الأزرق الفرضية التي قامت عليها سياسة البرجوازية الوطنية الحاكمة، القائلة بأن الجزائر كانت تمر في مرحلة انتقالية باتجاه الاشتراكية. فقد كانت السلطة في ذلك الوقت منشغلة بعملية البناء القومي، منصرفة عن الانقسامات الطبقية، وقد سوّغت انشغالها هذا بضرورات المحافظة على وحدة الصف الوطني، الأمر الذي عكس توجهاً نخبوياً[٧٧].

وعلى صعيد ايديولوجي، اعتمدت الطبقة البرجوازية الوطنية الحاكمة في الجزائر الميثاق الوطني (١٩٧٦، وصيغته المجددة عام ١٩٨٦)، مازجة فيه اعتباطياً بين مقولات اشتراكية علمية مادية من ناحية، ومقولات قومية ودينية مثالية، من ناحية أخرى. تضمن هذا الميثاق الوطني مقولات تؤكد، من ناحية، على «العلم وعلى رفض

(٧٦) Elbaki Hermassi, *The Third World Reassessed* (Berkeley, CA: University of California Press, 1980), p. 85.

(٧٧) Marnia Lazreg, *The Emergence of Classes in Algeria: A Study of Colonialism and Socio-political Change*, Westview Special Studies in Social, Political, and Economic Development (Boulder, CO: Westview Press, 1976), pp. 157-176.

استغلال الإنسان للإنسان»، «وإلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج»، «والتساوي في العمل يستلزم التساوي في الأجر»، و«والقضاء على الفوارق والتناقضات المتبقية في مجتمعنا واقتصادنا»، «وأن الاشتراكية في الجزائر تعبر عن المطامح العميقة للشعب العامل»، ومقولات مثالية تؤكد من ناحية أخرى على «أن الاشتراكية في الجزائر لا تصدر عن أية فلسفة مادية، ولا ترتبط بأي مفهوم متحجر غريب عن عبقريتنا الوطنية. وأن بناء الاشتراكية يتماشى مع ازدهار القيم الإسلامية»، «وان الإسلام هو دين الدولة»، «وأن الطبقة الكادحة ليست دائماً هي التي تقود القوى الاشتراكية في البلدان النامية»[٧٨].

وإذا كان مثل هذا التناقض قد بلغ هذا الحد على المستوى النظري، فكيف لا يبلغ أقصى درجاته على صعيد الممارسة، بعد أن نشأت الطبقة الجديدة وترسّخت برجوازية الدولة التي تهيمن على القطاع العام وتدير شؤونه بمعزل عن الشعب. ومما يعكس إحساساً عميقاً بالخيبة التي توصل إليها بعض الجزائريين تعليق أحدهم على تسمية خطة الجزائر التنموية (أفق ١٩٨٠، أفق ٢٠٠٠)، بتحديده كلمة «أفق» بأنها «خط وهمي، كلما اقتربت منه كلما اختفى».

وكانت أحداث تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٨ الدامية قد أظهرت مدى الفساد وانسداد الأفق لقطاعات عريضة من الشعب الجزائري ولا سيما فئات الشباب، وعمّقت الفجوات بين الطبقات الاجتماعية، وشكلت زلزالاً أفقد السلطة وجبهة التحرير الكثير من شرعيتها وثقة الشعب بها. ثم كان قد تمّ إقرار التعدّدية الحزبية بموجب دستور ١٩٨٩ الذي نص على حرية تكوين الجمعيات ذات الطابع السياسي، وقد أظهر الفوز الانتخابي للجبهة الإسلامية للإنقاذ (في الدور الأول للانتخابات التشريعية الذي جرى في ٢٦/١٢/١٩٩١) والانقلاب الذي تلاه في ١١ كانون الثاني/يناير ١٩٩٢ مدى الأزمة التي وصلتها الجزائر، والتي بدأت تتفاقم حتى بلغت درجة من العنف الدموي والمعارك الشرسة والكارثية التي لم تتصوّرها أسوأ التوقعات في الداخل والخارج. وقد تشرذم المجتمع إلى قوى وحركات وأحزاب وجماعات تؤيد المجلس الأعلى للدولة، أو تعارضه، مثل جبهة القوى الاشتراكية وجبهة التحرير الوطني، أو تدخل معه في معارك دموية كالجبهة الإسلامية للإنقاذ والجماعات الدينية الأكثر تطرفاً.

وهكذا نجد أن الحركات والأحزاب القومية والاشتراكية التي وصلت إلى الحكم في البلدان العربية انتهت بهزيمة الخامس من حزيران/يونيو، وحربي الخليج الأولى

(٧٨) الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، وزارة الإعلام والثقافة، **الميثاق الوطني** (الجزائر: الوزارة، ١٩٧٩)، ص ٢٥، ٢٩، ٣٣، ٣٥ و٢١٥.

والثانية، ومسلسل المعارك الدموية في الجزائر والسودان، وبحرب اليمن بين جنوبه وشماله، وبرسوخ الدولة التسلطية. ويبقى السؤال المهم الذي لا جواب عنه: كيف الخروج من حالة البؤس والمأزق الذي وصلنا إليه؟

ج ـ النكبـة الفلسطينيـة

ونستطيع أن نتعمّق في فهم التوجهات القومية التحريرية والتحررية من خلال التجربة الفلسطينية المريرة التي تتميز من أية تجربة وطنية أخرى، فقد أقيمت إسرائيل على أنقاض المجتمع الفلسطيني وتشريد شعبه في حركة تطهيرية يندر لها مثيل في القرن العشرين. إذا كانت ثورة الجزائر قد شكّلت بعد ثلاثة عقود خيبة أمل كبرى، فكم بالأحرى الثورة الفلسطينية التي لم تسترجع الوطن ولم تجد حلاً لمأساة شعبها المشتت في كل أنحاء العالم، من دون وطن ودولة؟ وتأتي الخيبة مريرة ومحبطة بما انتهت إليه الثورة الفلسطينية بقيادة ياسر عرفات والسلطة الفلسطينية، وخاصة أنها بدأت بعد حرب ١٩٦٧ وطرحت نفسها كحركة مقاومة هدفت إلى تحرير فلسطين وكرأس حربة للتغيير الثوري في أرجاء الوطن العربي كافة، بعد سلسلة من الهزائم، وإثر إخراج منظمة التحرير من لبنان وانهيار الاتحاد السوفياتي وتدمير العراق، عقدت القيادة الفلسطينية المتمثلة بقيادة عرفات اتفاقية أوسلو مع إسرائيل، وهي اتفاقية تم توقيعها من موقع الضعف العربي والفلسطيني معاً، فجاءت أقرب إلى الاستسلام منها إلى السلم العادل.

مرت الحركة الوطنية الفلسطينية منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، في ستّ مراحل رئيسية: الانتداب، النكبة، الصدمة والمواجهة الذاتية، المقاومة، منظمة التحرير، اتفاق أوسلو، وقيام السلطة الفلسطينية في ظل الحكم الإسرائيلي المباشر.

(١) امتدت مرحلة الانتداب بين الحربين العالميتين عندما حكم الإنكليز فلسطين ومهدوا لقيام دولة إسرائيل على أنقاض المجتمع الفلسطيني واقتلاع الشعب الفلسطيني وتشريده. في هذه المرحلة تشكّلت الحركة الوطنية كردة فعل للانتداب والهجرة اليهودية المنتظمة وغير الشرعية، وتمكّنت الحركة الصهيونية من إقامة وطن خاص باليهود في فلسطين. وبين أسباب ذلك أن تحكّمت بالقرار السياسي الفلسطيني في مرحلته الأولى العائلات السياسية المتنازعة (الحسيني، النشاشيبي، الخالدي، وغيرها)، وكان لكل منها أحزابها وطموحاتها وتحالفاتها وارتباطاتها الداخلية والخارجية. وفي هذه المرحلة أيضاً، انقسمت الحركة الوطنية الفلسطينية بين من يقول بالتفاوض ومن يقول بالكفاح المسلح.

وعلى عكس ذلك، قامت في فلسطين الانتفاضة الفلاحية بقيادة الشيخ عز الدين القسام (١٩٣٦ ـ ١٩٣٩)، فتدخل بعض القادة الفلسطينيين، والحكام العرب من أمثال الأمير عبد الله ونوري السعيد وتوسطوا لإنهاء الإضراب العام. وقد فقدت

الانتفاضة زخمها في أواخر ١٩٣٨ بإعلان الحكومة البريطانية استعدادها لتقويم الوضع السياسي في مؤتمر طاولة مستديرة عقد في لندن، وقد حضر المؤتمر وشارك فيه صهاينة وفلسطينيون وممثلون رسميون عن مصر والعراق والأردن والسعودية واليمن.

(٢) تشير مرحلة النكبة إلى فترة قيام دولة إسرائيل (وكان للحكومة الأمريكية الدور الفصل في هذه المسألة) وتدمير المجتمع الفلسطيني وتشريد شعبه (١٩٤٧ ـ ١٩٤٩)، ليصبح تحت رحمة الأنظمة العربية. إنها فترة تبعية للأنظمة العربية واعتماد شبه كلي عليها حتى عام ١٩٦٧. وكانت الثورة المصرية والقيادة الناصرية هي موضع الأمل الفلسطيني بالتحرير والعودة، فتم الكفاح من ضمنها وبتأييدها والتبعية الكلية لها والتشديد على القومية العربية. وعلى صعيد اجتماعي ونتيجة للنكبة، تحوّل المجتمع الفلسطيني من مجتمع فلاحي في أساسه إلى مجتمع شبه عمالي، في مخيمات مزدحمة على هوامش بعض المدن العربية وخاصة عمان وبيروت ودمشق.

(٣) وبهزيمة حرب الخامس من حزيران/يونيو ١٩٦٧ كانت بداية مرحلة الصدمة ومحاولات استعادة الاستكشاف والمواجهة الذاتية. كانت الهزيمة أشبه ما تكون بصدمة كهربائية حرّرت الشعب الفلسطيني ـ والعرب بشكل عام ـ من اتكاليته على الأنظمة العربية، ودفعته باتجاه مواجهة الذات والنقد الذاتي، والبحث عن مخرج من مأزق تاريخي لا يمكن التكيف معه. تأمل العربي بالحالة البائسة التي وصل إليها فكان لا بد من الاعتراف بأخطائه بقسوة وشجاعة، ومن الاعتماد على نفسه واتخاذ المبادرة، فكانت المقاومة التي ألهبت المخيلة العربية. وقد ألهبت مخيلتي فكتبت في تلك الفترة روايتي **عودة الطائر إلى البحر**، التي صوّرت فيها أحداث الحرب وبدايات العمل الفدائي، إذ نظر العربي إلى نفسه ليكتشف أن كل ما فعله في الماضي هو سيّىء جداً، وكان لا بدّ أن يتكوّن كل شيء من جديد كما في بدايات الخلق الأولى[٧٩].

(٤) تصاعدت مرحلة المقاومة أو العمل الفدائي، فاستقطبت مشاعر الفلسطينيين وبقية العرب، وتعززت الآمال بأن تشكّل الثورة الفلسطينية بديلاً للنظام العربي الواحد المنهزم. وتمكنت المقاومة، كما أظهرتُ في مقالة لي نشرتها مجلة **الأسبوع العربي**[٨٠] من أن تستقطب المشاعر العربية الجارفة. وقد بلغت الحماسة أشدها عام ١٩٦٨. في تلك الفترة أجمع العرب على تأييد المقاومة، ولكن هذه المساندة ظلت تتصف في أساسها بالعاطفية والكلامية الخطابية والتبرع بالمال والاتكالية. وأكثر ما أساء إلى المقاومة أن الأنظمة العربية بدأت تستعيد قوتها، وأخذت تعمل على احتوائها إما بإنشاء منظمات فدائية خاصة بها أو بمواجهتها، كما حدث في أيلول الأسود عام ١٩٧٠، حين

---

(٧٩) حليم بركات، **عودة الطائر إلى البحر** (بيروت: دار النهار، ١٩٦٩)، ص ٢٩.

(٨٠) **الأسبوع العربي** (٣١ أيار/مايو ١٩٧١).

اصطدم الجيش الأردني بقوات المقاومة وتمكن من إخراجها من الأردن لتلجأ إلى لبنان، الأمر الذي تكرّر هناك أيضاً فكانت الحرب الأهلية.

(٥) وقد تحوّلت المقاومة الفلسطينية إلى منظمة التحرير الفلسطينية، لتشكّل «شبه حكومة» و«دولة ضمن الدولة»، فتعرضت بذلك إلى مزيد من الضغوط العالمية والعربية في سبيل التقبل التدريجي لحل سلمي كبديل وليس كمتمم للكفاح المسلح. وبذلك نشأ جناح يبحث عن الاعتراف الدولي، وتعزز الجانب المؤسسي البيروقراطي على حساب الجانب الثوري، كما كتب غسان كنفاني في حينه، بمعنى أن قيادات منظمة التحرير أصبحت هي وأساليب عملها وانتقالاتها واتصالاتها وتشكيلاتها ومراكزها مكشوفة تماماً[٨١].

في هذه المرحلة بالذات، بدأت عملية القبول بحل سلمي، وليس، كما يتردد، بعد إخراج المنظمة الفلسطينية من لبنان عام ١٩٨٢. وقد كتبت عام ١٩٧١ في مقالتي المشار إليها أنه «كان بالإمكان اعتبار الخامس من حزيران/ يونيو بدء مرحلة جديدة في تاريخ الإنسان العربي... لو أن العرب اختاروا الاستمرار في طريق الرفض ومجابهة التحدي الكبير بدلاً من اختيار طريق القبول بالأمر الواقع والاستسلام له... إن اختيار طريق القبول والاستسلام هو إقرار بالضعف وعدم القدرة على مواجهة التحدي»[٨٢].

ومن خلال خطابين أساسيين للرئيس أنور السادات، نستطيع أن نتبين بعض ملامح خيار السلم الذي انتهجه العرب. بعد حرب السادس من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٧٣، حين تمكنت القوات المسلحة المصرية من اقتحام خط بارليف وإقامة جسور لها على الضفة الشرقية للقناة، ألقى الرئيس السادات خطاباً أمام مجلس الشعب أوضح فيه أن مصر حاربت لهدفين هما استعادة أراضيها المحتلة عام ١٩٦٧ وإيجاد السبيل لاحترام الحقوق المشروعة لشعب فلسطين، وهدّد بأن صواريخ «الظافر» مستعدة للانطلاق إلى أعمق الأعماق في إسرائيل، كما وعد في الوقت نفسه بأن تقبل مصر بوقف إطلاق النار والعمل على التحضير لمؤتمر دولي للسلام. ومما جاء في خطابه هذا قوله: «إن الأمم لا تستطيع أن تكتشف نفسها أو جوهرها إلا من خلال ممارسة الصراع. وبمقدار ما يكون التحديث كبيراً تكون يقظة الأمة واكتشافها لقدراتها كبيرة»، مضيفاً أنه مؤمن «بسلامة دعوة القومية العربية وصلابتها»، ومشيداً ببطولة

---

(٨١) غسان كنفاني، «العمل الفدائي في مأزقه الراهن،» **مواقف**، السنة ٢، العدد ٨ (آذار/ مارس - نيسان/ ابريل ١٩٧٠)، ص ٤٢ - ٦٦.

(٨٢) حليم بركات، «الإنسان العربي بعد الخامس من حزيران: بين الرفض والقبول،» **الأسبوع العربي** (بيروت) (٣١ أيار/ مايو ١٩٧١).

«الجبهة الشمالية، حيث يحارب الجيش السوري العظيم معركة من أمجد معارك الأمة العربية... وأريد أن أقول لإخوتنا في الجبهة الشمالية: إنكم عاهدتم وكنتم الأوفياء للعهد. وصادقتم وكنتم أشرف الأصدقاء. وقاتلتم وكنتم أشجع المقاتلين... ولسوف نواصل القتال».

ثم يسأل السادات في هذا الخطاب: «وماذا عن السلام؟... إننا حاربنا من أجل السلام... وهو السلام القائم على العدل... إن دافيد بن غوريون هو الذي صاغ لإسرائيل نظرية فرض السلام... إن السلام لا يفرض، وسلام الأمر الواقع لا يقوم ولا يدوم. السلام بالعدل وحده... وسوف أحاول جهدي أن أقنع به رفاقي من القادة العرب... وممثلي الشعب الفلسطيني، وذلك لكي نشارك معاً ومع مجتمع الدول في وضع قواعد وضوابط لسلام في المنطقة يقوم على احترام الحقوق المشروعة لكل شعوب المنطقة... ولسنا على استعداد في هذا كله لقبول وعود مبهمة أو عبارات مطاطة تقبل كل تفسير وكل تأويل وتستنزف الوقت في ما لا جدوى فيه... إن الأمة العربية كلها، وأسمح لنفسي أن أعبر عنها، لن تنسى مواقف هذه الساعات»[(٨٣)].

وكان الرئيس السادات هو الذي نسي وليس الأمة العربية، فلم يصدق العالم ما سمعه أو شاهده على شاشة التلفزيون، بل أصيب بالدهشة والذهول عندما وصل في ١٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٧ إلى القدس لهدم ما أسماه الحاجز النفسي بين إسرائيل وجيرانها، ومن دون أن يقنع رفاقه من القادة العرب، وإن كان قد قال قبل ذلك بعشرة أيام في مجلس الشعب المصري بحضور ياسر عرفات: «إني أعلن استعدادي لبذل أقصى الجهود من أجل السلام ومواجهة قادة إسرائيل ومناقشتهم في بيتهم في الكنيست نفسه».

وألقى السادات في اليوم التالي لوصوله القدس خطاباً في الكنيست الإسرائيلي قال فيه: «لم أتداول هذا القرار مع أحد من زملائي وإخوتي رؤساء الدول العربية أو دول المواجهة... ولقد تحملت وأتحمل متطلبات المسؤولية التاريخية، ومن أجل ذلك أعلنت من قبل ومنذ أعوام وبالتحديد في ٤ شباط/فبراير ١٩٧١ أنني مستعد لتوقيع اتفاق سلام مع إسرائيل، وكان هذا هو أول إعلان يصدر عن مسؤول عربي منذ بدأ الصراع العربي ـ الإسرائيلي».

في هذا الخطاب اعترف السادات بالأخطاء العربية، متوجهاً للإسرائيليين: «أنتم تريدون العيش معنا في هذه المنطقة من العالم. وأنا أقول لكم بكل الإخلاص اننا نرحب بكم بيننا بكل الأمن والأمان... لقد كنا نرفضكم وكانت لنا أسبابنا ودعوانا.

---

(٨٣) النهار، ١٧/١٠/١٩٧٣.

نعم لقد كنا نرفض الاجتماع بكم في أي مكان. نعم لقد كنا نصفكم بإسرائيل المزعومة... ولكنني أقول لكم اليوم، وأعلن للعالم كله أننا نقبل بالعيش معكم في سلام دائم عادل... ولقد أعلنت أكثر من مرة أن إسرائيل أصبحت حقيقة واقعة واعترف بها العالم... لقد كان بيننا وبينكم جدار ضخم مرتفع... من الحرب النفسية... يشكل حاجزاً نفسياً معقداً بيننا وبينكم، حاجزاً من الشكوك، حاجزاً من النفور، حاجزاً من خشية الخداع، حاجزاً من الأوهام... وهذا الحاجز النفسي هو الذي عبرت عنه في تصريحات رسمية أنه يشكل سبعين بالمائة من المشكلة».

هذا هو اعتراف الضحية، فماذا كان اعتراف المحتل القوي؟ أجابه رئيس الحكومة الإسرائيلية مناحيم بيغن في تلك اللحظة في الكنيست الإسرائيلي، مؤكداً على قناعات إسرائيل بصحة مواقفها من دون ذكر لأخطائها فقال: «نحن لا نؤمن بالقوة، وأبداً لم نبن علاقاتنا مع العالم العربي على القوة، بل العكس صحيح. القوة وجهت ضدنا في كل سِني هذا الجيل. ولم نتوقف عن أن نكون عرضة لهجوم بالقوة من قبل الذين أرادوا إبادة شعبنا وهدم استقلالنا وإبطال حقوقنا الشرعية... بعون الله تغلبنا على القوات المعادية وضمنا حياة لشعبنا، ليس لهذا الجيل فقط بل للأجيال المقبلة. نحن لا نؤمن بالقوة، بل بالحق، وبالحق فقط... نحن كل حياتنا نحمل ذكرى أبطالنا الذين ضحوا بحياتهم ليتحقق هذا اليوم... ومع كل احترامي، أنا على استعداد لأن أؤكد كلام جلالة ملك المغرب الذي قال علانية، إذا قام السلام في الشرق الأوسط فإن اشتراك العبقرية اليهودية والمال العربي سيحوّل هذه المنطقة إلى جنة عدن. السيد الرئيس ذكر تصريح بلفور، لا يا سيدي لم نأخذ أرضاً عربية، بل عدنا إلى بلادنا، والصلة بين شعبنا وهذه الأرض هي صلة أبدية»[٨٤].

كان للسادات مشروعه الخاص فتابعه بجهد كبير حتى حصل على اتفاقية منفردة مع إسرائيل في كامب ديفيد (حيث تمّ توقيعها في ١٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨). وكان من نتائج هذه الاتفاقية أن تمكنت إسرائيل من عزل مصر عن بقية البلدان العربية، وضمّت رسمياً القدس والجولان، ودمّرت المفاعل النووي في العراق، وقامت بغزو لبنان عدة مرات انتهت بمذابح صبرا وشاتيلا وإخراج منظمة التحرير من لبنان، واغتيال السادات قبل ذلك بقليل.

وتوصلت بعض أجنحة منظمة التحرير الفلسطينية بقيادة ياسر عرفات إلى قناعة بضرورة الحصول على الاعتراف الأمريكي، تمهيداً للدخول في مفاوضات مع إسرائيل، علها تقبل بأدنى المطالب الفلسطينية. كتب وليد الخالدي مقالة نشرتها المجلة الأمريكية **فورين أفيرز** صيف ١٩٧٨ تحت عنوان: «التفكير في ما لا يُفكّر به: قيام

(٨٤) **النهار العربي والدولي** (٢٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٧).

الدولة الفلسطينية المستقلة»، متوجهاً بها كعادته إلى الرأي العام الأمريكي وليس للفلسطينيين أو العرب[٨٥]. وكان أقصى ما تقبل به إسرائيل حكم فلسطيني ذاتي محدود في ظل السيادة الإسرائيلية، وهي لا تزال على موقفها هذا بعد أكثر من ست سنوات على اتفاقية أوسلو.

(٦) في المرحلة الأخيرة التي لا تزال قائمة حتى نهاية عام ١٩٩٩، تحوّلت منظمة التحرير الفلسطينية بقيادة عرفات من «ثورة حتى النصر» إلى سلطة وطنية وجدت نفسها من حيث تدري أو لا تدري في موقع المحتجز في زاوية لا تقوى سوى على الخضوع للإرادة الإسرائيلية والأمريكية. وهما إرادة واحدة، بسبب عدم توازن القوى وغموض اتفاقية أوسلو التي تستطيع إسرائيل أن تفسّرها كما شاءت، وأن تتخلى عما هو واضح فيها من دون رادع. في هذا الوقت يخضع الفلسطينيون في الضفة وغزة إلى قوة قمعية مزدوجة (قمع إسرائيل وقمع السلطة الفلسطينية). في الشهر الأخير من عام ١٩٩٩ أصدر عشرون مواطناً فلسطينياً (شخصيات بارزة في المجالات السياسية والأكاديمية) من الضفة وغزة بياناً أدان السلطة الفلسطينية، متهماً إياها بـ «الفساد والإذلال والاستغلال»، فتم اعتقال تسعة من الموقعين، بينهم الكاتب أحمد قطامش، الذي كان أطلق تواً من سجون إسرائيل، وقد وضع لأطول مدة تحت الحجز الإداري من دون محاكمة، وعبد الجواد صالح، وهو عضو في حركة فتح وعضو سابق في منظمة التحرير الفلسطينية. كذلك تم وضع اثنين تحت الإقامة الجبرية (منهما رئيس بلدية نابلس السابق بسام الشكعة، أحد أهم رموز مقاومة الاحتلال الإسرائيلي، وكان فقد ساقيه بانفجار قنبلة زرعتها المخابرات الإسرائيلية في سيارته، وتم التحقيق مع عدد من أعضاء المجلس التشريعي، بينهم راوية الشوا زوجة رئيس بلدية غزة.

هذا ما وصلت إليه الثورة الفلسطينية، فكانت خيبة الأمل الكبرى التي لا تقل عن خيبات الأمل الأخرى في إخفاق الثورة الجزائرية والثورة الناصرية والانقلابات العسكرية في عدد من البلدان العربية. وبذلك يكون العرب في نهاية القرن أكثر ضعفاً على صعيد نسبيّ مما كانوا عليه في بداياته حين كانوا يأملون بقيام عهد جديد. ولا يبدو أن الإنجازات التي تحقّقت في مختلف المجالات قادرة على ردع العدو أو على أن تحمي العرب من الهيمنة الأخيرة، وأن تضمن لهم أقل قسط من طموحاتهم وتطلعاتهم التاريخية. تلك هي مأساة العرب في القرن العشرين، وأقسى ما فيها أنها مستمرة، والأفق مسدود، إلى أن يتمكن الشعب من السيطرة على مصيره.

---

(٨٥) Walid Khalidi, «Thinking the Unthinkable: A Sovereign Palestinian State,» *Foreign Affairs*, vol. 56 (July 1978).

٣ ـ الصحوة الإسلامية السياسية

في هذا الفراغ العربي الكبير، وأمام هذا الأفق المسدود، وتسلط الدولة على المجتمع، تعزّزت الدعوة للصحوة الإسلامية. وهي ليست دعوة جديدة، فقد وُجدت في كل مرحلة من مراحل التاريخ العربي الحديث حركات فكرية وسياسية تدعو للصحوة الإسلامية في سبيل الخروج من المآزق والمعضلات العربية، وكانت أقوى ما كانت عليه الحركة الفكرية في المرحلة الأولى خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الأولى، ثم ضعفت أمام صعود الحركات القومية والوطنية وبالمقارنة مع غيرها من الحركات بين الحربين العالميتين وحتى السبعينيات، وعادت لتحتل مراكز الصدارة في معارضة الحكومات خلال العقدين الأخيرين من القرن العشرين، وخاصة منذ قيام الثورة الإيرانية عام ١٩٧٩. وما يعنينا هنا التركيز على الحركات الدينية السياسية، وتفسير أسباب بروزها في المجال السياسي، في هذه المرحلة الأخيرة، وإن كان لا بد من الإشارة إلى أوضاعها في المراحل السابقة، وكيف تطوّرت وهل تقدّمت أو تخلفت عما كانت عليه في رؤيتها واتساع أفقها ورحابتها، وتحرّرها من التأويل الحرفي وفقدان الذاكرة ومن موقفها الضيق من النظريات السياسية البديلة داخل صفوفها أو خارجها.

سبق أن تناولنا بعض جوانب الصحوة الدينية في الفصل التاسع حول الدين في المجتمع العربي، ومنها ما تعلّق بموضوعنا في هذا الفصل. تحدثنا عن إضفاء الدين الشرعية على بعض الأنظمة السائدة، وعن علاقته بالسياسة على صعيد فكري، وعن توظيفات الدين كأدوات سيطرة أو تحريض وتَوافُق أو مصالحة مع الواقع، وعن العلمنة كبديل للدولة الدينية. كذلك سنركّز في الفصل الثالث عشر على التيارات الفكرية ومنها التيار الديني.

وكنا قد طرحنا أيضاً سؤالاً حول قدرة الدين على تشكيل حركة إنقاذ بالمعنى الحديث، وبالمقارنة مع الحركات العلمانية المعنية بالتغيير، وفي ظل الأوضاع والأحوال والعلاقات العالمية والإقليمية والمحلية. ومما ذكرناه في هذا الفصل أن الطبقة البرجوازية التقليدية الكبرى استعملت السلفية أو الأصولية الدينية (العودة إلى السلف والأصول والسلوك في العقائد مسلك السلف) كمصدر من أهم مصادر شرعيتها، فأشرنا إلى تلك الحركات الدينية السياسية التي تمثلت بالوهابية والمهدية والختمية والسنوسية وغيرها.

هنا يهمنا أن نركّز على الحركات الدينية السياسية وقياداتها ذات الأصول في الطبقات البرجوازية المتوسطة، التي اعتمدت السلفية والأصولية في خلافاتها مع الدولة والمؤسسات الدينية المرتبطة بالأنظمة السائدة، والتي تعمل من خلال المؤسسات الدينية التقليدية. ويتمثل هذا الاتجاه الديني الذي نرغب في دراسته هنا بعدد من الحركات

الدينية التي حاولت أن تملأ الفراغ، الذي أحدثه ضعف الاتجاهات القومية والاشتراكية، وما تعرضت له من انهزامات منذ حرب الخامس من حزيران/يونيو عام ١٩٦٧.

وتحديداً، نركز اهتمامنا على حركة الإخوان المسلمين وما تفرع عنها من جماعات إسلامية، وعلى تجاربها في مصر والجزائر بشكل خاص، وإن انتشرت في البلدان العربية كافة، ومنها السودان وتونس والأردن وفي المجال الفلسطيني. وقد قدّمت هذه الحركات الإسلامية نفسها على أنها تشكل الحل الوحيد، مفترضة أن القومية والاشتراكية أخفقتا، لأنهما بالدرجة الأولى لم تحركا الشعب في العمق، لبعد معتقداتهما عن أحاسيس الناس، على عكس المعتقدات الدينية الأكثر التصاقاً بحياة الشعب وقناعاته وذاكرته وبساطة مفاهيمه. وفي توصل الحركات الدينية الأصولية إلى مثل هذه الفرضية وما يصدر عنها من استنتاجات، يبدو أنها تناست أن عدم تحرك الشعب لا يعود إلى عدم إحساسه الأصيل بالقهر القومي والقهر الطبقي، بل بسبب تهميشه من قبل الأنظمة التسلطية السائدة في البلدان العربية كافة.

صحيح أن مفهوم الأمة السائد منذ ظهور الإسلام حتى العصر الحديث كان يشير إلى الأخوة في الدين ووحدة مجتمع المؤمنين بالإسلام، كما تمثلت في عصور الخلفاء الراشدين والخلافات الأموية والعباسية والعثمانية، إلا أن هذه كانت في واقعها الاجتماعي والتاريخي أسراً حاكمة عمدت إلى استعمال الإسلام في ترسيخ شرعيتها. ولكن الإسلام حتى في عصره الذهبي لم يتمكن من التغلب على العصبيات القومية واللغوية والعرقية والإقليمية والقبلية، وضعفت سيطرته السياسية مذ اتضحت سلطوية الخليفة وتحوّله إلى سلطان يحتكر مقاليد القوة والجاه. وزاد في ضعف الخلافات المتعاقبة التنافس الحاد بين القوميات العربية والفارسية والتركية بشكل خاص.

مارست الأسر الحاكمة العربية الاستبداد، وتفننت في استعمال القبلية ضد غير العرب باسم الإسلام. وقد اتُهمت الحركات القومية غير العربية منذ العهد الأموي بالشعوبية. فيقول مجيد خدوري في هذا المجال: «إن العناصر الأعجمية ظلت، رغم التسامح الذي أبداه الإسلام نحو مختلف الانتماءات العرقية والثقافية، تضمر الامتعاض من السيادة العربية... ولم تكن الشعوبية (دعوة الأخذ بمبدأ القوميات المتعددة) الفارسية التي استنكرها العرب كحركة ضد الإسلام إلا نوعاً من الشعور «القومي» الفارسي الكامن، الذي نجم عن ثقافة غنية وذكرى تاريخية حية أبت أن تستسلم للسيطرة العربية»[٨٦].

---

(٨٦) مجيد خدوري، **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة** (بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢)، ص ٢٤.

ويجب أن يضاف أيضاً أن العرب أصروا، بدورهم، على أن تكون السيادة للعرب من منطلق قومي ومصلحي، رغم مقولات كونية التوجه الديني الإسلامي أو عالميته، ولم يكن ذلك سوى تعبير عن الحس القومي العربي. وفي ما يتعلق بالنزعات القومية التركية، فقد تعززت بقيام الخلافة العثمانية التي مارست الاستبداد باسم الإسلام على القوميات الأخرى. وتجاه نمو الإحساس القومي العربي ومقاومة العرب للتسلط العثماني، عمد الأتراك إلى مزيد من سياسة التتريك ومحاربة اللغة العربية وآدابها. وبذلك تكون عملية التتريك قد أسهمت بدورها في تعزيز اليقظة العربية وإحياء اللغة العربية وما تحمله من تراث أدبي وثقافي.

تعود أصول حركات الصحوة الإسلامية الأصولية إلى الحركة الفكرية الإصلاحية الدينية في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، كما تمثّلت خاصة بكتابات وتعاليم ومبادرات جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧)، ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥)، ورشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥)، وغيرهم، كما سنرى في الفصل الثالث عشر حول مراحل الفكر العربي المعاصر. ونكتفي هنا بالإشارة إلى أن الأفغاني أسّس مع محمد عبده جمعية سرية في باريس دعت لوحدة الإسلام وإصلاحه، وأصدرا مجلة **العروة الوثقى**. وقد فسر الأفغاني وزملاؤه انهزام الدول الإسلامية أمام الغزو الأوروبي بأنه يعود لانقسام المسلمين وجهلهم وفسادهم، وافتقارهم إلى الفضائل العامة، تماماً عكس ما كانوا عليه في أوج ازدهار المدنية الإسلامية، وأن إصلاح الإسلام وأحوال المسلمين يتم فقط بالعودة إلى حقيقة الدين كما تمثّلت بمراحل تكوّنها الأولى.

على صعيد الإصلاح والتغيير في مواجهة التحدي الأوروبي، شدّد الأفغاني وزملاؤه المصلحون على التعقل والعقلانية والتمحيص والاجتهاد، وهاجموا الطاعة العمياء للتفسيرات التقليدية، وشكّكوا بسلطة المؤسسة الدينية القائمة. ولكنهم في تشديدهم على العقل، افترضوا على الأقل ضمنياً أنه ميزة من مزايا النخبة لا من مزايا الجماهير التي تسلك طريق الإيمان. وقد عنى العقل في أساسه إعادة فتح باب الاجتهاد والتطهير الداخلي مما لحق بالإسلام ومؤسساته من تقاليد وما فرض عليه من مؤسسات، وتحريره من التقليد.

ولم تتمسك الحركات الإسلامية الأصولية منذ الثلاثينيات، وخاصة في الربع الأخير من القرن العشرين، بهذا الفهم العقلاني للإصلاح وبرحابة الصدر واتساع الأفق والحرص على الإصلاح التحديثي إلا في حالات نادرة، بل إن الحركة الإصلاحية الأولى نفسها بدأت تتغير، فتحوّلت تدريجياً من حركة تمرد، وانتهت في مراحلها الأخيرة بالتعاون مع السلطات الحاكمة في زمنها. لقد أصبح محمد عبده، مثلاً، المفتي الأكبر في مصر، وترأس المؤسسة التقليدية وتعاون مع الإنكليز، وأخذ يشدّد على أن يتم الإصلاح تدريجياً ومن خلال العمل التربوي وبحسب سنة الطبيعة.

كذلك تحوّل رشيد رضا في سنيه الأخيرة باتجاه الوهابية.

في تلك الفترة بالذات، تأسست حركة الإخوان المسلمين بقيادة حسن البنّا (ولد في عام ١٩٠٦، وكان والده من تلامذة محمد عبده، وكان هو تلميذاً لمحمد رشيد رضا عام ١٩٢٨ في الإسماعيلية، حيث كان مدرّساً في مدرسة حكومية. وخلال عام انتقل الإخوان علناً من النشاط الديني إلى النشاط السياسي، حين قال البنا إن الإسلام نظام شامل متكامل، وهو السبيل النهائي للحياة بكل نواحيها. وفي الإسماعيلية كان يتمتع الموظفون الأوروبيون بالامتيازات والسيادة والبذخ والرفاهية وبقية مظاهر «الخواجاتية»، فلم يكن من الغريب أن تشدّد حركة الإخوان في مبادئها وبرامجها الإصلاحية على ضرورة مقاومة التيارات الغربية وما اعتبرته منكرات. أرادت إقامة حكومة إسلامية يتساوى بها المؤمنون في الحقوق والواجبات، معتبرة الإسلام أكثر الأنظمة الاقتصادية مثالية وعدالة، فقالت بمبدأ الملكية الخاصة ما دام لا يتعارض مع المصلحة العامة، وهو مبدأ، بحسب رأيها، يستنكر تجميع الثروات في أيدي القلة ويحدّ من البذخ، في الوقت الذي يسمح فيه بتعزيز رفاه الأمة وزيادة الإنتاج القومي. وانطلاقاً من ذلك طالب الإخوان بتمصير المؤسسات والأموال الأجنبية وتأميم المرافق، في محاولة لوضع حد للاستغلال[٨٧].

وبين أهم معتقدات الاخوان المسلمين الراسخة أن الإسلام نظام شامل متكامل بذاته، من دون تقسيم أو تمييز بين الإيمان والدين والسياسة. فالحكومة ركن من أركان الدين، والحاكمية لله وحده. ويرتكز هذا النظام الشامل على مصدرين أساسيين هما القرآن والحديث، وهو قابل للتطبيق في كل زمان ومكان. ومن أوصاف الحركة وفهمها لنفسها ودورها، كما جاء في أدبياتها، أنها دعوة سلفية، وطريقة سنية، وهيئة سياسية، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية، وتنظيم سري.

وقد تعرضت حركة الإخوان المسلمين، بسبب ممارستها العنف، للاضطهاد في العهد الملكي (فقد اغتيل حسن البنا ١٩٤٩ كأول مرشد عام) كما في العهد الناصري (بعد أن جرت محاولة اغتيال جمال عبد الناصر عام ١٩٥٤)، غير أنه أطلق سراح مساجينها (وغالبيتهم من الأساتذة والطلبة والموظفين ورجال الأعمال الصغار والحرفيين) من قبل السادات الذي سمح بعودة نشر مجلة **الدعوة**، في محاولة لمحاربة التيارات الناصرية واليسارية واحتوائها وتهميشها. وكان أن استولت الحركة في عهدي السادات ومبارك على عدد من النقابات، وأقامت تحالفات مع حزبي الوفد والعمل، وأصبح لها ممثلون في مجلس الشعب، وشاركت جاهدة في حقل تنشيط المجتمع المدني

(٨٧) المصدر نفسه، الفصل ٤.

وتقديم الخدمات الاجتماعية التي أهملتها الدولة والحركات السياسية الأخرى[٨٨].

وقد تفرّعت عن حركة الاخوان المسلمين أو نبعت من تراث مشابه لتراثها، في السبعينيات والثمانينيات، حركات إسلامية بقيادات أكثر شباباً وتطرفاً والتصاقاً بالجنوب المصري وبالطبقات الفقيرة (حصل أول انشقاق عام ١٩٤٠ عندما انفصل عن الاخوان جماعة «شباب محمد»، معترضين على «اعتدال الاخوان وتساهلهم»). وبين أولى هذه الحركات منظمة التحرير الإسلامي (أسسها صالح سرية وهو فلسطيني المولد وكان عضواً في الاخوان المسلمين في الأردن) أو مَنْ عُرفوا بجماعة الفنية العسكرية التي حاولت القيام بانقلاب عام ١٩٧٤. وبين هذه الحركات جماعة التكفير والهجرة (تكفير الحكومة والدولة)، وكانت بقيادة مؤسسها وأميرها شكري أحمد مصطفى، الذي كان قد سجن عام ١٩٦٥ بحجة الانتماء للإخوان وأطلق سراحه من السجن في نهاية ١٩٧١، وأسس الحركة في أسيوط وهي بلده، وجرت مواجهات دامية بينها وبين الحكومة عام ١٩٧٧ بعد خطف وزير الأوقاف الشيخ حسين الذهبي وقتله.

ومنها أيضاً الجماعة الإسلامية الجهادية التي بدأت كجمعيات طلابية تقوم بنشاطات اجتماعية وثقافية (غالبية قيادات الجماعة الإسلامية من الطبقة الوسطى السفلى ومن أصول في الريف والمدن الصغيرة والصعيد، أما قيادات الاخوان فحضريون من المثقفين وطلبة الجامعات وأفندية، وقلة منهم لها أصول في الريف). ومن قياداتها الضابط العسكري عبد الزمور والشيخ عمر عبد الرحمن. وقد عملت على فرض الحجاب والعزلة بين المرأة والرجل، وتعطيل الصفوف الدراسية تقيداً بأوقات الصلاة، ومنع بيع الكحول، واعتدى بعض عناصرها على المواطنين الأقباط والعلمانيين من المسلمين والسواح. وعلى صعيد ايديولوجي، دعت الجماعات الإسلامية لتطبيق الشريعة، واصطدمت بالسلطة، فتم القبض على عدد من قياداتها. وقد اغتال السادات، في ٦ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨١، خالد إسلمبولي، وهو أخ لأمير الجماعة في أسيوط وأحد السجناء. وبالإضافة لحركات الجهاد التي تفرعت عن الإخوان والجماعة، ومن قبلها التكفير والهجرة، كانت هناك فئات صغيرة أخرى، منها الناجون من النار، والكتبيون الأكثر تأثراً بكتابات سيد قطب (أعدم عام ١٩٦٦ بعد سنتين من نشر كتابه الشهير **معالم في الطريق**)، وغير ذلك.

وجد حميد أنصاري من خلال البحث الميداني، في خلفية لائحة من ٣٠٢ ممن اتهمتهم الحكومة المصرية بالعضوية في الجهاد الإسلامي، أن ٤٤ بالمائة منهم طلبة و١٥ بالمائة عمال و١٣ بالمائة مهنيون و١١ بالمائة عاطلون عن العمل، وأن غالبيتهم

(٨٨) انظر: Nazih N. Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London; New York: Routledge, 1991), chaps. 4-5.

من أحياء ومناطق مهملة تعاني صعوبة الأحوال الاجتماعية والاقتصادية، وبعض عائلاتها كانت قد اقتلعت من وسط القاهرة، تمهيداً لقيام فنادق فخمة مكانها، وتم إسكانها في الزاوية الحمراء حيث جرت اضطرابات حزيران/يونيو ١٩٨١، وغياب المجتمع الأهلي، وحيث كانت المساجد أهلية أكثر منها حكومية[٨٩]. كل ذلك يؤشر إلى وجودهم بكثافة في المناطق العشوائية على تخوم المدن المصرية الكبيرة، والتي يصل عددها إلى ما يزيد على ألف منطقة يقطنها نحو ١٥ مليون مواطن خارج الجهاز المركزي للتعبئة والخدمات العامة، ويعانون انتشار الفقر والتلوث وانتشار القمامة وسوء التغذية والبطالة والكثافة السكانية (بمعدل ١,٦٠٠ نسمة في الكيلومتر المربع عام ١٩٩٦).

وفي دراسة لمأمون فندي حول الأصول الجهوية والطبقية للجماعة الإسلامية التي ظهرت في السبعينيات في جامعة أسيوط، أكد أن جميع القيادات العليا للجماعة، المتهمة بقتل السادات، هم من الصعيد (الشيخ عمر عبد الرحمن ولد في طنطا ولكنه نزح في ما بعد إلى الجنوب). كذلك وجد أن غالبية المتهمين هم من الشرائح السفلى، فقد تبين أنه من أصل ٢٨٠ عضواً في الجماعة ممن حكم عليهم باغتيال السادات جاء ١٨٣ منهم من جنوب مصر، و٧٣ من أحياء قاهرية غالبية سكانها جنوبيون، مثل عين شمس وإمبابة والزاوية الحمراء، و٢٤ فقط هم من الشمال المصري. وجميع من أعدمتهم الحكومة (٢١ عضواً) في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣ هم جنوبيون أيضاً. وقد ركّزت الجماعة في أدبياتها على مسائل الفقر وغياب العدالة في الجنوب. وعلى سبيل المقارنة، وجد مأمون فندي أن الغالبية العظمى من أعضاء الإخوان المسلمين هم في خلفيتهم من البرجوازية المصرية (ولذلك لم يكن من الغريب أن يساند الإخوان مالكي الأراضي ضد الفلاحين الصغار)، فيما كان أعضاء الجماعة يتحدرون من أصول الطبقة الوسطى السفلى والطبقات العمالية[٩٠].

وكان سعد الدين ابراهيم قبل ذلك قد وجد أن الحركات الإسلامية تشكلت حول أبناء الطبقات الوسطى، وخاصة الوسطى الصغيرة والدنيا. وكان ذلك في فترة ما بين الحربين حين نمت الطبقة الوسطى سريعاً، وخصوصاً بعد حصول الاستقلال وحينما افتتحت أبواب المدارس والجامعات والكليات العسكرية. وكان سعد الدين ابراهيم قد وجد من خلال مقابلات مع المساجين من حركتي الفنية العسكرية والهجرة والتكفير أن غالبيتهم ولدت في قرى ومدن صغيرة ونزحت حديثاً إلى القاهرة وغيرها

(٨٩) Hamid N. Ansari, «The Islamic Militants in Egyptian Politics,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 16, no. 1 (March 1984).

(٩٠) Mamoun Fandy, «Egypt's Islamic Group: Regional Revenge?,» *Middle East Journal*, vol. 48, no. 4 (Autumn 1994).

من المدن الكبرى، وكان حوالى نصفهم يسكنون وحدهم منفصلين عن أهلهم. وكانت وظائف آباء ثلثي المساجين حكومية من الدرجة الوسطى. أما المساجين أنفسهم فكانت غالبيتهم من طلاب الجامعات أو خِرّيجيها، حين تم توقيفهم[٩١].

ومن مصر انتشرت الحركات الإسلامية إلى مختلف البلدان العربية (وإن كان لها أصول خاصة في كل منها)، وخاصة إلى الجزائر وتونس والسودان وفلسطين. في الجزائر نشأت في مطلع التسعينيات أوضاع خاصة ظهرت من خلالها جبهة الإنقاذ الإسلامي بعد فوزها بالانتخابات البلدية (صيف ١٩٩٠)، والتشريعية في دورتها الأولى (عام ١٩٩١)، حين فازت بـ ١٨٨ مقعداً من أصل ٢٣١، بينما حصلت جبهة التحرير على ١٦ مقعداً، كما حصلت الجبهة الاشتراكية على ٢٥ مقعداً، وذلك من أصل ٤٣٠ مقعداً. وكان من المفروض أن تستكمل الانتخابات في دورة ثانية فتفوز جبهة الإنقاذ بالأغلبية المطلقة، مما أدى لقيام انقلاب عسكري وإلغاء الانتخابات. وقيل ان الغالبية الشعبية انتخبت جبهة الإنقاذ لأنها رأت مستقبلها مظلماً ولم تكن هناك من خيارات بديلة، وكان التصويت لصالح جبهة الإنقاذ تصويتاً ضد ثلاثة عقود من حكم جبهة التحرير وعقاباً لها. وبهذا وجدت الجزائر نفسها في مفترق الطرق، ولم يمر وقت طويل قبل أن تدخل البلاد في دوامة العنف الدموي، بدلاً من سلوك طريق الديمقراطية. وأصبح القتل شأناً يومياً، فتمّ القبض على زعماء الإنقاذ بمن فيهم عباس مدني وعلي بلحاج وعبد القادر حشاني (الذي اغتيل في خريف ١٩٩٩) ورابح كبير.

وفي هذه المواجهة، وجدت الجزائر نفسها في مفترق طرق خطير، إذ كان عليها أن تختار بين استمرار الوضع القائم، أو قيام دولة إسلامية، أو انقلاب عسكري، أو العمل الإصلاحي لقيام مجتمع ديمقراطي علماني. في مطلع صيف ١٩٩٠ جرى حوار ساخن على شاشة التلفزيون مع الزعيم الإسلامي عباس مدني تحدث فيه عن قيام الدولة الإسلامية التي تعيد، بحسب رأيه، عهد ما قبل الاحتلال، باعتبار أن الإسلام هو دين العدل والمساواة بين جميع الناس، ودين الحق، وعن أن وظيفة جبهة الإنقاذ بعد إفلاس العقائد الحديثة هي إثراء الفقير لا إفقار الغني. ومما قاله مدني في هذا الحوار أن التعدّدية ضمان للثروة الفكرية والتنوع الضروري لكل نهضة، وإن الانتساب للإسلام معناه الالتزام بشريعته وقيمه.

ولكن التعددية لم تكن ما تمّ للجزائر، فقد ازدادت البلاد استقطاباً بين

---

(٩١) Saad Eddin Ibrahim, «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12 (1980).

الأصوليين من ناحية، وقوى الاستئصال في الحكم العسكري من ناحية أخرى. أما الوسط (كما تمثل بجبهة القوى الاشتراكية بقيادة آيت أحمد وجبهة التحرير بقيادة عبد الحميد مهري وحركة المجتمع الإسلامي حماس بزعامة محفوظ نحناح) فقد وجد نفسه عاجزاً. وعرف عن الشيخ محفوظ نحناح، رئيس حركة المجتمع الإسلامي المعروفة باسم حماس (التي يقال إنها تمثل التيار الإسلامي المعتدل)، أنه يرفض العنف ويدعو للحوار وتداول السلطة بطريقة سلمية. وقد حكم المتشددون عليه بالكفر لدعوته للتمييز بين الجهاد والإرهاب.

ولا يبدو أن أي فريق كان مستعداً للتنازل عما يسميه مبادئ ثابتة من أجل الوصول إلى حلّ يجنّب البلاد العنف والعنف المضاد. وليس ذلك من الأمور المستبعدة، فكل المواقف الثابتة ترفض ثبوتيات الآخر، وكل فريق يعمل على إقصاء غيره، وتكون الأحداث وحدها متغيرة. في هذه الأجواء تكرّرت المذابح البشعة التي استهدفت المثقفين (ومنهم الطاهر جعوط وعبد القادر علوله ويوسف سبتي) والنساء، ومن ثم سكان الأحياء والقرى والمدن النائية. وبعدما خبرت الجزائر مآسي بشعة، صرّح أحد قادة الجبهة الإسلامية للإنقاذ عام ١٩٩٦ بأن «موقف الجبهة.. هو أنها ستستمر في المقاومة حتى يتم تحكيم الشريعة الإسلامية في حياة الناس... ان على الشعب الاستمرار في مقاومة الظلم... حتى إقامة شرع الله في الجزائر»[٩٢]. وبذلك استمر العنف والقتل من دون حساب وبخلاف قيم الرحمة في الإسلام.

وإذا ما جرى تراجع فهو تصرف تكتيكي فحسب، وكثيراً ما كان يسبب انقساماً ضمن الحركة الواحدة. وقد انفصلت عدة جماعات متطرفة عن حركات توصلت إلى شبه قناعة بضرورة الحوار والتنازل الجزئي. وينتظر الجزائريون من الله أو التاريخ أن يوفّر لهم حلاً، ولكن ما يحدث هو مزيد من الذبائح البشرية التي لا يتمكن العقل من استيعاب مدى بشاعتها، وكيف يمكن الإنسان أن يقترفها حتى ضد الأطفال والعاجزين؟ غير أنه في مطلع ١٩٩٥ تم التوصل إلى «العقد الوطني» بين عدة أطراف كانت قد تحاورت في روما. إلا أن ما تم التفاهم حوله في هذا العقد لم يؤدِ إلى تسوية تاريخية تجنّب الجزائر مزيداً من المآسي. وحتى عام ١٩٩٧، قدرت الخسائر البشرية بحوالى سبعين ألف قتيل، خلال خمس سنوات. ومثلاً على ذلك، كانت قد تعرضت ثلاث قرى هي بن طلحة وريس وسيدي موسى (التي أطلق عليها تسمية مثلث الموت) إلى مذابح في أواخر صيف ١٩٩٧ بلغ ضحاياها حوالى ٤٠٠ قتيل.

وفي بدايات مسلسل العنف، كان قد استُقدم الزعيم محمد بوضياف من الخارج علّه يشكل مخرجاً. استدعي (في الشهر الأول من عام ١٩٩٢، كان في الثالثة

---

(٩٢) الحياة، ١٩٩٦/٨/٨.

والسبعين من عمره، بعد ٢٨ سنة قضاها في المنفى) إلى الجزائر ليتولى رئاسة المجلس الأعلى للدولة، معتبراً نفسه بديلاً لدكتاتورية العسكر ودكتاتورية الحركة الإسلامية الأصولية. وربما كان بإمكانه أن يجنّب البلاد المصائب ويخرجها من أزمتها، كما قال في مقابلة معه: «عندما تستقر الوضعية تماماً، يمكن اقتصاد السوق ونظام التعددية الحزبية أن يعملا بشكل عادي، ويُوَلّدا مفعولهما، وأنا واثق من ذلك»[٩٣]. ولكن ثقته هذه لم تدم، فقد اغتيل فجأة، وقبل ذلك كان قد أعلن أن «القضية المطروحة على كل البلدان الإسلامية، وعلى كل البلدان العربية ذات الأغلبية الإسلامية، هي الاختيار بين الحداثة أو العودة إلى الوراء.. والجزائر اختارت الديمقراطية، وما تم توقيفه هو المسلسل الانتخابي وليس المسلسل الديمقراطي»[٩٤].

ولكن ليس من المؤكد أن بو ضياف كان قد استُقدم ليشكّل مخرجاً. يقول مناضل آخر في الثورة الجزائرية هو محمد حربي أن بو ضياف كان قد منح مركزاً شرفياً من دون دور عملي، وأن الجزائر كانت دائماً تعاني تحكم دولة مركزية لا تعرف المجتمع الذي تتعامل معه، وليس للشعب الحق في الحكم ولا في الثورة. ولم تكن أزمة الحكومة بحسب رأيه ظرفية بل بنيوية. من هنا أن النظام التعليمي زاد من حدة الفوارق والتناقضات، مما أدى إلى الانفجار، كما أن الأسلمة تمت من خلال التعريب. وكان الريع النفطي قد بدأ بالتقلص عام ١٩٨٦، حين تدهورت أسعار النفط، مما أدى لاضمحلال البرامج الاجتماعية وتزايد البطالة، فجرت أحداث ١٩٨٨ التي أدّت إلى مقتل المئات.

ويضيف محمد حربي أن عدد سكان الجزائر يتزايد بمعدل ولادة بلغ حوالى ثلاثة بالمائة، وأن ٧٠ بالمائة من سكان الجزائر هم دون الثلاثين من العمر، والسكن غير متوفر، لتفاقم حدة الفوارق الاجتماعية. ثم إن بروز الإسلاموية، بحسب تعبيره، تَشكّل أيضاً كردة فعل أخلاقي على فساد الدولة والطبقة الحاكمة، التي استعملت الإسلام ضد معارضيها من القوى الديمقراطية. وكانت السلطة قد رخّصت لجبهة الإنقاذ الإسلامي في صيف ١٩٨٩، رغم أن هذا القرار تعارض مع الدستور الذي يمنع قيام أحزاب دينية وعرقية. وأخطأ الحكم في تحديد خصومه، فقد اعتقد أن الخطر هو من رجال مثل أحمد بن بله وآيت أحمد، وظن أن الإسلام سيساعد على التحكم في الأزمة الاجتماعية[٩٥].

ويجد غالبية المثقفين الجزائريين أنفسهم معرضين لضغوط مزدوجة: ضغوط من

---

(٩٣) الاتحاد الاشتراكي، ١/ ٣/ ١٩٩٢.

(٩٤) الاتحاد الاشتراكي، ٥/ ٤/ ١٩٩٢.

(٩٥) الاتحاد الاشتراكي، ٨/ ٣/ ١٩٩٢.

قبل السلطة العسكرية، وضغوط من قبل الجماعات الإسلامية. يرى الروائي واسيني الأعرج أن كلاً منهما يحتقر الثقافة، فإن لم يتعرض المثقف للاضطهاد والسجن من قبل السلطة (يذكر أنه لما جاء بن بله للحكم سجن عدداً من المثقفين، ولما جاء بومدين كانت أولى معاركه ضد المثقفين، ولما جاء الشاذلي بن جديد عمل على استبدال الثقافة الوطنية بثقافة ابتذالية واستهلاكية)، يتعرض للقتل والذبح من قبل الجماعات الإسلامية. وقد نشر رشيد بو جدرة كتاباً هاجم به الأصوليين (وهو المحكوم عليه بالموت من قبلهم) واصفاً إياهم بالقتلة والمتخلفين والحاقدين.

ويمكن الاستنتاج من رواية الطاهر وطّار **الشمعة والدهليز** أن البعض يرى الإسلاميين شمعة تضيء الدهاليز فيما يراهم البعض الآخر عاصفة تطفئ الشموع لتعيد الإنسان إلى الظلمة. أما وطار فقد خرج بخلاصة أن مؤيدي الإسلاميين جماهير كادحة، وأن أصحاب السلطة يقتسمون التركة باحتكار المناصب الإدارية كل بحسب محسوبيته وليس بحسب كفاءته. وما يتم في مختلف الحالات فهو بطولات زائفة. وفي حيرته يعبّر عن حاله بقوله: «ها أنذا على حافة النهر، إما أنزل مع النازلين، وإما أن أظل متفرجاً، إلى أن يقذفوني بالحجارة»[٩٦]. ويبقى البلد شيعاً وأحزاباً والشعب يواجه الخناجر والرصاص، وكل حزب يحاول انتزاع البساط من تحت الآخرين. هناك من جانب مَنْ يركبون موجة الدين، ومن جانب آخر هناك أجهزة تنشئ أحزابها وتستعمل بدورها الإسلام في فرض شرعيتها. غير أن انتخاب الرئيس بو تفليقة عام ١٩٩٩ يبدو للبعض وكأنه يشكّل بداية للوصول إلى مصالحة وطنية.

ولا يسمح ضيق المجال بتناول تجارب الحركات الإسلامية الأخرى وفي مختلف البلدان العربية رغم أهميتها. إنما لا بد من الإشارة إلى حركة النهضة الإسلامية في تونس، إذ لها خصوصيتها من حيث هي ردة فعل على مشروع بورقيبة التحديثي الليبرالي. وقد تأسست عام ١٩٧٩ (نشأت أصلاً كحلقة دراسات قرآنية ١٩٧٢) بقيادة راشد الغنوشي الذي ولد في قرية تونسية جنوبية عام ١٩٤١، وأنهى دراسته الثانوية في مدرسة الزيتونة، ثم درس في مصر وسوريا (درس الفلسفة في جامعة دمشق). وقد رفض العنف وقال باعتماد وسائل العمل السلمي، وتفخر حركته بأنها أكثر ديمقراطية من الدولة. وغالبية أعضائها من الطلبة، ومن أصول ريفية حيث وجد الشعب نفسه يعيش عملية من التحول السريع باتجاه المدن.

ربط راشد الغنوشي في كتابه **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** بين قيام الحركة الإسلامية والتحوّل الهائل الذي حصل في علاقة الدولة بالمجتمع، إذ اغتربت

---

(٩٦) الطاهر وطّار، **الشمعة والدهليز**، رواية (الجزائر: منشورات التبيين الجاحظية، ١٩٩٥)، ص ١٧٩.

الدولة بخطابها وعلاقاتها، وغدا الشعب في حيرة من أمره لا يعرف هل الدولة دولته، وهل يستمد الحكام شرعيتهم منه أم من الخارج؟ ويضيف أن التيار الإسلامي العام اتسم برفض الاستدراج إلى العنف رغم اشتداد الضغط وانسداد آفاق العمل السياسي. وفي ما يتعلق بمناهج الجماعات الإسلامية، يقدّم الغنوشي نصائح عديدة منها أن تكون تنظيمات الحركة الإسلامية نموذجاً لتطبيق الشورى، وأن تصدق في الدفاع عن الحرية لها ولغيرها على حد سواء، وأن تتجنب اللجوء إلى العنف، وأن تعتمد العلنية في عملها، وأن تعطي الأولوية للمجتمع على الدولة، والأخلاق على القانون، والباطن على الظاهر، وأن تسعى إلى الجماهير بدل الصفوة، وأن تعمل على توسيع دائرة الحوار، وأن تولي العمل الفكري أهمية كبرى، وأن تؤكد أنها مع الديمقراطية البرلمانية التعددية، وأن تهتم بالتربية الروحية، وأن تدافع عن حريات كل الشعوب وعن حقوق الإنسان[٩٧].

ثم هناك الجبهة الإسلامية القومية في السودان وزعيمها هو حسن الترابي، وهو من العائلة الختمية التي لها أصول صوفية وتدعو إلى وحدة وادي النيل، ومتزوج من العائلة المهدية (زوج أخت الصادق المهدي)، وعمل في حكومة النميري وتمرس في تطبيق الشريعة في ذلك الوقت. إن السودان هو البلد العربي الوحيد الذي وصلت فيه حركة إسلامية إلى الحكم بقيادة حسن الترابي، ولم يوقف وصولها إلى السلطة الحرب الأهلية المستعرة منذ زمن طويل، بل ربما زاد من حدتها داخلياً وخارجياً. داخلياً، تمّ القضاء على الحركة الديمقراطية التي أطاحت حكم النميري والتي كان ينتظر منها أن تؤدي إلى مصالحة وطنية عامة والتوصل إلى تلاحم أجزاء الوطن المهددة بالانقسامات والتفتت. وخارجياً، ازداد عداء الولايات المتحدة وحلفائها للسودان وتمّ التعامل معه كدولة خارجة على القانون الدولي، مما استعمل مبرراً لقصف مصنع الأدوية بحجة واهية.

يدعو رئيس الجبهة الإسلامية القومية ورئيس المجلس النيابي حسن الترابي في كتاباته وخطبه إلى اعتماد منهج الشورى وتحرير الحياة الاجتماعية من العصبية وتطوير الاقتصاد وخروج المرأة من عزلتها للتواصل وتحديث الفقه والعلم وبناء علاقات دولية قانونية. قال بقيام تصور أسماه «النظام المركب» دعا فيه المسلمين للتواصل بعضهم مع بعض عبر العالم قاطبة، باعتبار أنهم «إخوان في الأمة»، الأمر الذي لم يتم داخل بلده. ومع أنه طالب بالحوار مع الغرب، نجد أن هذا الأخير يعمل على فرض الحصار على السودان ويعمل على تفتيته. وتبدو هناك مبادرات مصالحة داخل السودان

---

(٩٧) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣).

لتجنب هذا المصير المخيف، في وقت تسعى فيه الإدارة الأمريكية إلى تطويقه.

وتجدر الإشارة في معرض الحديث، باقتضاب، عن الحركات الإسلامية إلى ظهور حماس (حركة المقاومة الإسلامية) بزعامة الشيخ أحمد ياسين في فلسطين، وقد طرحت نفسها كبديل لمنظمة التحرير الفلسطينية، وللسلطة الفلسطينية منذ وصول عرفات إلى غزة عام ١٩٩٤ بعد اتفاقية أوسلو. كذلك يكون من الضروري الإشارة إلى حركة الجهاد الإسلامي بقيادة عبد الله شلّح، بعد اغتيال إسرائيل فتحي الشقاقي. كذلك من المهم ذكر حزب الله ومقاومته الفعالة للاحتلال الإسرائيلي في جنوب لبنان.

يبقى من الضروري البحث في أسباب صعود هذه الحركات الإسلامية وسعة انتشارها في الربع الأخير من القرن العشرين، وقد جرت عدة محاولات في هذا المجال منها نستنتج أن الأسباب متنوعة ومتعددة، فيركز بعضها على العوامل الاجتماعية والاقتصادية، أو على الجوانب النفسية والأخلاقية والثقافية، أو على التصادم بين الحداثة والتقاليد، أو على إخفاق الأنظمة العربية والحركات القومية والاشتراكية والليبرالية، فكان لا بدّ من ملء الفراغ، أو على أزمة المجتمع المدني بسبب سلطوية الدولة وتهميشها لكل القوى الفاعلة في المجتمع، أو غيرها من العوامل الأخرى.

بين العوامل الاجتماعية والاقتصادية التي جرى التشديد عليها الهجرات الواسعة من الريف إلى المدينة، واتساع الفجوات بين الأغنياء والفقراء وما رافقها من تهديد للطبقات الوسطى، والعطالة عن العمل (بما فيها بطالة خريجي الجامعات) وارتفاع الأسعار، والتبعية أو الهيمنة الغربية على الموارد العربية كافة وسياسات الانفتاح وما نتج منها من مظاهر الترف والابتذال والاستهلاك وسط الحرمان، وانتشار المحسوبية والفساد والرشوة، وفشل خطط التنمية ومشاريعها، والتفسخ الاجتماعي، والأزمات السكنية وغيرها. وقد استفادت الجماعات الإسلامية من ذلك خاصة في أحياء الصفيح الشعبية الفقيرة، في المدن العربية المتوسعة كسرطان لا علاج له، فقدمت المعونات والخدمات الاجتماعية للمرضى والأرامل والعاطلين عن العمل المنتج، وركّزت اهتمامها على الطلبة في مراحل التعليم المختلفة، كما فعلت التيارات القومية والاشتراكية من قبل.

وكثيراً ما يشار إلى عامل اقتصادي آخر هو مال النفط (البترودولار) الذي ينفق على مثقفي بعض المنظمات الدينية. ومن المعروف أن من يُسمّون بـ «الأفغان العرب» كانت قد دربتهم المخابرات الأمريكية، وأغدقت عليهم المساعدات حكوماتٌ عربية دأبت على استعمال الدين كأداة سيطرة. وهنا يجدر بنا أن نذكر أن انتصار الثورة الإيرانية كان له أثر كبير في سعة انتشار الحركات الدينية لأسباب عديدة منها الدعم

المالي والمعنوي، ولمجرد تمكنها من الانتصار حيث أخفقت الحركات القومية والاشتراكية.

وانتشرت الحركات الإسلامية بسبب الفراغ الذي أحدثه إخفاق الحركات القومية والاشتراكية، وخاصة إثر هزيمة الأنظمة العربية (وقد تجلى هذا الإخفاق في أوضح مظاهره من خلال حرب الخامس من حزيران/يونيو ١٩٦٧)، وإخفاق الحركات والأحزاب القومية والاشتراكية التي استعانت بالانقلابات العسكرية للوصول إلى الحكم، بدلاً من العمل الثوري الشعبي، فلم تتمكن، أو لم تعرف كيف تتخذ المبادرات الشعبية إثر إخفاق الأنظمة. وتُوجت سلسلة الهزائم بإخراج إسرائيل منظمة التحرير الفلسطينية من لبنان وتشريدها في الأطراف العربية، فاضطرت من موقع الضعف للقبول بمشروع استسلامي. وزاد من هول هذه الهزائم حرب الخليج الأولى (١٩٨٢ ـ ١٩٨٨) والثانية (١٩٩٠)، وما تبعها من حصار شلّ العراق نظاماً وشعباً ومجتمعاً بعد أن كان بين أكثر البلدان العربية وعداً. لذلك كثرت تلك المقولات التي تؤكد أن إخفاق المشروع القومي وانهيار تجربة التحديث التنموية هي في مقدمة أسباب سعة انتشار ظاهرة الحركات الأصولية.

ولانتشار الحركات الإسلامية علاقة حميمة بحالة الاغتراب السياسي أو بأزمة المجتمع المدني وهيمنة الدولة على جوانب الحياة كافة وتهميشها الشعب بعدم إشراكه في الحياة العامة وتعطيل قدراته. وكان من نتائج غياب الديمقراطية وتهميش الشعب إخفاق عملية التغيير التنموية في أبعادها كافة. ولم تقتصر عملية التهميش هذه على السلطات الحاكمة، بل إن الأحزاب القومية والاشتراكية كانت لا تقل قمعية داخل صفوفها، فاهتمت بمسائل الوحدة السياسية المجردة مهملة أهمية العمل على قيام نظام ديمقراطي تعددي. وقد وظّفت الأنظمة نفسها الدين كأداة للسيطرة ومصدر من مصادر شرعيتها، كما أظهرنا سابقاً. وليس صحيحاً ما يقال من أن هذه الأنظمة كانت علمانية. وكان السادات نفسه، مثلاً، قد غيّر المادة الثانية من الدستور لتنص على أن الإسلام هو المصدر الرئيسي للقانون.

وبين أسباب صعود الجماعات الإسلامية الأوضاع النفسية والقنوط العام، فهي صرخة إحباط بعد زمن طويل من الإخفاق والقمع. إنها ردة فعل لليأس العام وحالة الاغتراب، وعدم القدرة على تحمل الإهانات في الداخل ومن الخارج، ونتيجة لأزمات متراكمة من دون حلول لزمن بعيد، وليس بسبب إخفاق التحديث والحداثة فحسب. وقد شكّل الدين دائماً ملجأ في الأزمات للفئات والطبقات العالقة في أَسْرِ شبكات الفقر والحرمان والقنوط، خاصة حين يرافقها حدوث خلل في صلب القيم العامة التي أخذت تنهار الواحدة بعد الأخرى إن لم يكن معاً. من هنا أن البعض يُرجع سرّ قوة الأصوليين إلى امتلاكهم برنامجاً أخلاقياً.

ولكن هناك من يتساءل: أي برنامج أخلاقي هذا الذي يسمح بذبح الأطفال والرجال والنساء العجز والأبرياء، ويستهدف أقليات دينية أخرى لمجرد انتمائها المختلف ولأغراض سياسية؟ مَا يُسمّى برنامجاً أخلاقياً هو العودة إلى القيم التقليدية، ومنها الأعراف العائلية والطائفية والقبلية، كما حدث في السودان واليمن بشكل خاص. ومنها أيضاً ظاهرة الحجاب وتزايد الضغط الاجتماعي لأجل انسحاب المرأة من الحياة العامة وعودتها إلى شؤون المنزل، والفصل بين البنين والبنات في المدارس وغيرها، واللجوء إلى مصادر المعرفة التقليدية التي تقوم على الحفظ والنقل والاستدلال على الحقيقة بالخطابة الانتقائية أو بما قيل خارج سياقه التاريخي والاجتماعي، وليس بالقرائن والبراهين المستمدة من الواقع الحياتي واستعمال العقل والتحليل النقدي. من هنا الاستنتاج الذي توصّل إليه سعد الدين ابراهيم من «أن منهج الاخوان، ومعظم الحركات السياسية الأصولية، في طرح رؤيتهم للإسلام عموماً هو منهج طوباوي، مغرق في مثاليته وفي تجريده، ويتجاهل وقائع التاريخ، وينكر حقائق الاجتماع، ويرفض الاستفادة من غنى وتنوّع التجارب الإنسانية لغير المسلمين»[٩٨].

وما يزيد من فعالية هذه الأسباب وغيرها مجتمعة ليس مجرد تنظيم الخلايا السرية وتوفر القيادات الناشطة فحسب، بل الاتصالات المباشرة والمكثفة وإقامة شبكات من العلاقات الشخصية غير الرسمية المحلية في المناطق والأحياء التي يسكنها المهمشون المقتلعون من جذورهم القروية والفقراء وضحايا الصراع الطبقي كما في مناطق المدن العشوائية.

ومن طريف ما ذكره الناقد السياسي والثقافي رجاء النقاش أنه حضر وهو صبي عام ١٩٤٧ محاضرة ألقاها رئيس إحدى شعب الاخوان المسلمين الشيخ أبو العلا قال فيها ما معناه: «ان الوفديين يعتبرون زعيمهم هو سعد زغلول أو مصطفى النحاس، وأنصار الحزب الوطني يعتبرون زعيمهم هو مصطفى كامل أو محمد فريد، والأحرار الدستوريين يعتبرون زعيمهم هو عدلي يكن أو عبد العزيز فهمي أو محمد حسين هيكل، وأنصار مصر الفتاة يعتبرون زعيمهم هو أحمد حسين، أما نحن الإخوان فنعتبر زعيمنا هو محمد رسول الله ﷺ». وكان أن انتفض رجاء النقاش مقاطعاً: «هذا كلام خاطئ... إن محمد بن عبد الله ﷺ ليس زعيماً للإخوان وحدهم، وهناك فرق بين الدين والسياسة. وفي السياسة لكم زعيم اسمه حسن البنا... أما في الدين فنبينا وزعيمنا هو نفسه نبيكم وزعيمكم»[٩٩].

---

(٩٨) سعد الدين ابراهيم، «المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر،» **المستقبل العربي**، السنة ٧، العدد ٧١ (كانون الثاني/يناير ١٩٨٥)، ص ٦٤.

(٩٩) رجاء النقاش، «إسلام... بلا أحزاب،» **الاتحاد الاشتراكي**، ١٢/٤/١٩٩٢.

ولا يقل طرافة ما ذكره محمود أمين العالم في مراجعة له لكتاب محمد عمارة **التفسير الماركسي للإسلام** وتهجّمه على نصر حامد أبو زيد متهماً إياه بالماركسية. يلخّص العالم تهمة عمارة على النحو التالي: «الماركسية نظرة إلحادية كافرة. نصر حامد أبو زيد ماركسي. إذن فنصر حامد أبو زيد ملحد كافر». إزاء هذا التفكير التبسيطي، ذكّر محمود أمين العالم رفيقه القديم عمارة بما يلي: «في سجن الواحات الخارجية في أوائل الستينيات قام الشيوعيون المصريون من سجناء هذا السجن البعيد في قلب الصحراء ببناء مسجد، وقام الرفيق محمد عمارة ـ الذي كان آنذاك عضواً في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي ـ بإقامة الصلاة إماماً للمصلين يوم افتتاح هذا المسجد، وكان هؤلاء المصلون من رفاقه الشيوعيين كذلك. وأسأل الدكتور عمارة اليوم: عندما قام بهذا الواجب الديني، ألم يكن مسلماً وماركسياً في الوقت نفسه؟! أم كان منافقاً وكان المصلون وراءه من المنافقين؟»[١٠٠].

لقد حلّت الحركات الدينية الأصولية مكان الحركات القومية والاشتراكية، ولكن من دون أن تتجاوزها وتتعلم من تجاربها وأخطائها، فلم تتمكّن من تقديم برنامج للتغيير ومعالجة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. إنها في خطابها المتعدد وممارساتها ردة فعل ورفض لما يحدث، وليس حركة إنقاذ. ولذلك أتوقع مرحلة أخرى من الإخفاق والهزائم حيث تتمكن الحركات الأصولية من التوصل للسلطة، وستكون أكثر قسوة ومأساوية. وهذا هو المصير المنتظر إلى أن تنشأ تيارات ثورية حقيقية تعمل على إنقاذ المجتمع العربي من محنته التي طال أمدها. فهل يكون بإمكان المجتمع العربي أن ينتظر التثبت من هذه الحقيقة قبل أن يبدأ البحث في تكوين حركة ثورية ذات رؤية تقدمية؟

وفي محاولة لردم الفجوة بين الحركات القومية والحركات الإسلامية، عقد مركز دراسات الوحدة العربية ندوة الحوار القومي ـ الديني في القاهرة بين ٢٥ و٢٧ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩، وكان من مسوغاتها من منطلق قومي اعتبار «العلاقة بين القومية العربية والإسلام علاقة عضوية، فالإسلام هو محتوى أساسي للقومية العربية نفسها». في هذه الندوة حذر طارق البشري من خطر الانقسامات، إلا أنه أوضح من منظور ديني أن «محك الصدام بين الإسلام والعروبة هو في الجانب العلماني، فالعروبة قريبة من الإسلام ما ابتعدت عن العلمانية وهي بعيدة عنه ما اقتربت من العلمانية.

ورأى محمد عابد الجابري في ندوة الحوار القومي ـ الديني هذه، من منطلق توفيقي، ان العلاقة متكاملة رغم أن الرابطة القومية شيء والرابطة الدينية شيء آخر، ولكن هذا التغاير بينهما لا يعني أن الواحدة منهما تنفي الأخرى، فتكون «مهمة

(١٠٠) **الأهالي**، ١٩٩٦/١٠/٣٠.

الفكر القومي العربي والفكر الديني الإسلامي معاً هي العمل على تمتين العلاقة بين الرابطتين وتوجيههما نحو المصلحة العامة المشتركة». ومن المنطلق التوفيقي نفسه دعا السيد يسين إلى إنشاء دولة عربية عصرية مقوماتها الدين كمكوّن أساسي للهوية الحضارية، ونظام لا يتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية، ومساواة كاملة بين المواطنين عرباً أو غير عرب، ومسلمين وغير مسلمين، وتحقيق الحرية بكل أبعادها واحترام حقوق الإنسان، وتحقيق العدل الاجتماعي والتنمية المستقلة». وجواباً عن كل ذلك، قال الشيخ السيد محمد حسن الأمين ان «التشريع في الإسلام ليس مهمة بشرية بل هو شأن إلهي وإن كان فقه هذه الشريعة مسؤولية بشرية»[١٠١].

ليس هذا الحوار جديداً، فتجنباً للنزاعات غير المجدية، حاول في السابق بعض المفكرين المسلمين مثل رشيد رضا وشكيب أرسلان التوفيق بين القومية العربية والانتماء الإسلامي. وكان بعض هؤلاء يقولون بالولاء للإسلام أولاً، كما كان البعض الآخر يميل للولاء للعروبة أولاً، كما كان البعض الآخر يوازنون بينهما فيقولون بارتهان النهضة الإسلامية بالنهضة العربية. قال رشيد رضا ثم شكيب أرسلان بالتوفيق بين القومية العربية والوحدة الإسلامية، «فالفكر الإسلامي لا يزدهر إلا إذا ازدهر اللسان العربي، إذ إنه اللغة الوحيدة التي يمكن فيها دراسة الإسلام دراسة حقيقية وتفسيره تفسيراً صحيحاً... ولا يمكن أن تقوم وحدة عميقة في أمة ما، إن لم تكن موحدة اللغة، واللغة لا يمكن أن تكون في الأمة الإسلامية إلا اللغة العربية». وبهذا المعنى يتابع رضا: «إسلامي مقارب في التاريخ لعروبتي... قلت إنني عربي مسلم، فأنا أخ في الدين لألوف الألوف من المسلمين من العرب وغير العرب، وأخ في الجنس لألوف الألوف من العرب المسلمين وغير المسلمين»[١٠٢].

وفي هذا المجال لا يبدو أن التفاهم قد تم فعلاً، وربما أصيب بنكسات. جاء في افتتاحية بعنوان «فلتسقط القومية العربية» لصحيفة **الشرق الأوسط** قال فيها كاتبها إن «حياة المسلم المؤمن... تقوم على الأخوة الإسلامية، بعيداً عن القوميات والعصبيات والنعرات... تحيا أمة الإسلام وتسقط القومية العربية»[١٠٣]. على هذا المستوى من التفكير والقناعات، تكون السلفية الأصولية قد التقت في مثل هذه الحالة مع اليمين السياسي المتحالف مع الغرب في كفاحه ضد اليسار والقومية والتغيير.

وبين الأسئلة المهمة التي تطرح في مجال الحديث عن الحركات الإسلامية هو

---

(١٠١) انظر: **الشرق الأوسط**، بين ٢١/١٠/١٩٨٩ و٦/١١/١٩٨٩.

(١٠٢) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨)، ص ٣٥٧ ـ ٣٥٩.

(١٠٣) هشام حافظ، «فلتسقط القومية العربية،» **الشرق الأوسط**، ١/٤/١٩٨٠، ص ٥.

مدى قدرتها على الالتزام بالديمقراطية والتعددية واحترام حق الاختلاف وحرية التعبير، وهي الأمور التي لم تلتزم بها القوى والحركات الأخرى. لهذا أُطلق الكثير من التعميمات حول أن هناك في صلب الثقافة العربية ما يمنع قيام الديمقراطية. وأكثر ما شُدّد عليه الثقافة الدينية باعتبارها ثقافة مطلقة، والثقافة الأبوية في العائلة والقبيلة والمؤسسات الأخرى المتأثرة بها. ولكن ما يتجاهله أصحاب هذه التعميمات الجازمة أن هناك في العقدين الأخيرين من القرن العشرين تعبيرات متنوعة عن رغبة العرب بالديمقراطية وتنشيط المجتمع المدني وإشراك الشعب في تقرير مصيره. وقد اضطرت بعض الأنظمة العربية للتجاوب مع بعض هذه المطالب الشعبية في ظل ظروف تاريخية محددة. ومن المعروف في التاريخ أن المؤسسات التقليدية كافة ومنها العائلية والدينية والسياسية، في مختلف المجتمعات والحضارات، قاومت الديمقراطية وتنشيط المجتمع المدني إلى أن فُرضت عليها من قبل الحركات الشعبية. وحين تتم مقاومة الديمقراطية من قبل مختلف الأديان، فإن ذلك يتم ليس لأسباب دينية روحية، بل لأسباب ومصالح اجتماعية واقتصادية تنعم بها الطبقات الحاكمة.

ذكرنا أن الحركات الدينية الأصولية بكل تفرعاتها المتشددة هي بالدرجة الأولى انفعال بالواقع لا فعلٌ به، وردة فعل على تحديات تاريخية خارجية وداخلية. بهذا المعنى لا نرى أنها تقدّم بديلاً فعّالاً وحلاً للمشكلات الأساسية المتراكمة. تقول إنها الحل الوحيد، والحل الوحيد في رؤيتها يكون بالعودة إلى نموذج ماضوي، متجاهلة مسألة استحالة العودة، فالواقع المعاصر هو غير الواقع الذي نشأ فيه الإسلام أصلاً، فهو بدوره حصيلة واقع اجتماعي تاريخي محدد يختلف كل الاختلاف عن الواقع الحاضر.

وليس من الغريب أن تطالب الحركات الدينية بهذه العودة إلى الماضي البعيد، متجاهلة الواقع الاجتماعي والتاريخي، فهي تنطلق من منهج مثالي طوباوي يناقش الأمور خارج سياقها. ونتيجة لذلك لم تتمكن الحركات الدينية الأصولية من إجراء تمييز بين الأصول والتقاليد المتوارثة المكتسبة تاريخياً. ويتجلّى ذلك خاصة في نظرتها إلى المرأة والأقليات والآخر بشكل عام. هي ليست تجاوزاً لحالة الاغتراب التي نعانيها، بل ردة فعل فحسب. إنها نوع آخر من الاغتراب في الدين، فتجرّد الإنسان من مسؤولياته في صنع التاريخ وقدراته الإبداعية، بل هي تجرّد الإنسان من ميزة الإبداع وتسقطها على قوة جبارة خارجة عن حياته فيصبح دوره طقوسياً وتعبدياً ليس إلا، ويكون قد خلق ليعبد لا لأن يكون ويبدع متجاوزاً كينونته.

هذه هي الاتجاهات الثلاثة الأساسية التي انبثقت من واقع الطبقات الوسطى في التاريخ العربي المعاصر، وقد توصّلت جميعها إلى طريق مسدود: الليبرالية التحديثية الغربية، والقومية والاشتراكية، والحركات الدينية الأصولية. كلها وعدت بالتنمية

والعدالة الاجتماعية، فتعمّقت الفجوات بين الطبقات الاجتماعية، وبالتحرير، فترسّخت التبعية، وبالحرية، فعمّت السلطوية مهيمنة على المؤسسات كافة، وهُمش الشعب، فلم يتمكن من المشاركة في صنع تاريخه ومستقبله على صورته ومثاله. في مناخ من الهيمنة والفساد، تبيّن أن همّ البرجوازية الوطنية ـ كما كان همّ الأسر الحاكمة التقليدية، ولا يزال بعضها في الحكم في عدد من البلدان العربية ـ هو المحافظة على الاستمرار في الحكم بأي ثمن وعلى حساب المجتمع والشعب. وكما سنرى في الجزء التالي، اليسار الثوري هو أيضاً لم يتمكن من توعية الطبقات الكادحة وتنظيمها في حركة ثورية تاريخية. من هنا انحسار إن لم نقل انسداد الأفق العربي في نهاية القرن العشرين.

ثالثاً: الطبقات الكادحة، واليسار، والثورة

ليست الحركات الثورية ظاهرة جديدة في التاريخ، بل تعود أصولها إلى بدايات تاريخ التجمع الإنساني بفعل التناقضات الاجتماعية. من خلالها تبلور الصراع تاريخياً واستمر بين ما أصبح يُعرف باليمين، الذي يمثل مصالح الطبقات والقوى المهيمنة على مصادر الثروة والحكم، واليسار المعبِّر عن تطلعات القوى الشعبية التي تعاني الحرمان والاغتراب والظلم. وكثيراً ما كان يُستقطب هذا الصراع في غياب الاتجاه الإصلاحي الوسطي أو إخفاقه. وفي ما يخص المجتمع العربي بالذات، جرت عدة محاولات للكشف عن جوانب هذا الصراع ولتحديد الأطراف المتصارعة والثقافات السياسية التي تعتمدها.

ونقصد بالثقافة السياسية مجموعة المعتقدات والمبادئ والقيم والمفاهيم والمقولات وغيرها مما يشكّل الايديولوجيا السياسية السائدة أو الفرعية أو المضادة في المجتمع. بدأت اليقظة العربية المعاصرة بتنشيط الكفاح العربي في سبيل التحرّر من الحكم العثماني (خاصة في المشرق العربي) ومن الاستعمار الغربي (خاصة في المغرب العربي - الإسلامي)، ومن خلال هذا الكفاح تشكّلت الثقافة السياسية العربية مستندة إلى ثلاث ركائز أساسية هي: العقيدة القومية (القائمة على الحس بالقهر القومي والوطني)، والعقيدة الاشتراكية (القائمة جوهرياً على الإحساس بالقهر أو الغبن الطبقي)، والعقيدة الثورية (القائمة على الحس المزدوج بالقهر القومي والطبقي معاً وكوجهين لحقيقة واحدة). وبين مكونات هذه الثقافة السياسية النظرة لمفاهيم السلطة والدولة.

وقد تبلورت الثقافة السياسية الثورية حول قضايا التحرير والوحدة القومية وقيام النظام الأفضل لتحقيق الحرية والعدالة معاً، والتغلب على اغتراب الإنسان من حيث علاقته بالسلطة والمؤسسات. من هنا تكون الحركة السياسية ثورية في السياق التاريخي العربي الحاضر إلى الحد الذي تهدف وتصارع فيه لاستبدال النظام السائد بنظام آخر

يؤمّن إنهاء التبعية وإلغاء الطبقية، أو الحد منها، بتحقيق العدالة الاجتماعية، وتنشيط المجتمع المدني بإشراك الشعب ديمقراطياً في صنع مصيره، وتجاوز حالة الاغتراب التي تحيل الناس كائنات عاجزة. ولا تنفصل هذه الثقافة السياسية المعاصرة عنها في التاريخ السابق لها كما يُستدل من الدراسات حول التيارات والنزعات الثورية في الأزمنة العربية القديمة[(١٠٤)].

ما يهمنا هنا هو وصف قيام الحركات اليسارية الثورية العربية وتطورها خلال القرن العشرين، فنرصد دورها في عملية التغيير النوعي وكفاحها من أجل تقويض أو إصلاح الأنظمة العربية واستبدالها بأنظمة جديدة لمصلحة الشعب والطبقات أو الفئات المهمّشة. ومن خلال دراسة تطور الحركات الثورية، نجد أنها تمحورت حول تيارين رئيسيين: تيار انطلق في الأصل من مقولة الاشتراكية وهاجس القهر الطبقي والظلم الاجتماعي، فاعتمد منهج التحليل الطبقي الجدلي والمادية التاريخية أو الاشتراكية العلمية. ويتمثل هذا التيار خاصة بالأحزاب الشيوعية والحركات الماركسية. وانطلق التيار الثاني في الأصل من المقولة القومية، ثم تطوّر تدريجياً، من خلال تجاربه الكفاحية، باتجاه تبني بعض المقولات الاشتراكية ودمجها بالمقولات القومية والوطنية. بذلك ازداد التقارب بين الاشتراكية والقومية واتضحت العلاقة العضوية بين التحرير الوطني والتحرير الطبقي. وكنا قد تناولنا التيار القومي والاشتراكي العربي، ونتناول في بقية هذا الفصل تيار الاشتراكية العلمية ونبحث في أسباب ضعفه وإخفاقه حتى الآن.

١ ـ بدايات الاشتراكية العلمية

عربياً، تعود بدايات بلورة الأفكار الاشتراكية في العصر الحديث خاصة إلى كتابات شبلي الشميل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧)، وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢)، وفرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢)، وسلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨)، وغيرهم من أمثال مصطفى حسنين المنصوري، واضع كتاب **تاريخ المذاهب الاشتراكية**. سنتناول في فصل لاحق تطور الفكر العربي، ومن ضمن ذلك إسهامات هؤلاء وغيرهم، ونكتفي هنا بالإشارة إلى دورهم التنظيري من حيث التمهيد لقيام حركات يسارية ثورية.

---

(١٠٤) منها مثلاً: أحمد عباس صالح، **اليمين واليسار في الإسلام** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢)؛ طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي: من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)؛ حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩)، واميل توما، **الحركات الاجتماعية في الإسلام** (القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٩).

قرن شبلي الشميل بين الاشتراكية والتقدم الاجتماعي، معتمداً منهج الفكر العلمي كبديل للفكر الغيبي المثالي. أدان التعصب الطائفي والتعصب القومي انطلاقاً من التشديد على الوحدة الاجتماعية، بصرف النظر عن مختلف الفروق العنصرية والمحلية والطائفية والمذهبية، ودعا لتأمين المساواة والتحرر من المؤسسات الرجعية، ولفصل الدين عن الدولة، وللتغلب على مختلف أنواع الاستغلال والاستبداد. وقد ضمَّن مفهومه للاشتراكية تنظيم العمل من قبل الدولة لضمان العدالة الاجتماعية في توزيع الأرباح. أما الغرض النهائي من الاشتراكية فهو في رأيه تحقيق السعادة على الأرض واستعادة الفردوس المفقود، ويكون ذلك عن طريق «وضع نظام يكبح جماح الجبابرة الظالمين ويخفف عن الضعفاء المظلومين»[(١٠٥)].

ومن آرائه دعوته لاشتراكيةٍ رأى أنها «إصلاح حال الاجتماع بإصلاح حال كل واحد فيه». وهي في عرفه «مبنية على مبدأ العلوم الطبيعية»، على عكس نظام الاجتماع القديم المؤسس على «سلطة الفرد ومبدأه الأعمال لمصلحة هذا الفرد. فالناس في هذا النظام أرقَّاء يشقون ويكدون ويقتتلون... ولا ينال الواحد منهم القوت الضروري إلا بشق النفس، وهو غبن فادح وضرر على العمران جسيم». ويتعرض في آرائه لعلاقات القوة والاستغلال، فيتحدث عن «بطش القوي بالضعيف» فلا يستفيد الجمهور «كل الفائدة من تعبه ولا يستفيد الفائدة الكبرى منه حتى الساعة إلا أفراد قليلون»، فـ «النظام القديم نظام أثرة يفرّق بين الناس ويقتل الهمم ويطفئ المواهب... فتسوء حال الأفراد ويتزعزع كيان الاجتماع. قصور فخمة بجانب أكواخ حقيرة... وأصحاء تكنفهم كل أسباب الراحة بجانب مرضى ينقصهم حتى القوت الضروري... فنظام الاجتماع القديم، وكما هو حتى اليوم، تبذير في قوى الاجتماع بل صرف هذه القوى فيه من الخير إلى الشر ومن التضافر على العمار إلى الدمار»[(١٠٦)].

وتوصل عبد الرحمن الكواكبي إلى القول بِـ «الفلسفة الاشتراكية» من خلال بحثه في **طبائع الاستبداد**، مشيراً إلى «الاستبداد الاجتماعي المحمي بقلاع الاستبداد السياسي» الذي «يرسخ... في الأمم التي يكثر أغنياؤها». ويخاف الفقراء ظالميهم «خوف دناءة ونذالة... فهم لا يجسرون على الافتكار فضلاً عن الإنكار، كأنهم

---

(١٠٥) انظر بين كتاباته: شبلي الشميل: **آراء الدكتور شبلي الشميل** (القاهرة: دار المعارف، ١٩١٢)؛ **فلسفة النشوء والارتقاء**، ط ٢ (القاهرة: المقتطف، ١٩١٠)؛ «فلسفة المادية ومذهب النشوء،» **المقتطف**، السنة ٣٤ (١٩١٠)، و«حول الاشتراكية الحقيقية،» **المقتطف** (كانون الثاني/يناير ١٩١٣).

(١٠٦) شبلي الشميل، **حوادث وخواطر (المقتطف، ١٩١٣)**، جمع وإعداد وتحقيق أسعد رزوق (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩١)، ص ١٠٥ ـ ١١٢.

يتوهمون أن داخل رؤوسهم جواسيس عليهم... وان الإنسان لا يكون حراً تماماً ما لم تكن له صنعة مستقل فيها، أي غير مرؤوس لأحد»، فيكون التحرر من الاستبداد بتثبيت «العدالة والمساواة بوضع حد لاحتكار القلة لثروات البلاد وتقسيم «مشاق الحياة قسمة ظالمة... فإن أهل السياسة والأديان ومن يلتحق بهم، وعددهم لا يبلغ الخمسة في المائة، يتمتعون بنصف ما يتجمد من دم البشر أو زيادة، ينفقون ذاك في الرفه والإسراف. مثال ذلك أنهم يزينون الشوارع بملايين المصابيح لمرورهم فيها أحياناً، متراوحين بين الملاهي والمواخير، ولا يفكرون في ملايين من الفقراء يعيشون في بيوتهم في الظلام. ثم أهل الصنائع النفيسة والكمالية والتجار الشرهون والمحتكرون وأمثال هذه الطبقة، ويقدرون كذلك بخمسة في المائة، يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الألوف من الصناع والزراع. وجرثومة هذه القسمة المتفاوتة المتباعدة الظالمة هي الاستبداد... لا يطلب الفقير معاونة الغني... ولا يلتمس منه الرحمة، إنما يلتمس العدالة... إن المال هو قيمة الأعمال ولا يجتمع في يد الأغنياء إلا بأنواع من الغلبة والخداع. فالعدالة تقتضي أن يؤخذ قسم من مال الأغنياء ويرد إلى الفقراء بحيث يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل. وهذه القاعدة تسعى وراءها جمعيات... منتظمة.. تقصد حصول التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعاشة بين الناس، وتسعى ضد الاستبداد المالي، فتطلب أن تكون الأراضي والأملاك وآلات المعامل... مشتركة الشيوع بين عامة الأمة، وأن الأعمال والثمرات تكون موزعة بوجوه متقاربة بين البشر»، وذلك بحسب أصول تمنع «تراكم الثروات المفرطة المولدة للاستبداد»[١٠٧].

وعرّف فرح أنطون القراء العرب بأفكار كارل ماركس بين غيره من المفكرين الغربيين، وعاش ليرحب بالثورة الروسية. وقد اعتبر أن الاشتراكية «دين الإنسانية»، راجياً أن تسيطر الدولة على العمل والتجارة والصناعة لمصلحة الكادحين، وتتوخى السعادة للجميع والسلم بين الأمم. ورأى المجتمع في حالة تناقض وصراع، فالكبير يأكل الصغير والقوي يلتهم الضعيف، ومبادئ القوة والدهاء تحكم مصير الأفراد والجماعات، ويتم تجاوز هذا الواقع بقيام مجتمع إنساني جديد عن طريق الاشتراكية التي يكون فيها القضاء على الفقر والظلم والتفاوت الاقتصادي. وقد كتب رواية بعنوان **الدين والعلم والمال** (١٩٠٣) صوّر فيها الصراع بين الطبقات وأشار إلى «حزب العمال» الذي طالب بـ «إشراك العمال في ربح الأعمال» وإنصافهم من قبل أصحاب الأموال الذين يحتكرون منافع البلاد وخيراتها، ونبّه إلى قول ماركس «إن معامل الأمة

(١٠٧) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ١٦٩ ـ ١٧٢.

ومصانعها ومتاجرها وأراضيها. . . لا يجوز أن تكون ملكاً لفرد أياً كان، بل هي ملك لجميع الأمة. فعلى الأمة إذن أن تتولى إدارتها بنفسها وتوزع أرباحها بين أبنائها»[(١٠٨)].

واستفاد سلامة موسى من بعض مقولات جمعية «الفابيين» الإنكليزية، كما قرأ أعمال كارل ماركس وتأثر به معتبراً نظريته ضرورية لفهم التاريخ والمجتمع، مؤكداً أن التقدم يتحقق في مصر فقط بتطبيق مبادئ الاشتراكية. وكان سلامة موسى قد تحاشى الإشارة إلى تأثره بماركس فاعترف بعد قيام ثورة ١٩٥٢، يقول: «مع أني في كتاب **هؤلاء علموني** قد ذكرت نحو عشرين من الأدباء والعلماء والمفكرين الذين وجهوا نشاطي الذهني وربوا نفسي، فإني لم أذكر معهم كارل ماركس داعية الاشتراكية. والآن أحب أن أعترف أنه ليس في العالم من تأثرت به وتربيت عليه مثل كارل ماركس وإنما كنت أتفادى ذكر اسمه خشية الاتهام بالشيوعية»[(١٠٩)].

ولكن سلامة موسى كان قد كتب دراسة حول الاشتراكية (١٩١٣) قال فيها «ان النظام الاشتراكي يقتضي إلغاء الملكية الفردية، بمعنى أنه لا يجوز للفرد أن يمتلك أرضاً أو معملاً أو منجماً أو أي ثروة تحتاج في استغلالها إلى عامل أو عمال. . . وغرض الاشتراكية مجرد إيجاد الحرية الاقتصادية حتى تتساوى الفرصة بين الناس في الإثراء. . . فيلغى مبدأ الإرث، لأن وجوده ينافي هذه الحرية الاقتصادية التي تتطلب أن يولد الناس متساوين لا يمتاز أحدهم على الآخر بغير مميزاته الطبيعية». أما كيف تتحقق الاشتراكية في مصر، فتكون بحسب سلامة موسى بتربية الجمهور على الحكم النيابي الديمقراطي أولاً، ثم نشر المبادئ الاشتراكية وإدخال بعضها بالتدرج في جسم الحكومة حتى تتشرب بها الأمة[(١١٠)].

ومن المفكرين الاشتراكيين في تلك المرحلة الأولى مصطفى حسنين المنصوري الذي نشر سنة ١٩١٣ كتاباً صغيراً بعنوان **تاريخ المذاهب الاشتراكية**، وكان من نتيجة نشره لهذا الكتاب فصله عن عمله (كان ناظر مدرسة إعدادية) فظل من دون عمل يعاني الفقر حتى وفاته. وعلّق رفعت السعيد على هذا الكتاب بقوله إنه «واحد من أهم هذه الكتابات التي توضح مدى العمق الذي وصل إليه الماركسيون المصريون»، وبأنه تحدث «بشجاعة نادرة عن الماركسية. . لقد شهدت مصر قبله كثيراً من الاشتراكيين، وربما شهدت قبله عدداً ممن يؤمنون بالماركسية. لكن أحداً لم يدافع

---

(١٠٨) فرح أنطون، **المؤلفات الروائية**، قدم لها أدونيس العكرة، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩-)، ص ٦٠ ـ ٦٢.

(١٠٩) رفعت السعيد، **تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر، ١٩٠٠ ـ ١٩٢٥**، ط ٥ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨١)، ص ٨٧.

(١١٠) سلامة موسى، **الاشتراكية**، ط ٢ (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٢).

صراحة وبجرأة كاملة عن الماركسية كما دافع مصطفى حسنين المنصوري.. فكان رمزاً لنضج الفكر الاشتراكي ودليلاً على أن الحركة الاشتراكية المصرية قد تفتحت أمامها الآفاق الرحبة للفكر العلمي»[١١١].

هذه هي بعض بدايات الفكر الاشتراكي في الوطن العربي، وقد تطور تدريجياً فتفرع إلى اشتراكية علمية مادية جدلية واشتراكية توفيقية اتخذت لنفسها أسماء مختلفة. وقد تمثلت الاشتراكية العلمية بالأحزاب الشيوعية التي بدأت تنتشر في عدد من البلدان العربية.

٢ ـ الأحزاب الشيوعية واليسارية العربية الأخرى

تألفت أحزاب شيوعية في عدد من البلدان العربية بعد الحرب العالمية الأولى (في فلسطين سنة ١٩١٩، وفي تونس ١٩٢٠، وفي مصر ١٩٢٢، ولبنان وسوريا ١٩٢٤، والعراق والمغرب ١٩٣٤، والسودان ١٩٤٦). ذكر رفعت السعيد وحنا بطاطو أن يوسف روزنتال (يهودي روسي وتاجر مجوهرات في الإسكندرية) بدأ نشاطه ١٨٩٩ وكان ربما أول من نظّم حركة شيوعية في مصر (عام ١٩٢٠). وكان علي العناني وعبد الله عنان ومحمود حسني العرابي وسلامة موسى وصفوان أبو الفتح وأحمد المدني وأنطوان مارون وحسين نامق بين من أسسوا الحزب الاشتراكي المصري عام ١٩٢٠، ثم تحوّل هذا الحزب بعد سنتين إلى الحزب الشيوعي المصري بقيادة محمود حسني العرابي الذي كان قد عاد من موسكو وتخلّص من روزنتال، ووضع برنامجاً دعا فيه إلى إلغاء الملكية الخاصة للأرض، وإلى إقامة سوفياتات ريفية، وذلك بمساعدة الشيخ صفوان أبو الفتح (طالب أزهري)، وأنطوان مارون (محام من لبنان اعتقل ومات في السجن عام ١٩٢٤)، وشعبان حافظ (عامل طباعة في جريدة النظام).

وكان أن نظّم الحزب الشيوعي بقيادة محمود حسني العرابي إضراباً عمالياً، متحدياً حكومة سعد زغلول في مطلع ١٩٢٤، مطالباً بالاعتراف بالنقابات العمالية وتحديد أوقات العمل بثماني ساعات في اليوم. وتمكّن المضربون من احتلال عدد من المعامل وطرد أصحابها، معلنين أنهم سيسيّرونها بأنفسهم ولمصلحتهم. وأزعج هذا الإضراب سعد زغلول فأرسل فرقة مشاة إلى الإسكندرية، ولكن الإضراب لم يتوقف إلا بعد كثير من المفاوضات. وما إن توقّف حتى تم القبض على محمود حسني العرابي ورفاقه وأودعوا السجن، فانهارت الحركة وجرت عدة محاولات بعد ذلك لإحيائها ومواصلة العمل سراً.

وأسس فؤاد الشمالي (عامل ماروني وابن فلاح من قرية سهيلة في كسروان)

(١١١) السعيد، المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

أول حزب شيوعي في لبنان وسوريا، وكان قد تعرّف إلى الشيوعية من خلال إقامته في الإسكندرية، فقبض عليه وسجن وطرد خارج مصر، فعاد إلى لبنان حيث أسس الحزب مع يوسف يزبك (مثقف ماروني من حدث بيروت). وكان بين أول نشاطاته تحريض عمال التبغ عام ١٩٢٥ في بكفيا والشياح وبسكنتا وزحلة وغيرها، فتمّ القبض على الشمالي، وعند خروجه من السجن عام ١٩٢٨ أصبح سكرتير الحزب الشيوعي في لبنان وسوريا حتى عام ١٩٣٦ عندما خلفه خالد بكداش.

وفي العراق أسس حسين الرحال (وهو شاب مثقف عاش في ألمانيا، وأبوه ضابط في الجيش التركي ومن عائلة ثرية اشتهرت في التجارة) أول حلقة ماركسية عام ١٩٢٤، وكان بين أعضائها محمود أحمد السيد (بين أول الروائيين العراقيين ومن عائلة أسياد وكان أبوه إمام جامع حيدر خانة). ونشرت هذه الحلقة جريدة **الصحيفة**، فكانت فكرة جديدة في نوعها أعلنت بصراحة أن المادية التاريخية تقدّم أفضل تفسير للتاريخ، وأكدت على ضرورة التمرد على التقاليد وتحرير المرأة، الأمر الذي كان قد دعا إليه الشاعر جميل صدقي الزهاوي الذي نشر عام ١٩٢١ قصيدة حيّا فيها الثورة البلشفية. وكان للرحّال تأثيره على حسين جميل الذي لعب دوراً مهماً في تأسيس حركة الأهالي (١٩٣٢) والحزب الوطني الديمقراطي (١٩٤٦). وفي هذه الأجواء تألف حزب الاتحاد الوطني من اليساريين في جماعة الأهالي، مثل محمد مهدي الجواهري وعبد الملك نوري وعزيز شريف، وطالب بإنشاء مجتمع مدني ديمقراطي، وبتوثيق الروابط القومية مع بقية الأقطار العربية، وبجعل التعليم الابتدائي موحداً إلزامياً مجانياً، وبتوزيع الأراضي الأميرية على الفلاحين، وبمساندة قضية الأكراد والقضية الفلسطينية. وجمع الجواهري بين الشيوعية والقومية فقال في قصيدة يافا:

أحقاً بيننا اختلفتْ حدودٌ ... وما اختلف الطريق ولا الترابُ
ولا افترقت وجوهٌ عن وجوه ... ولا الضاد الفصيح ولا الكتاب
فمِنْ أهلي إلى أهلي رجوع ... وعن وطني إلى وطني إيابُ

وفي الأربعينيات أصبحت الشيوعية عاملاً مهماً في الحياة السياسية العراقية بقيادة يوسف سلمان يوسف الذي عرف بلقب فهد، والذي تمّ القبض عليه في مطلع ١٩٤٧ وحكم عليه بالإعدام مع التخفيض إلى الحبس المؤبد. ولم يمنعه ذلك من قيادة الحزب من داخل السجن حتى تاريخ إعدامه في ١٠/ ٢/ ١٩٤٩، وربما أصبح بموته أكثر خطراً وتأثيراً منه في حياته الكفاحية[١١٢].

(١١٢) Batatu, *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers*, pp. 389-403.

وبدأ وجود الحزب الشيوعي في المغرب عام ١٩٣٤ بتأثير من انتشار الفكر الاشتراكي الفرنسي، ثم أخذ يتحدد مغربياً باستلام علي يعته أمانته العامة في منتصف الأربعينيات. وتعززت الحركات والأحزاب اليسارية بعد الاستقلال، حين تفرع عن حزب الاستقلال عام ١٩٥٩ الاتحاد الوطني للقوات الشعبية بقيادة المهدي بن بركة، الذي قال إن حزبه يطمح لأن يكون حركة ثورية شاملة على أساس خطة علمية تجسّد التحالف بين العمال والفلاحين والمثقفين الثوريين، بالتأكيد على «اشتراكية وسائل الإنتاج» التي تسمح بالتحرر من التبعية والتخلف، فلا يمكن أن تنشأ «أية وحدة وطنية... حول نظام إقطاعي في أسلوبه، ورجعي من صميم روحه»[١١٣]. وهو أيضاً اغتيل فأصبح بموته أكثر خطراً منه في حياته.

وتحوّل حزب الاتحاد الوطني إلى الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، فاعتمد منهجية اشتراكية «قوامها الملكية الجماعية لوسائل الإنتاج والتبادل»، وتعترف «بخصوصية الصراع الاجتماعي والسياسي»، التي تقتضي حصول نظرة شمولية منسجمة «من أجل التحرير والتغيير لصالح الكادحين»، وفي سبيل «تحقيق الاستقلال الوطني، وبناء الوحدة القومية، والقضاء على الاستغلال بمختلف أشكاله وصوره، والاستغلال الامبريالي، والاستغلال الطبقي، والاستغلال الأيديولوجي»[١١٤]. تم كل ذلك بعد انفصاله عن حزب الاستقلال بقيادة علال الفاسي الذي يقول بـ «روح التضامن بين أفراد الأمة وطبقاتها» فلا ينبغي «أن يخص طبقة دون طبقة»[١١٥].

ويذكر عبد القادر الشاوي في كتابه **اليسار في المغرب** أن المهدي بن بركة أعطى توجهاً راديكالياً لحزبه وجعله بحكم ذلك يتولى المعارضة التقدمية. وفعلاً، جرى في العقد الأخير من القرن تحالف بين الأحزاب اليسارية في المغرب تحت تسمية الكتلة الديمقراطية التي ضمت إلى جانب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية حزب التقدم والاشتراكية (وهو الحزب الشيوعي بقيادة علي يعته)، ومنظمة العمل الديمقراطي الشعبي (أمينه العام محمد بنسعيد)، وحزب الاستقلال. ونتيجة لهذا التحالف فازت هذه الكتلة في الانتخابات النيابية بنسبة من الأصوات تفوق نسبة ما حصلت عليه أية كتلة أخرى، فطلب الملك بموجب سياسة التناوب من حزب الاتحاد الاشتراكي تأليف الحكومة برئاسة عبد الرحمن اليوسفي.

---

(١١٣) المهدي بن بركة، **الاختيار الثوري في المغرب** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦)، ص ١٣٦ و١٤٥.

(١١٤) المملكة المغربية، الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، **المؤتمر الاستثنائي، يناير ١٩٥٧**، ط ٢ (الرباط: ١٩٦٨)، ص ٢، ٧، ١٣، ٢١ و٤٤.

(١١٥) الفاسي، **النقد الذاتي**، ص ٢١ و٢٥.

وفي زيارة قمت بها للمغرب صيف ١٩٩٨، قرأت افتتاحية صحيفة **الاتحاد الاشتراكي**، التي تقول: «ما يريده اليوسفي [رئيس حزب الاتحاد الاشتراكي ووزير أول، وهو إنسان محترم جداً في المغرب]، هو ما يريده الملك، وما يريده الشعب المغربي... ليس هناك سوى سياسة واحدة»[١١٦]. في ذلك الوقت كان يجري اعتصام في جادة محمد الخامس أمام البرلمان تقوم به جماعة من الدكاترة والمهندسين العاطلين عن العمل، والذين رفعوا شعارات تقول بالاستمرار في الاعتصام والمبيت في العراء إلى أن يتم توظيفهم. كانوا ينشدون أغاني وطنية وأحاطت بهم قوات الأمن من دون أن تتدخل، وهذا ما لا يتم في كثير من البلدان العربية. والناس يراقبون من الأرصفة كما لا يصدقون ما يشاهدونه.

وفي حديث مع الكاتب عبد الكبير الخطيبي إثر ذلك، قال إن الثقافة السياسية المغربية تتسم بالنزوع نحو التمركز حول الليبرالية الوسطية، وهذا ما يجمع في رأيه بين مختلف التيارات السياسية المغربية. ولكن عبد القادر الشاوي يقول في كتابه المذكور سابقاً إن التجربة السياسية في المغرب خلال ربع قرن من تاريخ الحصول على الاستقلال بيّنت «أن السلطة (القائمة في البلاد) لا تعترف بشرعية أية قوة سياسية ـ بقطع النظر عن حجمها وقوتها ـ إلا إذا اعترفت هذه بشرعية السلطة»، ويعني هذا الاعتراف المتبادل والعمل في ظل المؤسسات والهياكل القائمة ووفق القوانين الجارية[١١٧].

ما أوردناه هنا حول الأحزاب الشيوعية واليسارية بشكل عام في مصر ولبنان وسورية والعراق والمغرب ليس سوى محاولة لتقديم أمثلة محدودة لتجربة التيار الثوري. ما يهمنا بالدرجة الأولى هو طبيعة هذه التجربة وهواجسها وطموحاتها بشكل عام. لذلك يبقى أن تجرى أبحاث ميدانية ومتعمقة لتطور اليسار في هذه البلدان وغيرها كالسودان وبقية البلدان العربية.

٣ ـ أزمة اليسار العربي: أسباب الإخفاق

إن أزمة اليسار هي أزمة داخلية ومن ضمنه، كما هي في الوقت ذاته جزء من أزمته العامة على صعيد عالمي ومن الأزمة العربية الشاملة، التي بدأت تشغل حيزاً واسعاً في الوعي العربي منذ هزيمة حزيران/يونيو. في ما يتعلق بالجانب العربي، تتصل الأزمة بمسألة الصلح المنفرد الذي قامت به حكومة الرئيس أنور السادات،

---

(١١٦) **الاتحاد الاشتراكي**، ٨/٨/١٩٩٨.

(١١٧) عبد القادر الشاوي، **اليسار في المغرب** (الدار البيضاء: منشورات على الأقل، ١٩٩٢)، ص ١٣٤.

متخلية عن دورها القيادي العربي، وبالحصار الإسرائيلي لبيروت عام ١٩٨٢ وما تلاه من ترحيل منظمة التحرير من لبنان، وبحربي الخليج الأولى والثانية، وبعقد اتفاقية أوسلو التي جسّدت حالة القنوط والاستسلام العربي في أجلى صورها. وقد أثبتت هذه الأحداث التاريخية حالة التفتت العربي العام وعدم القدرة العربية ـ حكومات وأحزاب وحركات اجتماعية ـ على مواجهة التحديات المهمة. ومن مظاهر التفتت أن الحكومات العربية تظهر مرونة في حلّ خلافاتها مع الدول الأجنبية، بما فيها إسرائيل، وتصلباً في حل الخلافات في ما بينها مهما كانت جزئية، فتسعى للتفاوض مع الآخر وترفض التفاوض مع نفسها والدخول في حوار مع الذات. وقد لا يكون من الغريب أن يسود مثل هذا الواقع، فالدول العربية الكبرى تسعى لفرض مشيئتها على الدول الصغرى، وتسعى هذه بدورها للحصول على حماية الدول الأجنبية المعادية للعرب. وفي الحالتين لا تجد الدول الصغرى ولا الكبرى أن المصلحة العربية العليا تقتضي الدخول في مفاوضات جادة في ما بينها لحل خلافاتها الجزئية. ولذلك نشأت خطوط حمر بين الأقطار العربية، وأزيلت الخطوط الحمر بين العرب وأعدائهم.

جاءت هذه الأحداث والتطورات نتيجة لمدى عمق الأزمة العربية العامة وعلى مختلف الصُعد، كما أنها كانت سبباً في نشوء حس عميق بالضعف العربي ـ الأمر الذي أجبر الحكومات كما حرّض الأحزاب والحركات الاجتماعية والثقافية على إعادة النظر بفهمها للواقع العربي ـ فتبع ذلك سلسلة من النقاشات في أوساط بعض مثقفيها لا تزال مستمرة حتى نهاية القرن، بل إن الإحساس بنهاية قرن وبدء قرن آخر ربما زاد بدوره من حدة الوعي والتساؤل المرير وضرورة البحث عن حلول تجاوزية. وقد وجد اليسار نفسه مضطراً لإعادة النظر وممارسة بعض النقد الذاتي كما هو شأن التيارات الأخرى. ونركز هنا على أسباب تدهور اليسار العربي، ونتوقف عند ما نراه رئيسياً منها:

أ ـ طغيان الدولة: سلطوية الأنظمة العربية أو غياب الديمقراطية والحريات العامة

سنتوسع في الفصل الأخير من هذا الكتاب في تحليل طبيعة أزمة المجتمع المدني وكيف يمكن تنشيطه، ونكتفي هنا بوصف المجتمع العربي على أنه مجتمع حكومي. نقول ذلك لأن الحكومات العربية تمكّنت من تعطيل المجتمع المدني أو الحيلولة دون قيامه، بحرمان الشعب من حرياته وحقوقه الإنسانية ومنعه من المشاركة في تقرير مصيره. ألغت الحكومات الأحزاب والتنظيمات والحركات الاجتماعية الشعبية حيث وُجدت، ومنعت قيامها حيث لم توجد، وجرّدت المواطن من حرية التعبير والبحث والنقاش والعمل السياسي. بهذا امتلكت الدولة الإنسان بدل أن يمتلكها وحوّلته إلى كائن عاجز مهمّش لا شأن له، فتصرّف الحاكم بحياة الناس كما لو أنها امتداد لملكيته

الخاصة وذاته المتضخمة. وبغياب وجود دساتير وقوانين ومؤسسات تحمي الإنسان، أصبحت السياسة الممارسة لعبة لا معايير لها غير معايير البطش. وفي مختلف الحالات ليس الحاكم ممثلاً للشعب أو حَكَماً نزيهاً حيادياً بين طبقاته وجماعاته وأفراده. كل ما في الأمر أنه يمثل ذاته ومصالح الموالين له من دون مساءلة ومحاسبة من قبل حتى جماعاته والقوى المتحالفة معه.

أقامت الكثير من الدول العربية نظام الحزب الواحد والحكم الشمولي، وهمّشت الشعب وأصدرت قوانين تحد من قيام الأحزاب والجمعيات والإضرابات والمظاهرات العامة أو تمنعها، واستملكت وسائل الإعلام أو فرضت القيود عليها. وقد لجأت الدولة للطرد والنفي والاغتيال والإعدام والسجن ومعاقبة أقارب المغضوب عليهم، فساد الخوف والشك وتُوّج الرعب ملكاً على المجتمع. ولقد أصبح مجرد التعاطف مع قضية أو جماعة لا ترضى الدولة عنها مغامرة كبرى من قبل المواطن، فقد يتعرض لعقوبات صارمة وللاضطهاد في رزقه وكرامته. وبهذا أصبح الإنسان نفسه يعيش داخل سجون غير مرئية ومن نوعيات مختلفة داخل السجن العربي الكبير.

ومع أنه لا يجوز التعميم من زمن عربي إلى آخر، كما لا يجوز إطلاق الأحكام، فإن القمع يتعلق بصميم الثقافة السياسية السائدة في العصور العربية كافة، ولا يجوز أن نغفل سلبيات الثقافة التراثية السائدة وما حدث تاريخياً. في أزمنة عربية حالكة سابقة، استبد الحاكم بشعبه فذكر، مثلاً، أحمد بن عبد ربه في **العقد الفريد** أن «الحاكم سلطان، والسلطان... هو حمى الله في بلاده وظله الممدود على عباده»، وأنه «إذا كان الإمام عادلاً فله الأجر وعليك الشكر، وإذا كان الإمام جائراً فله الوزر وعليك الصبر»، وأن «طاعة الأئمة من طاعة الله، وعصيانهم من عصيان الله»، وأن الحاكم «هو الراعي والشعب هو الرعية»، و«إمام عادل خير من مطر وابل، وإمام غشوم خير من فتنة تدوم»(١١٨).

وفي الزمن الحاضر لا يجوز أن نكتفي بالإشارة إلى تنظيم الدولة الشمولي وغياب التعددية والليبرالية والديمقراطية على هذا الصعيد، بل لا بد من الإشارة أيضاً إلى أن الأحزاب نفسها كثيراً ما تكون شمولية في تنظيمها وقمعية في تعاملها حتى مع أعضائها ومفكريها. لقد جرى تأليه القيادات الحزبية ولم يسمح بالنقاش داخل صفوفها، وكثيراً ما فقدت الأحزاب خيرة مثقفيها وحدثت انقسامات داخل كل حزب بسبب استبدادية القيادات.

في مؤتمر شارك فيه عدد كبير من المثقفين والمثقفات العرب من مختلف البلدان

(١١٨) أبو عمر أحمد بن محمد بن عبد ربه، **العقد الفريد** (بيروت: منشورات الرسالة، ١٩٧٨)، ج ١، «اللؤلؤة في وصف السلطان،» ص ٥.

العربية في غرناطة من ٤ إلى ٩ أيار/مايو ١٩٩٨ حول الإبداع الثقافي والتغيير الاجتماعي، قال محمد سيد أحمد إن تركيب السلطة في أي نظام عربي هو تركيب هرمي، وهناك في الحياة السياسية العربية أهرامات كبيرة وأهرامات صغيرة لا تختلف عن الأولى بقدر ما هي صورة مكرّرة لها، فيبرز زعماء أحزاب المعارضة في صورة تشبه صورة رئيس الدولة، وقد تنتقد أحزاب المعارضة غياب الديمقراطية ولكنها هي أيضاً لا تنهج نهجاً ديمقراطياً داخل أحزابها. إن هذا القمعية الهرمية في المجتمع والدولة والأحزاب هي التي أحبطت الحياة السياسية العربية، وأخضعت حتى بعض الراغبين بالصمود، فأجبرتهم على التسليم بواقع الحال الذي يفوق قدراتهم على تحمل أعباء المقاومة.

وطالما نتكلم على اليسار هنا، نذكر أن مجلة **الطريق** اللبنانية مارست خلال العقد الأخير بعض النقد الذاتي حول الماركسية والأحزاب الشيوعية العربية، وحدّدت الكثير من الأخطاء ومنها غياب التعدّدية السياسية. نبّه إسماعيل صبري عبد الله قائلاً: «فاتتنا أهمية الديمقراطية داخل أحزابنا والقبول بتعدّد الآراء والالتزام برأي الأغلبية مع احترام الأقلية وليس تصفيتها»، ويضيف: «تعاملنا مع الجماهير كما لو كنا نملك الحكمة والصواب ونريد أن نعلّم الجماهير... إننا لم نُجد الإنصات للناس والاحترام الكافي لرؤيتهم لمشكلاتهم وما يتصورونه من حلول لها. كنا كثيراً ما نتعامل مع أصحاب المصلحة... كما يتعامل المعلّم في مدرسة تقليدية ترفض مفهوم الحوار كأداة تربوية عظيمة التأثير»[١١٩].

وقد استمرت القيادات من دون تغيير لزمن طويل في الكثير من الأحزاب، تماماً كما في الدول. ومن ذلك أن خالد بكداش شغل طوال أكثر من ستين عاماً منصب الأمين العام للحزب الشيوعي في سوريا ولبنان (حتى ١٩٦٤، وفي سوريا بعد ذلك، وحتى توفي عام ١٩٩٥). وكثيراً ما كان يتم «تأليه» الزعيم السياسي، فبطل النقاش وكثرت الانقسامات واضطر الكثير من المثقفين للخروج من الأحزاب التي انتموا إليها. وكانت هذه ظاهر عامة في مختلف الأحزاب العربية بفعل ثقافة السطوة وغياب الاتساق في سياساتها ومواقفها وتحالفاتها. وكما أن الحاكم لا يؤمن بتداول السلطة وتعدد الأصوات، كذلك هو شأن مؤسسي الأحزاب وقياداتها.

ب ـ التفتت الاجتماعي والسياسي والعودة إلى الولاءات التقليدية البدئية

هذا ما سبق أن تناولناه في الأقسام السابقة من الكتاب، ويكفي أن نذكّر

---

(١١٩) اسماعيل صبري عبد الله، «أفكار أولية للنقاش بين الماركسيين العرب،» **الطريق**، السنة ٥٢، العدد ١ (أيار/مايو ١٩٩٣)، ص ١٤ ـ ١٥.

بضعف الولاء المجتمعي والولاء الطبقي لصالح الانتماءات إلى جماعات وسيطة بين الأفراد والمجتمع. وقد انشغلت الجماهير الشعبية بمهمات تأمين معيشتها اليومية، وغرقت في الغيبيات والمطلقات والعصبيات المحلية والفئوية، واستسلمت لنظام المحسوبية في تدبير شؤونها والحصول على الخدمات الاجتماعية من خلالها، بل إن الكثير من الأحزاب التقدمية فقدت بعض أعضائها وقياداتها ومفكريها ممن عادوا إلى أحضان طوائفهم وقبائلهم وعرقياتهم وتراث أسلافهم.

ج ـ قيام الحزب لذاته على حساب القضية

تنشأ الأحزاب من أجل تحقيق غايات وأهداف قومية واجتماعية واقتصادية وسياسية، وفي سبيل الوصول إلى الحكم واستبدال (في حالة الأحزاب اليسارية الثورية) نظام بنظام آخر. ولكن ما إن ينشأ الحزب ويخوض المعارك السياسية حتى يحدث تحوّل في الأهداف والغايات ذاتها استجابة لحاجات استمرار المؤسسة نفسها. بكلام آخر، تتحوّل المؤسسة أو المنظمة من وسيلة إلى غاية بحد ذاتها وفي خدمة قياداتها. تكون غاية الحزب في الأصل خدمة المجتمع، ثم يحدث انقلاب عكسي فتصبح المهمة هي استمرارية الحزب وقياداته، وبذلك (بتصميم أو من دون تصميم) يُوظَّف المجتمع في خدمة المؤسسة والمقيمين عليها. هذا ما يمكن تسميته باغتراب المنظمة عن نفسها على حساب القضية. ويتجلّى ذلك بقيام الخلافات الثانوية على حساب التناقضات الأساسية.

د ـ سيطرة الخلافات الثانوية ضمن الأحزاب اليسارية نفسها وفي ما بينها

تتحمّل الأحزاب التقدمية مسؤولية إخفاقها على الأقل جزئياً، بسبب أنها تنجرف في متاهاتها من دون أن تميّز بين التناقضات الأساسية والخلافات الثانوية. لذلك كثيراً ما خاضت الأحزاب معارك جانبية خاسرة في الوقت الذي كان يجب أن تعرف كيف تتجاوز خلافاتها الداخلية وتلك التي تقوم بينها وبين الأحزاب الأخرى التي تشاركها أهدافاً وغايات متقاربة ومتكاملة.

تمّ ذلك على الرغم من أن الاتجاهات القومية التحريرية والتحررية تبنت الكثير من المقولات والمصطلحات والشعارات الخاصة بنظرية التحليل الطبقي، بعد أن تبين لها عمق ارتباط الطبقات والعائلات الحاكمة بالاستعمار الغربي، في ظل اندماج البلدان العربية في النظام العالمي الرأسمالي وهيمنة الشركات الكبرى المتعددة الجنسيات. من خلال ذلك تبين للأحزاب القومية عمق الحرمان الذي تعانيه الطبقات الشعبية. وقد تمّت الخلافات أيضاً على الرغم من أن الاتجاهات الاشتراكية تبنّت بدورها الكثير من مقولات التحليل القومي بعد أن أدركت مدى عمق القهر القومي.

وشملت المعارك الجانبية الخاسرة تلك التي تمت بين الاتجاهات المختلفة أو داخل

الحزب الواحد. فكم من حزب انقسم على نفسه وخاض معارك حادة بين أجنحته وحتى الرمق الأخير. لقد أدت الخلافات الثانوية إلى حصول انقسامات حادة ضمن الحزب الواحد، وبين أشدها وضوحاً تلك التي حدثت في حزب البعث في جناحيه السوري والعراقي، مما حال دون قيام الوحدة بين البلدين، مع أن تحقيق الوحدة القومية هو الذي يُفترض أن يكون الغاية الأساسية والأولى لحزب البعث. وفي ظل الأوضاع الحالية، أقل ما يتوقعه المراقبون أن تتم هذه الوحدة بسبب ما أسميناه اغتراب المنظمة عن نفسها، أي تغلب مصالح المنظمة كمنظمة على الغايات التي نشأت من أجلها أصلاً. لقد أصبحت المنظمة تعمل لذاتها لا في سبيل ما تأسست من أجله. وبهذا أصبح الوطن هو الذي يخدم الحزب، وليس الحزب هو الذي يخدم الوطن. وهذا تماماً هو شأن الدولة، فيُوظف المجتمع في خدمتها لا هي في خدمته.

وكان لا بدّ من أجل وضع حد للانفصام بين الاتجاهات القومية والاتجاهات الاشتراكية أن يصبح التحليل الطبقي جزءاً أصيلاً من المنظور القومي. كما أنه كان لا بدّ من أن يصبح التحليل القومي في البلدان العربية وبلدان ما كان يعرف بالعالم الثالث الخاضع لهيمنة الغرب جزءاً أصيلاً من المنظور الاشتراكي. والسبب الأساسي في ذلك أنه لم يعد بالإمكان في ظل هذه الهيمنة الغربية الشاملة في زمن العولمة الفصل بين القمع القومي والقمع الطبقي. إن عملية التحرير والتحرر عملية واحدة، ولأنهما لم تصبحا واحدة في التجربة العربية كان هذا الإخفاق المُحبط.

إن الانشغال بالتناقضات الثانوية على حساب التناقضات الأولية جرّ على العرب ويلات هددتهم، ولا تزال، في الصميم. وبعد كل ذلك، يجب أن يكون قد مضى الوقت الذي تسمح فيه الحركات القومية والوطنية لنفسها أن تتجاهل مقولات الصراع الطبقي لمجرد أنها بذلك تتجاهل حرمان غالبية الشعب وانسحاقه. كذلك يجب أن يكون قد مضى الوقت الذي تسمح فيه الحركات الاشتراكية أن تتجاهل القهر القومي الذي يتعرض له العرب. إن الحركة اليسارية التقدمية هي إذن بالضرورة حركة وطنية، والحركة الوطنية هي بالضرورة حركة تقدمية. خطأ أن تظن القوى الاشتراكية أنها يمكن أن تحرّر الوطن من دون مشاركة الشعب، وكذلك خطأ أن تظن القوى الاشتراكية أنها يمكن أن تحرّر الطبقات الكادحة من دون تحرير الوطن، وطبعاً من دون مشاركة الطبقات الكادحة التي يظن البعض أنها لا تعرف مصالحها لكونها غير مثقفة. من هنا أن المشاركة في الثورة القومية هي مشاركة في الثورة الاجتماعية، والعكس صحيح. وحيث نجحت الثورة نجد أنها قامت على الفكرتين القومية والاشتراكية، وشكلت معاً متفاعلة قاعدة التغيير التجاوزي.

هـ ـ الميل للفكر الانقلابي العسكري على حساب الفكر الثوري

حاولت الانقلابات العسكرية التي سبق أن تحدثنا عنها، على حساب العمل

الثوري الشعبي، وعملت على تعطيله وإقصاء الشعب وتهميشه. وحيث نجحت الانقلابات العسكرية تمكّنت من أن تلغي الأحزاب وتمنع المشاركة الشعبية، فنجحت حيث أخفق الاستعمار والطبقات والأسر الحاكمة، واكتفت بالإصلاحات الجزئية. إن تجربة نصف قرن من الحكم أو التحكم العسكري أحالت الشعب إلى كائنات مغلوبة على أمرها، منشغلة بشؤونها الخاصة وبدوافع مجرد البقاء على حساب كرامته وحقوقه القومية والإنسانية. وفي ضوء هذه التجارب نعرف أن التغيير من فوق من دون مشاركة الشعب مصيره الإخفاق، وهذا بين أهم ما يمكن استنتاجه من تحليل الواقع العربي.

و ـ غياب الفكر المنبثق من الواقع الاجتماعي التعددي

ربما كان الفكر الماركسي العربي هو، مع استثناءات قليلة ونادرة، بين الأكثر فقراً وضعفاً بالمقارنة مع الفكر الماركسي الأوروبي والأمريكي اللاتيني والآسيوي. وهو كذلك لأنه جاء امتداداً للفكر السائد في الاتحاد السوفياتي الذي أصبح مرتبطاً بالدولة والحزب، بعد أن تحوّل إلى نظام حاكم ذي مصالح خاصة وفقد الروحية الثورية. بمثل هذا النزوع، ومن دون أن تؤكد الأحزاب الشيوعية العربية على استقلاليتها ومبادراتها ومواردها الذاتية وطاقاتها الخلاقة، عمدت إلى تقديم النظرية الماركسية وتطبيقها مُبسّطة كما وصلت إليها من الخارج من دون أن تعيد صياغتها من منطلق عربي وفي ضوء الواقع الاجتماعي المتفرّد، وبخاصة أن النظرية الماركسية هي نتاج الثورة الصناعية والنظام الرأسمالي في أوروبا. بكلام آخر، لم تتعامل قيادات الأحزاب الاشتراكية والشيوعية العربية مع هذه النظرية تعاملاً خلاقاً، بل تعاملاً أصولياً حرفياً.

يقول اسماعيل صبري عبد الله (وكان أحد قيادات الحزب الشيوعي المصري في الخمسينيات ورئيس منتدى العالم الثالث في ما بعد): «من الأخطاء الشائعة أن الماركسية تقدم مجموعة من الوصفات الجاهزة للتعامل مع مختلف المجتمعات البشرية. الماركسية في الأساس هي منهج علمي لدراسة وتحليل الظروف الموضوعية الملموسة لمجتمع محدد في لحظة معينة من تاريخه. وبالتالي فإن نجاح ما يقدم من حلول يتوقف في نهاية الأمر على قضيتين: القضية الأولى مدى سيطرة المفكر المناضل على المنهج الماركسي، والقضية الثانية هي حجم معرفته الواقعية بأمور المجتمع الذي يناضل بين صفوف أبنائه. وإذا أردتُ أن أتكلم عن تجربتي الشخصية قلت إنني فعلت إلى حد كبير ما فعله غيري من الماركسيين في سني الشباب وهو السرعة إلى محاولة اكتشاف الحلول بغير إدراك كامل لكل حقائق وتعقيدات تركيبات المجتمعات العربية التي تعاملنا معها... وما قمتُ به، وقام به غيري من الماركسيين العرب كان حركة فكر تدور بين أقطاب ثلاثة: «القطب الأول المعرفة بالتاريخ العربي وبالتراث العربي بأعلى

معاني كلمة التراث وليس بالمعنى المبتذل فيما يسمى المشروع التراثي وما إلى ذلك. والقطب الثاني هو حركتنا اليومية مع الجماهير في نضالها، في أمورها الحياتية وفي مطالبها وفي رؤيتها أيضاً لما تعتبره مهماً وما لا تراه على قدر كبير من الأهمية، لأن من أكبر الأخطاء التي يمكن أن يقع فيها اليسار هو أن يحل فيها نفسه محل الجماهير وأن يفكر لها. فهو يجب أن يفكر وسطها وبينها ومن خلال تعامله معها لأن من أهم سمات المنهج الماركسي هو عدم الفصل بين النظرية والممارسة، بين الفكر والنضال. القطب الثالث هو النظرية الماركسية نفسها وما يجري. . . من جهود كبيرة لمناقشة المقولات الماركسية ومحاولة فك الأطر الجامدة التي طالما احتبس بها فكر هو في الأصل يرفض كل القوالب وكل الأطر. ومن المعروف أن ماركس قال، هو نفسه، أنا لست ماركسياً»[١٢٠].

ثم إن الفكر اليساري العربي، في توجهه إلى المثقفين وبعده عن جماهيره، شأنه بذلك شأن الأحزاب والتيارات السياسية الأخرى، لم يتمكن من أن يعبّر عن هواجس الشعب وأمانيه تعبيراً حسياً جديداً. ولا عجب في هذه الحالة أن تكون اللغة السياسية المتداولة أقرب إلى اللغة المثالية الفوقية منها إلى اللغة الاجتماعية العلمية، وإن كرّرت بعض شعاراتها ومصطلحاتها. لقد أظهرت القيادات الحزبية ميلاً للخوض في النقاشات السياسية والثقافية متوجهة للنخبة الفكرية على حساب الاتصال المكثف بالجماهير، بمن فيهم العمال والفلاحون وتنظيمهم وتحضيرهم للمشاركة في الحياة السياسية، فعملت ليس مع الشعب، بل بالوصاية عليه.

هذه هي بعض العوامل التي يمكن أن تساعدنا على فهم الأزمة التي يعانيها اليسار العربي وتفسيرها. وهي عوامل عامة عربياً كما أنها في بعض جوانبها خاصة بالأحزاب والحركات التقدمية. وبقدر ما تتعمق الأزمات العربية، بقدر ما تزداد الحاجة إلى قيام فكر نقدي تجاوزي في إطار مشروع مستقبلي متعدد المنطلقات والأهداف.

خاتمة

أخفقت القيادات والأحزاب كافة وبمختلف أصولها الطبقية وتوجهاتها السياسية في تحقيق التطلعات العربية، وكاد الكثير من الكفاح يذهب هدراً، فتعمّق الإحساس العربي بالأزمة ورافقه الكثير من مشاعر الإحباط والاغتراب. وسنتناول حالة الاغتراب وأزمة المجتمع المدني وسبل الخروج منها في القسم الأخير من هذا الكتاب، إذ لا

---

(١٢٠) اسماعيل صبري عبد الله، مقابلة في صحيفة: **القبس**: ٣٠ ـ ٣١/ ١/ ١٩٨٨.

يزال أمامنا أن نخوض في تحليل الثقافة العربية ومكوناتها القيمية والإبداعية والفكرية.

حتى الآن، تبين لنا أن الأنظمة السائدة في المجتمع العربي (ولا نقصر ذلك على الأنظمة السياسية) هي أنظمة مغرّبة تحيل الشعب أفراداً وجماعات وطبقات وحركات اجتماعية إلى كائنات عاجزة في علاقاتها بالمؤسسات العامة وبذاتها. إنه، بكل بساطة، شعب مغلوب على أمره، مُسْتَلَب من حقوقه وممتلكاته ـ المادية والمعنوية ـ ومنجزاته ومؤسساته، ومهدّد في صميم حياته وكيانه. لقد عقد الشعب الكثير من الآمال على الأنظمة والحركات والنُخَب في المجالات كافة. فإذا بها تستأثر بالسلطة وتهمّشه، وتَكْبُر على حسابه وتشمخ عليه، وتستولي على مقدراته وتتركه معرَّضاً للأحداث والتحديات التاريخية حتى في عالمه الداخلي وفي صميم كرامته. ولا يبدو أن للطبقات والأسر الحاكمة أهدافاً للأمة، فهي مشغولة بنفسها وباستمراريتها هي وشرعيتها ومصالحها الضيقة، وغير معنية بشؤون الأمة. ونتيجة لهذا الواقع يتحكّم الخوف ليس بالشعب فحسب، بل بالأنظمة العربية في علاقاتها بعضها بالبعض، فتحاك التحالفات والمؤامرات على حساب الأمة وقضاياها.

في ظل هذه الأحوال والعلاقات يبقى السؤال المهم والأكثر إلحاحاً من دون جواب، وهو: ما العمل؟ ويسبقه سؤال حول ما إذا كان العرب يقبلون بهذا الوضع العام المغرِّب، مفضلين سلوك مسالك الهرب من المواجهة والصمت والخضوع أم يختارون طريق العمل على تغيير الواقع وتجاوزه؟ هذا ما سنتعمّق به من خلال دراسة الحياة الثقافية في القسم الرابع من هذا الكتاب.

القســم الرابــع

مكوّنات الثقافة العربية:
قيم، إبداع، فكر



تمهيد: تعريف بالثقافة العربية ومكوّناتها

ان لكل مجتمع ثقافته الخاصة والمتنوعة والمتغيرة، وهي مجمل رؤى الحياة والكون وتصوراتها، وأساليب التعامل اليومي، والأخلاق والمعتقدات والمهارات والابداعات والمعارف والمفاهيم، وهي التي تشتمل في منظورنا على ثلاثة مكونات أساسية متداخلة نتناول كلاً منها في فصل خاص:

أول هذه المكونات: القيم والرموز والمناقب الأخلاقية والمعتقدات والتقاليد والأعراف والوسائل والمهارات التي يستعملها الشعب في تعامله مع بيئته الاجتماعية والطبيعية ومع الثقافات الأخرى، وهي بلغة ابن خلدون آداب الناس ومعاملاتهم في أمور الدنيا. وهذا ما سنتناوله في الفصل الحادي عشر.

ويشمل المكوّن الثاني النتاج الإبداعي او الفنون التعبيرية عن مكنونات النفس الإنسانية من أدب (بمختلف تفرعاته من شعر ورواية وقصة قصيرة ومسرح ومقالة) وحكايات شعبية وموسيقى وغناء ورقص ورسم أو فنون تشكيلية وغيرها. وهذا ما سنتناوله في الفصل الثاني عشر.

اما المكوّن الثقافي الثالث فهو النتاج الفكري من علوم وفلسفة ونقد فني وتنظير حول معنى الحياة وجدواها وسبل النهوض والتغيير، ويتجلّى في الاتجاهات والنقاشات الفكرية، ويتصل عضوياً بالتراث الثقافي كما بالواقع المعيش والمتبدل والرؤى المستقبلية. وسنخصص الفصل الثالث عشر لدراسة الفكر العربي المعاصر بدءاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر وحتى نهاية القرن العشرين.

ومع اننا سنبحث في كل من هذه المكوّنات الثقافية في فصول مختلفة، إلا أننا

نعتبرها متفاعلة متشابكة في نسيج متمايز، فلا يجوز الفصل بينها حين نهدف الى فهمها مجتمعة، ومنها تتشكّل معاً الثقافة العامة لشعب ما. ولكل مجتمع ثقافته الخاصة مهما بلغت درجة تقدمه وإسهاماته الحضارية ونوعية علاقاته بالمجتمعات الأخرى. إنما حين نتكلم على خصوصية الثقافة في مجتمع ما، لا بد من التأكيد في الوقت ذاته على التنوع الداخلي والتفرد والصراع والتحول والتناقضات ونسبية المفاهيم والرؤى. وليس في الزمن الحاضر من ثقافة منعزلة عن الثقافة الإنسانية التي أسهمت في صنعها مجتمعات وحضارات عديدة، ومنها الحضارة العربية والإسلامية، وبين أهم خصائص الثقافة أنها تنتقل من جيل إلى جيل ومن شعب إلى آخر وتتجسد في الرموز والإشارات، وقبل كل شيء في اللغة التي هي في صميم ما يميز الإنسان من بقية المخلوقات. الإنسان هو الذي يمنح المخلوقات والأشياء والأزمنة معانيها الخاصة ويسقط عليها من ذاته، فتكتسب مدلولات فريدة تتجاوز مجرد تركيباتها وعناصرها المنفردة.

وقد أخذت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، في الخطة الشاملة للثقافة العربية، بمختلف هذه المكونات الثلاثة حين عرّفت الثقافة بأنها تشمل «كل ما أنتج البشر في الحياة من إنتاج مادي أو غير مادي»، كما تشمل «أشكال القيم التي يبتكرها الإنسان ليكسب إنسانيته معناها الخاص، وينظم بها حياته الخاصة والاجتماعية والفكرية والروحية والجمالية. وفي هذا السياق تشمل الثقافة مجموع النشاط الفكري والفني بمعناها الواسع، وما يتصل بها من المهارات أو يعين عليها من المسائل». وبهذا يكون «تنظيم جماع السمات المميزة للأمة من روحية وفكرية وفنية ووجدانية»[1].

ومن التحديدات المتباينة ما ورد في كتابات الشاعر أدونيس، من ان الثقافة «تشمل طريقة حياتنا كلها، وأخلاقنا، ومؤسساتنا، وأساليب عيشنا، وتقاليدنا: فهي لا تنحدّ في تفسير عالمنا، وإنما تعطيه كذلك شكلاً»، مضيفاً أن هذا المفهوم الخاص «يجب ان يتسع لكي يشمل العلاقة بالآخر المختلف، ولكي يتضمن رؤية للمستقبل، خصوصاً بالنسبة الى البلدان التي تفيض حدودها الثقافية عن حدودها الجغرافية القومية»[2]، كمثل الثقافة العربية.

وبين التعريفات الأخرى ما هو أكثر ارتباطاً بدور المثقف ومسؤولياته كقول

(١) المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، **الخطة الشاملة للثقافة العربية**، ط ٢ (تونس: المنظمة، ١٩٩٦)، ص ١٨ ـ ١٩.

(٢) أدونيس [علي أحمد سعيد]، «الأرض، هذه الجنة الضائعة،» **الحياة**، ١٩٩٨/١/٨.

محمود أمين العالم، «إن لكل إنسان ثقافته التي تتمثل في رؤيته الفكرية للعالم، وسلوكه العملي والاجتماعي والوجداني فيه، سواء كان واعياً بهذا أو غير واع. ولهذا فهدف التثقيف أحياناً قد يكون. . . نقداً ونقيضاً وتغييراً للبنية الثقافية المسيطرة من أجل إرساء بنية ثقافية أخرى جديدة، مختلفة»، مضيفاً أيضاً أن الثقافة «لا تقتصر ـ كما يظن أحياناً ـ على التعابير والمنجزات والمفاهيم والقيم الأدبية والفنية والفكرية والعلمية فحسب، وإنما تشمل كل المضامين الفكرية والوجدانية والتذوقية في مختلف مجالات السلوك السياسي والاقتصادي والاجتماعي. وهي بهذا المعنى جزء من البنية الأيديولوجية الاجتماعية العامة التي هي أكثر شمولاً وتجريداً»[٣].

ويعرف إدوار الخراط الثقافة على أنها أسلوب في التفكير ومجموعة من الرؤى وأنماط من السلوك والعرف الاجتماعي والتراث. فهي في رأيه «محصلة قيم مادية وروحية، ووسائل لإنتاج هذه القيم واستخدامها ونقلها إذ تتنامى، وتعدّل وتورَّث من جيل الى جيل»، ومتنوعة غاية «التنوع في داخل تناسق شامل». ويكون «في هذا التنوع عنصر إثراء لا عنصر تشتيت أو تفرقة»، لأن هذه الثقافة «متعددة الروافد وخصيبة التلاقح»[٤]. ويميز الخراط بين الثقافة الرسمية العُلوية السائدة المعترف بها في التعليم مثلاً وفي وسائل الاعلام، والثقافة الشعبية، أي ثقافة الفلاحين أو الثقافة الشفاهية وهي ثقافة تحتية، أو ثقافة النخبة وثقافة الشعب. وفي تصوّره «أن التراث بداهة إنما هو شيء نملكه ولا يملكنا»، وأن «الماضي لا يمكن استنساخه ولا تكراره»، وأن الثقافة القومية «ليست جوهراً ميتافيزيقياً أبدياً مسبقاً، ليست معطى محدداً وسلفاً ونهائياً، ليست ميراثاً ثابتاً. . . هي واقعة تاريخية زمنية ملموسة تُصاغ وتُنمى وتشكَّل باستمرار»، فيدعو من هذه المنطلقات لـ «تحديث التعليم وتحريره من سيطرة التلقين والحفظ الأصم وتربية ملكة التفكير الحر والحوار والعقل النقدي منذ حداثة سني الطفل»[٥].

ومن منطلق مشابه، يذهب كمال أبو ديب الى «ان الثقافة. . . لا تشكل فضاء متجانساً» بل «فضاءات». وهو يرى انفصاماً حاداً بين أمرين في الفضاءات الثقافية،

---

(٣) محمود أمين العالم، «أزمة ثقافة أم أزمة حكم؟،» **الحرية** (٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥).

(٤) ادوار الخراط، «تأملات عن الإبداع الثقافي العربي ودوره في التغيير الاجتماعي،» ورقة قدمت إلى: ندوة الإبداع الثقافي والتغيير الاجتماعي في المجتمعات العربية في نهايات القرن، التي نظمتها جامعة برنستون، معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال افريقية وآسيا الوسطى، غرناطة، ٤ ـ ٩ أيار/ مايو ١٩٩٨، ص ١ ـ ٢.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٩ و١٤.

فهناك «من جهة أولى الواقع ـ الذي يتميز بالتعدد والتناقض والنزاعات الحادة والتشظي، ومن جهة ثانية العقائديات الطاغية ـ التي تسعى دائماً إلى فرض الوحدانية والاتساق والانسياق التكيفي على كل شيء وكل أحد. ويصدق ما أقوله في الدين والسياسة والأدب والفكر والأخلاق والعادات والأعراف»[٦]. وفي هذا السياق يركز أبو ديب على أهمية الفكر النقدي الذي هو في عرفه مكون أساسي من مكونات المشروع الحداثي العربي.

والمَنْسَق (Paradigm) بحسب تعريف كمال ابو ديب هو المنبع الأساسي للتصورات والمفاهيم. ومن المناسق التي توقف عندها تلك التي أسهمت في صياغة جل التيارات الرئيسية في الحياة العربية، ومنها الإلغائية واستعادة الأصوليات، وواحدية المنظور، والإيمان بلاتاريخية النصوص المقدسة. لذلك يصف من منظور نقدي النص الثقافي العربي السائد بأنه «لا يهدف، أساساً، إلى معرفة الإنسان والعالم بقدر ما يهدف إلى مناقضة نص يتقدمه أو يعاصره. انه نص لا يهتم بالوجود، بل بالنص»، وبأن «النصوص الثقافية السائدة تتمحور حول الحجب لا فن الكشف، حول الإقصاء لا حول الاستقصاء. إنها نصوص تنهض على . . . إلغاء ما عداها»[٧].

وبين أهم خصائص الثقافة أنها تنتقل من جيل الى جيل ومن شعب الى شعب عن طريق التنشئة والتفاعل والمثاقفة، ومن خلال اللغة التي قلنا إنها في صميم ما يميز الإنسان من بقية المخلوقات. تتكون شخصية الإنسان في مجتمعه وثقافته وليس خارجها، ولكن الإنسان لا يتلقى ثقافته وينقلها الى غيره فحسب، بل يبدع بدوره ويعطي ويسقط ما في داخله على الآخرين والأشياء والمفاهيم، فيمنحها ذاته من موقعه الخاص والمتفرد، كما يستمد منها مداولاته وتفسيراته المتميزة. وبهذا يكون الإنسان مبدعاً وتراثياً في آن معاً، ونقصد بذلك الإنسان ـ الفرد كما نقصد الإنسان ـ المجتمع. كل إبداع لا يرتبط بتراثه وقضايا مجتمعه المصيرية، يهمش ويضيع على أنه لعب في الفراغ بدل أن يصبح فعلاً في التاريخ. ومن الصحيح أيضاً أن كل تراث يحد من الابداع والتجدد والتفرد والابتكار هو تراث قسري يهمش ليس الإنسان الفرد فحسب، بل المجتمع نفسه، ويخرجه من تاريخ الإنسانية التي تسعى دائماً لتجاوز واقعها بفعل التناقضات القائمة وفي ضوء التطلعات المستقبلية والرغبة الأصيلة والعميقة بالاكتشاف والخلق.

ومن هنا أن الثقافة ليست مجموعة مكونات ثابتة ساكنة جامدة مطلقة منغلقة

---

(٦) كمال أبو ديب، «في الفكر النقدي والفكر النقضي،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ١.

(٧) المصدر نفسه، ص ١١.

تصلح لكل مكان وزمان أو لكل مجتمع وبيئة، بل هي متطورة باستمرار متغيرة مغيِّرة مرنة نسبية منفتحة متحولة نتيجة لتغير الأحوال والأوضاع والأزمنة والعلاقات داخلية كانت او خارجية. ليس المجتمع العربي كائناً تاماً مكوناً جاهزاً ومخلوقاً في البدء فيدور في دائرة لا يخرج عن مدارها كأنه صنع لأن يكون شيئاً واحداً وإلى النهاية، بل هو متطور في هويته وثقافته وحتى مقدّساته بحسب أوضاعه وظروفه وصراعاته المستجدة باستمرار من أجل التحكم بمصيره وموقعه في خريطة الاحداث التاريخية.

إن الثقافة العربية لم تكتمل في أية حقبة زمنية مهما كانت أهمية تلك المرحلة، وكل زمن هو مرحلة لا تستعيد نفسها بقدر ما تعيد صياغتها. وما يقال عن الشخصية الثقافية يقال أيضاً عن الأصالة. من هنا التساؤل المهم: ما دور المثقف المبدع في عملية التغيير هذه؟ بل ما دور كل إنسان في تطوير مجتمعه؟ ولماذا يكون الإبداع أسمى من التقليد؟ من يحدث التغيير، نحن أم غيرنا؟ ولمصلحة من؟ ومن منا يعمل للتغيير؟ ومن يقاوم التغيير؟ ولماذا؟ وهل من الممكن منع التغيير وإلى أي حد؟ وما الأهداف والوسائل التي نعتمدها في إحداث التغيير المطلوب؟ بل ما هي الأوضاع والمناخات الضرورية لحدوث الإبداع والتجدد؟ ومن هم المعنيون حقاً بمسؤولية التغيير وبأية وسائل؟ وفي سبيل أية أهداف كبرى؟

وحين ننظر الى التغيير في إطار العلاقات والتفاعل داخل المجتمع وبين المجتمع والمجتمعات الأخرى، يكون لا مهرب لنا من تناول عوامل التناقضات الداخلية والخارجية، وتأثيرات التحديات التاريخية، ونوعية التفاعل مع المجتمعات الأخرى، واكتشاف، او صنع، موارد جديدة، واقتباسات أو ابتكارات، مستعارة كانت او مستنبطة. لذا يجب ان ننظر الى الغرب في القرن العشرين، وربما الى عقود تالية، على أنه يشكل تحدياً تاريخياً وليس نموذجاً نسعى الى تقليده او الاقتداء به. ولن نقبل ان يفرض علينا فرضاً كما يتم خاصة في زمن العولمة. واذا كنا لا نقبل تقليد ماضينا، فمن الأكيد أيضاً أننا لا يجوز أن نقلّد الآخر. المطلوب، إذاً، في مختلف الأحوال والعلاقات، هو سيادة الإبداع لا التقليد.

بل حين يسود التقليد، نجد أن المجتمعات الضعيفة والمتخلفة كثيراً ما تميل الى استيراد أسوأ ما في الحضارات المتقدمة وليس ما هو في صلب تفوقها. تأخذ منها مظاهر التحضر لا جوهره، وتصبح أمة تابعة وعرضة للتقلبات التاريخية. وبين أخطر ما يعانيه المجتمع العربي في الزمن الحاضر أنه يستورد السلع والقيم الاستهلاكية لا الانتاجية. وتجاه نزعة التقليد هذه ينشأ نزوع آخر مضاد لا يقل خطراً، هو الانغلاق والتقليد الحرفي للنماذج الثقافية المتوارثة، والقطيعة مع الآخر. وكما نقلّد أسوأ ما في الحضارات الأخرى في حالة النزعة الأولى، كذلك يبدو أننا قد نميل في الحالة الثانية إلى تبسيط تراثنا واختزاله فنأخذ منه مظاهره وليس جوهره ونؤوله تأويلاً حرفياً فلا

نستفيد منه بقدر ما ندخل في أسره المغلق.

هذا هو شأن التقليد، ومن هنا الدعوة الى الإبداع الذي يشكّل التحدي المطلوب في مواجهة القرن الواحد والعشرين، من وجهة نظرنا، ومن خلال الكفاح لتجاوز الأوضاع الراهنة، وهي أوضاع تسبب شقاء وتعاسة وإحباطاً للعربي، وفي ظلّها القاتم تهتز ثقته بنفسه وقياداته ومثقفيه على مختلف الصُعد. وبهذا تكون الحاجة للتغيير التجاوزي قد أصبحت في الحياة العربية غاية قصوى ومهمة مصيرية.

ولأن المجتمع العربي يمرّ في مرحلة انتقالية متأزمة، نجد أنه لم يستقر بعد على هوية ورؤية وعقيدة وقضية ونظام وغاية واستراتيجيا. وإن استقر على أي من هذه المفاهيم، فإنه لم يستقر على مشروع تاريخي. هذه تعميمات قابلة للنقاش، بل سجالية إلى أبعد الحدود المنظورة وغير المنظورة، لا شك، ولا بد من معالجتها بجدية تستحقها وباحترام لحق الاختلاف في الرأي. وفي ضوء استعراضنا لمبادىء المنهج المعتمد في هذا البحث، أرى أن مثل هذه التعميمات المستمدة من الواقع التقليدي وحدها أو من مظاهر التجدد بحد ذاتها هي تعميمات مبسّطة وغير دقيقة، وتحمل في طياتها الكثير من السلبيات التي تزدحم بها حياتنا المعاصرة.

لذلك تقتضي عملية التغيير ألا ننظر الى أصالة الثقافة العربية على أنها مجرد التمسك بالأصول والثوابت، بل تعني «الاستمرار والصيرورة» من حيث تفاعلها مع الثقافات الأخرى، كما عبّر عنها احسان عباس، فالإبداع طاقة الإنسان الفضلى، والثقافة ليس دائرة مغلقة بل أفق تليه آفاق لا نهاية لها. وليس مثل هذا الموقف من الثقافة أمراً مستحدثاً، فقديماً قال ابن خلدون بـ «تبدل الاحوال في الأمم والاجيال بتبدّل الأعصار ومرور الأيام... وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهج مستقر، إنما هو اختلاف على الايام والأزمنة وانتقال من حال الى حال»[٨]. وبين دواعي التغيير تجاوز ما هو سائد، إذ إن ما هو سائد يمثل ليس الموروث الأصيل، بل التأويلات القسرية، أيضاً، كما أوضح ابن خلدون، فـ «عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه، كما يقال في الأمثال الحكيمة: «الناس على دين ملكها»»[٩].

ومن حيث علاقة الثقافة العربية بالثقافات الأخرى، يرى إحسان عباس أنها لا تكون «دائماً وليدة البيئة العربية، وإنما هي وليدة هذه البيئة في تلاقيها أيضاً مع

---

(٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة**: **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** (تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، ج ١، ص ٥٩.

(٩) المصدر نفسه، ص ٥٩.

ثقافات البيئات الأخرى، وقد يتم صهر الوافدات الجديدة، بحيث يصعب التمييز بينها وبين الخلق الذاتي»[10]. وقد صنّف عباس الثقافات من منظور قومي إلى ثلاثة اصناف متداخلة: هناك ثقافات إنسانية عامة ومنها الثقافة التكنولوجية والثقافة العلمية المؤسسة على العلوم الطبيعية، والأخذ من هذه الثقافة من دون عطاء يؤدي، اذا استمر، الى الشعور بالدونية على المستوى القومي. وهناك ثقافات شبه قومية مؤسسة على العلوم الإنسانية كعلم الاجتماع وعلم السياسة وعلم النفس والانثروبولوجيا، وفيها يمكن الاستفادة من النظريات والمفاهيم الخارجية، انما لا بدّ من التعمق في دراسة المجتمع القومي. ثم هناك أخيراً ثقافات ذات صفة قومية غالبة، وتشمل الرموز التعبيرية الكبرى، وهنا لا بد من التجديد والانفتاح على الثقافات الأخرى[11].

ان مثل هذه التحديدات لمفهوم الأصالة ليس دعوة للتمسك بمفاهيم التراثية والماضوية، ولا للقطيعة مع الثقافات الأخرى، بل هي تعبير عن رغبة في التشديد على التوحد في إطار هوية مرنة تشغلها مشكلات الحاضر والمستقبل والتخطيط لهما بحيث نتجاوز الوضع الشقي الذي نعانيه في الزمن المعاصر. والأصالة، كما أفهمها، هي نقيض ما هو زائف، ولا تعني التمسك بالماضي واستظهاره وتقليده حتى التكرار الممل، بل إن كل تقليد هو عمل زائف يسيء الى الأصل. لهذا يكون من الضروري أن تصبح الأصالة إبداعاً، ويكون التغيير التجاوزي بأن تصبح لنا خيارات واضحة نتوصل إليها بقناعاتنا الخاصة لا أن تفرض علينا في الداخل أو من الخارج.

يقول محمد عابد الجابري إن كلاً من نموذج المعاصرة أو الحداثة والنموذج التراثي مفروض علينا ولا نملك حرية الاختيار، «وإذاً، فالمشكل الذي يواجهنا ليس مشكل أن نختار أحد نموذجين ولا مشكل ان نوفق بينهما، بل إن المشكل الذي نعانيه هو مشكل الازدواجية التي تطبع كل مرافق حياتنا المادية والفكرية»[12]. وهذا ما قال به عبد الله العروي في كتابه **العرب والفكر التاريخي** وما قال به عبد الكبير الخطيبي في دعوته للنقد المزدوج.

ان مثل هذه الازدواجية المفروضة على الحياة العربية هي التي استدعت عبد الله العروي للقول ان المثقفين العرب «يفكرون بحسب منطقين: القسم الأكبر منهم بحسب الفكر التقليدي السلفي، والقسم الباقي بحسب الفكر الانتقائي [انتقاء ما

---

(١٠) إحسان عباس، «الأصالة في الثقافة القومية المعاصرة،» **المستقبل العربي**، السنة ٣، العدد ٢٥ (آذار/مارس ١٩٨١)، ص ٧.

(١١) المصدر نفسه، ص ٧ ـ ٩.

(١٢) محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٥٨.

يفرض علينا من النموذج الغربي بمختلف تشعباته] ـ وان الاتجاهين الاثنين يوصلان الى حذف ونفي العمق التاريخي». إنهما يوصلان، بكلام آخر، إلى حالة من الاغتراب عن الآخر والذات في آن معاً بسبب أنهما يتبعان منهج الفكر اللاتاريخي الذي يؤدي في الحالة الأولى الى خطر الاغتراب، وفي الحالة الثانية إلى ما أسماه العروي «الاعتراب»، أو الاغتراب عن الذات بهذا المعنى[١٣].

وفي مواجهة مثل هذه المشكلات، يدعو عبد الكبير الخطيبي الى قيام النقد المزدوج الذي ينصب على النموذج التراثي والسلفي كما ينصبّ على النموذج الغربي في نظرته للعرب والإسلام. ولذلك تتمثل المهمة الأساسية لعلم الاجتماع العربي في رأيه بتفكيك المفاهيم الغربية في تحليل الواقع العربي من موقع ايديولوجي متمركز حول الذات، وينقد المعرفة التي أنتجها العرب حول أنفسهم في الوقت ذاته. إنها حركة مزدوجة تتجاوز الإعادة والتكرار وتتوصل إلى معرفة أقل استلاباً وأكثر تكيفاً مع خصوصية المجتمع العربي[١٤].

وليست هذه مهمة علم الاجتماع العربي فحسب، بل هي مهمة جميع المبدعين والمثقفين في حقول النشاطات الإنسانية كافة. لذلك أنظر هنا لعملية التغيير الشامل على أنها تحول جذري في البنى والأوضاع القائمة وفي تجاوز حالة الاغتراب الذي نعيشه على صعيد الأفراد والجماعات والمجتمع أو الأمة ككل، أي الانتقال من مرحلة الانفعال الى مرحلة الفعل بالتاريخ، ومن مرحلة التأقلم والتوافق مع الواقع والانصياع إليه بدلاً من العمل على تغييره تغييراً شاملاً وثورياً بحسب ما نريده لأنفسنا بعد ما يزيد على قرن من الكفاح المرير والمحبط في الكثير من نتائجه.

وإنني أقصد بالتغيير الشامل التحول في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية معاً، على أساس تفاعل العلم والفن والفلسفة، بدلاً من تجزئة المعرفة الإنسانية كما هو حاصل في الزمن الحاضر. لذلك يجب أن يكون دور المبدع المثقف قبل كل شيء هو تحرير الوعي العربي من أغلاله. ولا يجوز أن يقتصر هذا الدور على المبدع المثقف، فمهمته لا تنفصل عن مهمات غيره في المجتمع. ويكون علينا بهذا أن نتفهم أيضاً مسألة علاقة الثقافة بالواقع الاجتماعي والسياسي الذي نعيشه في الزمن الحاضر ونحن على عتبة القرن الواحد والعشرين.

كنا قد تناولنا في الفصل الثاني مسألة الهوية والثقافة العربية المشتركة وذهبنا إلى أنها ثقافة تعددية لا واحدية. قلنا بوجود ثقافة عربية عامة مشتركة ومتنوعة في آن معاً، وذلك في شتى مجالات الحياة اليومية، وهي مستمدة في الأساس من البنى

---

(١٣) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦.

(١٤) عبد الكبير الخطيبي، **النقد المزدوج**، ترجمة محمد بنيس (بيروت: دار العودة، ١٩٨٠).

والروابط العائلية والطبقية وأنماط الإنتاج والمعيشة والدين واللغة العربية وآدابها والبيئة الطبيعية والنظام العام السائد وتشابك التجارب التاريخية. كذلك أشرنا إلى أن هناك من يشددون على أن المصدر الأهم في تكون الثقافة المشتركة ليس هو الدين أو العائلة بحد ذاتهما، بل هو أنماط أو أساليب المعيشة والبنى الاقتصادية الاجتماعية والبيئة بشكل عام، فنشأت عن ذلك ثقافة بدوية رعوية وثقافة ريفية زراعية وثقافة حضرية تجارية.

وحذرنا من تلك المقولات والمفاهيم الحلولية التي تصر على أن الحضارة العربية حلت تاريخياً محل الحضارات السابقة لها في المنطقة، أو على مفاهيم الانقراض التي تعلن موت الحضارات السابقة واندثارها، أو على المفاهيم الإلغائية التي تؤكد أن الحضارة العربية ألغت الحضارات السابقة وشكّلت بداية جديدة كلياً. وفي سبيل تقديم تحليل أدق لتنوع الثقافة العربية، كنا قد أشرنا إلى أنه بالإمكان تصنيفها بحسب مقاييس مختلفة باختلاف اهتمامات الباحث ومنطلقاته. من ذلك أن الثقافة المشتركة العامة يمكن تصنيفها من حيث موقعها من النظام السائد إلى ثلاثة أنواع محددة من الثقافات الخاصة، وهي الثقافة السائدة، وهي الثقافة العامة المشتركة والأكثر انتشاراً، والتي لها جذورها القوية في التقاليد المتوارثة والتي تعمل القوى المتحكمة والأنظمة والمؤسسات القائمة على دعمها وترسيخها في مجابهاتها مع قوى التغيير، فتتصف هذه الثقافة السائدة في المجتمع العربي بالغيبية والماضوية والتشديد على التقليد والامتثال القسري والمماثلة في محاولة لتسويغ مكانة القوى السائدة ومنحها الشرعية الضرورية وتعزيز مواقعها. إنها ثقافة الطبقات والعائلات والمؤسسات الحاكمة والتي هي سلطان هذا العصر.

أما النوع الثاني فهو الثقافات الفرعية، وأشرنا بها الى ثقافات خاصة بجماعات وطبقات وأقليات عرقية وطائفية وقبلية وأقاليم متميزة ضمن الثقافة السائدة. ثم هناك الثقافات المضادة وهي التي تتميز ليس فقط بالتباين عن الثقافة السائدة وتفرعاتها، بل هي أساساً تلك التي تدخل أيضاً في صراع ومواجهة معهما من أجل إحداث تغيير جذري وإقامة نظام بديل للنظام القائم.

إن العلاقات بين هذه الثقافات الثلاث هي علاقات تباين واختلاف أو صراع ومواجهة الى الحد الذي تقوم بينها تناقضات اجتماعية ـ اقتصادية واختلافات في الرؤية والمصالح. في هذا الإطار يمكن ان نفهم الصراعات والخلافات السياسية والفكرية والمعارك بين القديم والجديد كما عبّر عنها طه حسين، وبين الثابت والمتحول او الاتباع والإبداع كما عبر عنها الشاعر ادونيس، والامتثال القسري والامتثال الطوعي كما ميّزنا بينهما في هذا الكتاب.

وبين تحديات الثقافة المضادة ألا تكون تقليداً للآخر، بل ان تنبثق من الواقع العربي انبثاقاً أصيلاً وتنظر الى الأمور من موقعه فتتعامل معه من ضمنه وفي سبيله من

دون أن تغرق في متاهات التقليدية والسلفية، وأن تستفيد من التجارب الإنسانية العالمية متجنبة التهميش والاغتراب والاقتلاع الثقافي. انها ثقافة التغيير التجاوزي التي سنتناولها تفصيلاً في القسم الأخير من هذا الكتاب.

في الواقع أننا في دراستنا للتراث الثقافي أهملنا تاريخياً الثقافة الشعبية بشيء من التعالي. من هنا ندرة البحث في الشعر المكتوب باللغة العامية وغيره من التعبيرات الابداعية الشعبية، كالمرويات في لغة بين الفصحى والعامية، ومنها حتى **ألف ليلة وليلة** الغنية في مخيلتها وتعبيرها عن نوازع النفس البشرية في مختلف أوجهها. وهذا يقود بدوره للدعوة للاستفادة من الحكايات الشعبية الغنية برموزها وتعبيراتها عن النفس الإنسانية القلقة تجاه الحياة والمصير.

علاقة الثقافة بالبنى الاجتماعية

إن نقطة البداية الأولى في دراستنا لعلاقة الثقافة بالبنى الاجتماعية هذه هي معرفة المجتمع العربي في التاريخ، وفي سياقه ندرس موضوع التغيير كما ندرس الموضوعات الأخرى، ليس على أنها مسائل وظواهر قائمة بذاتها ولذاتها بل على أنها منبثقة من الواقع الاجتماعي ومتصلة به كما هي متصل بعضها ببعض اتصالاً متداخلاً تفاعلياً حتى لا يمكن الفصل بينها سوى على صعيد التحليل المجرد. وربما أخفقت عملية التغيير حتى الآن، أو جاءت على الأقل دون طموحاتنا وتطلعاتنا، بسبب أن نظرتنا الى الثقافة تكوّنت بمعزل عن علاقتها العضوية بالواقع الاجتماعي.

لهذا تناولنا المجتمع العربي على أنه يمر في مرحلة انتقالية طال أمدها، فيختبر تناقضات اجتماعية متعددة، منها ما هو أولي كالتناقضات الطبقية والقومية، ومنها ما هو ثانوي كالتناقضات العمودية بين الفئات والجماعات والاقطار والطوائف ضمن المجتمع. وبسبب بهذه التناقضات حلّلنا المجتمع العربي في أجزاء هذا الكتاب كافة على أنه يعيش في حالة صراع ومواجهة بين مختلف انواع القوى المتضادة. وفي هذا الإطار نحلل العلاقات بين البنى الاجتماعية والثقافية على أنها في حالة تفاعل وتداخل حتى ليستحيل الفصل بينها من دون تبسيطها واختزالها حتى التشويه المفتعل. إن الثقافة، بما تتضمنه من معتقدات ومبادىء وقيم ونظريات ومقولات وآراء ومفاهيم، تتصل اتصالاً وثيقاً بالبنى والتناقضات الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية، فلا يكون الصراع الثقافي صراعاً بذاته ولذاته ومجرد بحث عن الحقيقة لنفسها، فهو لا ينفصل عن الصراع الاقتصادي والسياسي في الواقع المعاش.

هناك علاقة وثيقة متبادلة بين مواقع الأفراد والجماعات في البنية الاجتماعية الاقتصادية والاختلاف الثقافي، ومنها ما يتعلق بتحديد الهوية القومية ومنهج التغيير المطلوب كي يتم لنا تجاوز الواقع المرير الذي نعيشه والذي لا يبدو في نهاية القرن على

أنه اقل تعاسة مما كان عليه في بداياته الأولى. على الأقل كان العربي في النصف الأول من القرن العشرين يميل على صعيد فكري ونفسي للتفاؤل في نظرته الى المستقبل، وإن لم يكن يملك الكثير مما نملكه في الوقت الحاضر. ولم تكن الفجوات بين فئات المجتمع بهذا العمق والاتساع الذي نراه في نهاية القرن. وقد أدت هذه الفجوات لحصول فجوات في نظرتنا للأمور وتطلعاتنا المستقبلية. وفي صلب الأزمات العربية أن النخب الاقتصادية والسياسية تجد نفسها منشغلة بمشاريع مشتركة مع الآخر أكثر مما هي منشغلة بمشاريع مشتركة بين العرب أنفسهم. ويبدو كما لو ان التناقضات الداخلية أصبحت أكثر حضوراً في وعينا من التناقضات الخارجية، فحل الصراع مع الذات محل الصراع مع الآخر. وهذا ما أراه في عمق الأزمة العربية، والاغتراب العربي عن الذات في نهاية القرن.

ان الجماعات التي تحتل مواقع القوة والجاه والثروة وتهيمن على النظام السائد وتستفيد من العلاقات مع القوى الخارجية المهيمنة تختلف في فهمها للهوية القومية وممارساتها عن تلك الجماعات التي تشغل مواقع دونية. وبهذا يبدو وكأن مشروع التغيير المطلوب لم يعد واحداً، كما أن المشروع الثقافي ليس واحداً. هنا بالذات مصدر القلق العربي السائد في نهاية القرن العشرين، فليس من الواضح ما هي توقعاتنا كمجتمع وأمة ووطن للقرن التالي، والذي يبدو أنه سيواجهنا قبل ان نكون على استعداد نفسي وفكري لمواجهته والإسهام في تشكّله.

من منطلق الترابط بين الثقافة والواقع الاجتماعي، قد تصنّف الثقافة بحسب الانقسامات الطبقية فيجري الحديث عن ثقافة النخبة والثقافة الشعبية. وهناك من قد يتحدثون عن الثقافة العلمانية والثقافة الدينية، والثقافة المادية والثقافة الروحية، والثقافة الاستهلاكية والثقافة الانتاجية، وعن ثقافة العقل وثقافة القلب، وعن الثقافة الغربية والثقافة الشرقية، والثقافة العصرية والثقافة التقليدية، وعن الثقافة الأصيلة والثقافة المستوردة، وثقافة الماضي وثقافة المستقبل... الخ.

في نظرتنا للثقافة عامة ولمختلف أنواع الثقافات المتصارعة في الحياة العربية، نعتبرها متغيراً او عاملاً وسيطاً (Intervening Variable) يتداخل بين البنى الاجتماعية وأنماط المعاش والانتاج وطبيعة توزيع العمل، وهذه الأخيرة تشكل متغيرات أساسية مستقلة بالمعنى النسبي لا المعنى المطلق (Independent Variables)، وهما يختلفان عن السلوك او التصرف الفعلي في الحياة اليومية، وهو ما يمكن تسميته بالمتغير الناتج (Dependent Variable).

بكلام آخر، نعتبر الثقافة بكل تنويعاتها حصيلة للنظام العام والبنى الاجتماعية السائدة، فتستخدم في الحياة اليومية كأدوات يكون من وظائفها تنظيم العلاقات

الاجتماعية، فتسوّغ للبعض الواقع القائم أو تحرّض على تغييره إصلاحياً جزئياً لدى البعض، او جذرياً لدى البعض الآخر. من هنا أننا نحلل الثقافة على انها تنبثق تلقائياً من الواقع الاجتماعي، فلا يمكن دراسة بعضها بمعزل عن البعض الآخر، وعن قواعدها المادية والاجتماعية، إذا ما أردنا التوصل إلى فهمها فهماً عميقاً ودقيقاً في آن معاً. وحين ننظر للثقافة على أنها الناتج الاجتماعي، لا نقصد أن نقلّل من اهميتها ومن مدى تأثيرها في تغيير الواقع نفسه. إن العلاقة بين مختلف هذه المتغيرات هي علاقة تفاعلية لا انفصام بينها، وكل تفاعل يؤدي في النتيجة الأخيرة إلى حصول تأثيرات متبادلة.

في هذا السياق الاجتماعي والتاريخي، نركّز في الفصول الثلاثة التالية على تحليل القيم الاجتماعية، والتعبيرات الإبداعية، والحياة الفكرية، وذلك على أنها متفاعلة متداخلة لا يجوز الفصل بينها سوى من قبيل مجرد التحليل والتركيز.

الفصل الحادي عشر

جدلية القيم الاجتماعية

يحيا العربي «كالسفينة جزء منه فوق الماء ظاهر للعيان،
وجزء تحت الماء لا يراه أحد».
يوسف ادريس.

أولاً: تعريف القيم الاجتماعية وتنوعاتها

نعرّف القيم الاجتماعية على أنها تلك المعتقدات التي نتمسّك بها بالنسبة لنوعية السلوك المفضَّل ومعنى الوجود وغاياته، فنشدّد في تحليلنا لها ـ كما في تحليلنا للثقافة عامة ـ على أنها: تشكل مصدراً للمقاييس والمعايير والوسائل والغايات والأهداف وأشكال التصرف المفضلة، وتُعنى بتنظيم العلاقات الاجتماعية، وتدعو للامتثال المناقبي، وتسوغ الواقع أو تحرض على تغييره، وتتنوع بسبب تعدد مصادرها وتوجهاتها ومراميها، فقد تتكامل في ما بينها أو تتناقض، وتتغير بتغير الأحوال والعلاقات.

في صلب تحديد القيم، إذن، التفضيل غير المطلق بين سلوك وآخر[1]، فالكرم مثلاً أفضل من البخل، والمحبة أفضل من البغض، والسلم أفضل من الحرب، والصدق أفضل من النفاق، والتضحية أفضل من الأنانية، والحرية أفضل من العبودية والخضوع، والتواضع أفضل من التكبر، والصراع أفضل من الاستسلام، والطموح أفضل من الكسل، والتمرد أفضل من الخنوع، والانفتاح أفضل من الانغلاق، والقوة أفضل من الضعف، وما أشبه، كما سنرى حين نتناول التوجهات القيمية في الثقافة العربية. وفي مختلف هذه الحالات، تشكل القيم مقاييس توجه سلوكنا اليومي

(١) Milton Rokeach, *The Nature of Human Values* (New York: Free Press, [1973]).

وتعتمدها في إصدار الأحكام والمقارنات والاختيار بين البدائل المتوفرة والمناهج والوسائل والغايات والأهداف المنشودة.

ومن القيم تُستمد المعايير والأعراف والعادات والتقاليد المتبعة في المجتمع. من الحرية، مثلاً، نستمد معايير عدة نذكر منها الصراع في سبيل الحصول على الاستقلال، والتمسك بالحقوق، واحترام حق المواطن بالتعبير عن رأيه، والتأكيد على السيادة. ومن العدالة نستمد معايير كتلك التي نعتمدها في توزيع الثروة، والتعامل المتساوي أمام القانون من دون تمييز على أساس الانتماء مهما كان نوعه، وحلّ الخلافات أمام المحاكم أو بالتوسط والنقاش بدلاً من استعمال القوة الغاشمة. ومن الكرم نستمد الكثير من تقاليد الضيافة التي اشتهر بها العرب.

واعتادت العلوم الاجتماعية أن تميّز بين القيم الوسيلية (المتعلقة بالوسيلة الفضلى) والقيم الغائية (أو ما يتعلق بمعنى الحياة والغاية التي يجب أن نصارع من أجلها) رغم الصعوبة في الفصل بينهما كلياً. القيم الوسيلية هي تلك المعتقدات التي تفاضل بين وسيلة وأخرى في الوصول إلى غاية ما، كالقول مثلاً إن التأني خير من التسرع، والمصارحة خير من التستر، والتنشئة بالإقناع خير من العقاب الجسدي، والتوفير خير من البذخ، والعمل خير من الكسل. أما القيم الغائية فهي التي نحدد بها على الأغلب معنى الحياة وغايتها أو ما يسعى اليه الإنسان جاهداً كي يحقق به معنى وجوده وما يريده لنفسه وغيره في الحل الأخير، ومن ذلك قيم العدالة والمساواة والحرية والسعادة وتحرير الوطن والكرامة والمحبة والطمأنينة.

ويتمّ التمييز في بعض الحالات بين قيم تتصل بحاجات ودوافع إنسانية، ومنها ثلاثة أنواع من الحاجات التي تشكّل حقلاً مهماً من حقول علم النفس الاجتماعي: الحاجة للقوة (Need for Power) فتتصل بحب الجبروت والنفوذ والتسلط والتحكم والتأثير في مجريات الأمور، والحاجة إلى إقامة علاقات ودية مع الآخرين (Need for Affiliation) فترافقها قيم الانتماء والصداقة والتضامن والمحبة والتعاون والتعاضد، والحاجة للتحصيل (Need for Achievement) التي تنبع منها اتجاهات قيمية كحب النجاح والحصول على الثروة والمكاسب والاقتناء والتنافس وتحقيق المكانة الاجتماعية. لذلك نجد البعض يميلون إلى ممارسة علاقات القوة والتفوق والجاه كما في الصراع السياسي، ويميل البعض الآخر إلى العلاقات الشخصية الودية التي يستمدون منها سعادة خاصة، فيسعون لإرضاء الآخرين وإقامة صداقات دائمة، ويفضّل آخرون التحصيل بالعمل الجاد في سبيل تجميع الثروة والكسب المادي وشراء المقتنيات النادرة وتأمين رموز المكان الاجتماعية.

ويجري أيضاً تمييز بين القيم العمودية والأفقية. في الحالة الأولى تسود في المجتمع تلك القيم التي تنظّم العلاقات البشرية على أساس هرمي، أو تلك التي

تسودها علاقات القوة والاستغلال والاقتناص، ومنها قيم التفاوت والتفوق والتنافس والأسبقية في الحقوق والواجبات كالقيم الطبقية، وكتلك العلاقات التي يقيمها المجتمع بين الذكورة والانوثة في المجتمعات الأبوية. اما في حالة القيم الأفقية فتنظّم العلاقات الإنسانية والشخصية على أساس التعادل والتكافؤ، ويكون التشديد على قيم التساوي والأخوة والزمالة والتعاون وتساوي الفرص للجميع والاحترام المتبادل.

كذلك يقوم تمييز بين القيم المطلقة والقيم النسبية. في ما يتعلق بالقيم المطلقة، تسود نزعة النظر اليها على أنها صالحة لكل زمان ومكان، وقد تفسر تفسيراً حرفياً لا رمزياً، وتغلب عليها القداسة وتنسب لقدرات خارقة. وكثيراً ما يرافقها التباهي والتحيز لقيم مجتمعات وحضارات على مجتمعات وحضارات أخرى، فيعتبر بعضها متحضراً، وبعضها الآخر أقل حضارة أو متخلفاً، وتوصف بالرقي أو عدم الرقي. وفي هذه الحالات يسود التصلب والتفاخر والعنصرية وعدم التسامح تجاه ما هو مختلف، كما قد تسود الطقوسية والتفسيرات الحرفية لعدم القدرة على التمييز بين الوسائل والغايات. أما القيم النسبية فينظر اليها على أن مصدرها المجتمع وتختلف باختلاف المجتمعات وتتغير بتغير الأحوال والبيئات والأزمنة والأمكنة، فتسود نزعات الاعتراف بحقوق الاختلاف والتسامح والاحترام المتبادل والنقاش رغم التنوع والتعدد. وحين يكون الإنسان او المجتمع سيد القيم ومصدرها، يصبح من حقه تفسيرها في ضوء واقعه وحاجاته معتبراً إياها شأناً رمزياً.

وربما لا داعي الى ذكر مسألة التمييز بين القيم الروحية والقيم المادية، لولا ان البعض يفهم القيم الروحية على انها مجرد قيم تعبُّد وتديُّن يتم التفاضل على أساسها بين الحياة الدنيا والحياة الآخرة. إن فهمنا للقيم الروحية يشمل تلك المعاني الكبرى التي تتصل بالمواقف المناقبية المبدئية التي تتعارض مع الإغراءات والمصالح الشخصية، ومحبة الفنون الابداعية، والنشاطات العقلية التي تمدّ الإنسان بالاكتفاء الذاتي، وليس من حيث مردوداتها المادية فحسب.

ثانياً: مصادر القيم الاجتماعية

سبق أن تحدثنا عن القيم الاجتماعية المستمدة مباشرة من أنماط المعيشة (البداوة، الفلاحة، الحضارة والتمدن او الثقافة السائدة في المدن)، ومن البنية الطبقية والعائلية، ومن الدين والنظام العام السائد في المجتمع ككل. ونشير في البداية إلى أن وجود قيم متشابهة في البادية والقرية والمدينة لا يعني بالضرورة ان هذه القيم مستمدة من إحداها دون غيرها، بل على الأغلب يعود التشابه في القيم الى تشابه في الأوضاع والظروف والبنى الاجتماعية ـ الاقتصادية.

ذكرنا في الفصل الرابع قيم أهل البداوة المستمدة مباشرة من طبيعة تفاعل البدو

مع بيئتهم الصحراوية القاسية، مشدّدين على ستة اتجاهات قيمية رئيسية هي: قيم العصبية القبلية (التضامن والتماسك الداخلي)، وقيم الفروسية (البأس والشجاعة)، وقيم الضيافة (الكرم وحماية المستجير والعطاء)، وقيم الحرية الفردية (الاستقلال والإباء النفسي)، وقيم البساطة في المعيشة (الفطرة والتعفف وتحمل المشاق)، وقيم الحشمة والتعقل (العقلانية الصارمة وكبت العواطف).

وأشرنا في الفصل الخامس إلى أن هناك قيم أهل الفلاحة المستمدة مباشرة من حياة الريف، والتي تشمل قيم التعلق بالأرض (محبة الطبيعة والخصب)، والقيم العائلية (الأمومة والأخوة والتكاتف)، والقيم المعيشية (المثابرة والصبر والجيرة والتعاون)، وشخصنة القيم الدينية (شخصنة الإيمان، كما يظهر من التمسك العميق بالأولياء)، والقيم الطبقية (الإحساس العميق بالمكانة الاجتماعية والوجاهة والمباراة والتنافس والمساجلة)، وقيم المكان والزمان (التعلق المجازي بالمكان والصراع مع الزمن المتقلب، فهو يوم معك ويوم عليك، وترقّب الفصول وتجدّد الحياة والاحتفاء بالمواسم والتحمل والتحرر من الوقت).

وذكرنا في الفصل السادس عدداً من القيم الحضرية في المدن التي تسودها القيم التجارية (الربح والنجاح والشطارة والكسب المادي) والقيم الاستهلاكية (الرفاهية واقتباس المستحدثات والتجمل، والأزياء والاقتناء). ولأن البنية الطبقية تكون أكثر تبلوراً في المدن، نجد أن هناك اختلافات واضحة بين القيم السائدة في الطبقات الكادحة والمتوسطة والغنية، كما تنشأ فجوات بين الثقافة الشعبية وثقافة النخبة. ونجد أن الطبقات الشعبية الكادحة تستمد متعة خاصة وعزاء كبيراً من العلاقات الشخصية. وتميل الطبقات الوسطى للتعالي على الطبقات السفلى ولتقليد الطبقات الأعلى منها والاقتداء بها والاقبال على المهن التي تطعم خبزاً، وعلى مختلف وسائل تحسين معيشتها. وأظهرنا أيضاً أن القيم البرجوازية تشمل التشديد في الوقت ذاته على اللياقات والأصول والملكية الفردية ومختلف ضروب الاقتناء، والتمسك بالمؤسسات والنصوص الرسمية والقيم العمودية بدلاً من القيم الأفقية، وعلى حياة الترف والدعة والنفوذ والتنافس. وفي صلب ذلك تبلور القيم السياسية من حيث الوصول الى قيادة المؤسسات والاستيلاء عليها (وفي طليعتها مؤسسات الدولة) والاستفادة الخاصة منها.

كذلك تختلف القيم الدينية في المدن عمّا هي عليه بين أهل البادية وأهل الفلاحة وأهل الحضر، بسبب رسوخ ومركزية السلطة والمؤسسة الدينية فيها، فيكون التشديد على أهمية التمسك الحرفي بالسنة والنصوص، وتحتل الكلمة مكان الافضلية بالمقارنة مع شخص الإنسان، وذلك على عكس ما نشاهده في السلوك الديني في القرى، حيث يميل المؤمن للتمسك بالشخص أكثر من الكلمة، كما يبدو من نزعة حب أهل الفلاحة لأهل البيت والأولياء كوسطاء بين المؤمن والله، وهذا ما نراه في

التراث الديني الشعبي عامة. وباختصار، إن القيم الاجتماعية التي تسود حضارة المدينة هي قيم طبقية ومؤسسية في أساسها وتفرعاتها.

أما على صعيد المجتمع العربي ككل، فنجد أن القيم كثيراً ما تستمد من واقع البنية الطبقية ومن مؤسسات العائلة والدين بالإضافة إلى أنماط المعيشة. قلنا إن أسس التمايز الطبقي تشمل ملكية الاراضي والعقارات، والتجارة واحتكار رأس المال، ووضع قيمة كبرى على النسب العائلي المتوارث، واستقلالية المنصب بحيث يكون الفرد (أو الجماعة) سيد موقفه وليس مستخدماً أو خاضعاً لمشيئة غيره. وفي مختلف الحالات، وبالإضافة إلى ما ذهبنا إليه أعلاه من حيث الفروق بين قيم الطبقات المختلفة، تكون الوجاهة في طليعة القيم إن لم تكن سيدتها، كما يكون الصراع في الدرجة الأولى لتحرر الطبقات الكادحة من الاستغلال والاستبداد والتسلط.

ويمكن أن نعيد بعض القيم السائدة في المجتمع العربي إلى أصولها في البنية العائلية والاقتصاد العائلي، الذي يتميّز به المجتمع العربي بالمقارنة مع المجتمعات النامية، وتسود فيه قيم الولاء للجماعات على حساب الولاء للأمة والمجتمع ككل، وللخاص على حساب العام. وبين أهم القيم المستمدة مباشرة من البنية العائلية ما يمكن تسميته القيم العمودية، التي تتميز من القيم الأفقية. ولأن العائلة هي نواة التنظيم الاجتماعي والاقتصادي في المجتمع العربي، نرى أنها هي المصدر الأهم للقيم السائدة، بالإضافة الى أنماط المعيشة. لذلك نجد أنه إذا ما تعارضت أية قيم مهما كان مصدرها مع القيم العائلية، تكون الأولوية في واقع الحال للقيم العائلية التي هي في الواقع الأكثر تأثيراً في السلوك من اية اتجاهات قيمية أخرى. ولكون العائلة وحدة انتاجية، نجد أن بين أهم القيم التي ينشأ عليها العربي، تلك التي تشدد على العضوية والعصبية والتعاون والامتثال والالتزام المتبادل بين أعضائها. وهناك على الأقل خمسة اتجاهات قيمية تتصل اتصالاً مباشراً بالحياة الأسرية والقبلية: النزوع في الثقافة العربية التقليدية نحو التشديد على قيم العضوية أكثر مما على قيم الاستقلال الفردي، والميل نحو الاتكالية على حساب الاعتماد على الذات والتمسك بحق الاختيار، والامتثال القسري والتمسك بقيم الطاعة والتشديد على العقاب أكثر من التشديد على الاقناع كجزء من المركب السلطوي العام، والتأكيد على العضوية والانصهار في الجماعة، وهو ما قد ينشأ منه نزوع معاكس للتأكيد على الذات وتضخيمها، وفرض سيطرة الرجل على المرأة والعزل بينهما في الوقت ذاته.

وقد توقفنا بشيء من التفصيل عند هذه النوازع في حديثنا عن القيم والعلاقات العائلية، إلا أنها لا تقتصر عليها، بل كثيراً ما تعمم إلى مختلف مؤسسات المجتمع الأخرى، بما فيها مؤسسات الدين والسياسة والتربية والعمل. ثم إن الإنسان في

المجتمع يرث دينه وطبقته كما يرث ملامحه في العائلة. وقد يتمكن من تغيير اوضاعه الطبقية، إلا أنه لا يغير دينه او يتخلى عنه، كما لا يغير عائلته او يتخلى عنها. إن الدين هو جزء من تراثه العائلي، والعائلة جزء من تراثه الديني. ويتجلّى التكامل العائلي - الديني - السياسي - التربوي في الحركة السلفية وغيرها من الحركات الاجتماعية.

يشكّل الدين مصدراً مهماً للقيم المطلقة الثابتة التي لا تناقش باعتبارها غير منبثقة من أوضاع اجتماعية، بل منزلة تصلح لكل زمان ومكان، فيكون التشديد على تقليد السلف وتقويم الأمور بحسب مدى تطابقها مع النصوص بدلاً من الابتكار والإبداع في ضوء قناعات داخلية نتوصل اليها من خلال البحث الموضوعي المستقل. وفي معرض الحديث عن الدين كمصدر مهمّ من مصادر القيم الاجتماعية، أشرنا لعدد من الاتجاهات القيمية التي نذكر منها بشكل خاص - على ان نتوسع بوصف بعضها في ما بعد - ما يلي: القيم المطلقة التي قد تعمم إلى الجوانب الاجتماعية والسياسية الأخرى فتصبح هي أيضاً مطلقة ثابتة، والقيم السلفية التي تتميز بشغف الغيبيين بأمجاد الماضي والعودة إليه، خاصة في الأزمات المصيرية، من أجل التوصل لحلول جاهزة بدلاً من تحليل الواقع المعيش والخروج منه برؤية جديدة مستقبلية، والقيم الجبرية من حيث تناقضها مع قيم الإرادة الحرة والمسؤولية الإنسانية، وقيم الاحسان والرحمة في علاقة الغني بالفقير والقوي بالضعيف على عكس قيم العدالة الاجتماعية.

وفي معرض الحديث عن الدين كمصدر من مصادر القيم الأساسية، نشير إلى بحث أجراه هشام جعيط حول القيم في الإسلام. يتساءل جعيط: «ما هي القيم المنبثقة عن النصين الأساسيين المقدسين للإسلام؟»، ويجيب عن ذلك بقوله: «يوجد في الصميم الديني للإسلام (أي القرآن والحديث) نوعان أو مستويان من القيم. فهناك أولاً نواة من القيم الموثوقة الثابتة والمؤكدة، وهي ذات عدد محدود نسبياً، وتفرض نفسها في الغالب على هيئة أوامر لا تناقش ولا ترد. إنها تشكل القسم الجوهري للحياة الأخلاقية المتطلبة من الإنسان الإسلامي... وهناك ثانياً قيم أخرى أقل ثبوتاً وأكثر ضبابية. وهي عديدة جداً من حيث الكم إلى درجة أنها تشمل القسم الأعظم من سلوك البشر. إنها تقدم ذاتها على هيئة رؤيا عامة للحياة أو على هيئة سلسلة من وجهات النظر الخاصة بالوجود البشري. يحتوي القرآن على النوع الأول من القيم التي أصبحت في ما بعد أساس الفرائض المفروضة على المؤمن. اما الحديث النبوي الذي يحتوي على أضخم خلاصة للقيم والمعايير والرؤى التي انتجتها الروح البشرية في كل تاريخها، فإنه يحتوي على النوع الثاني من القيم... القرآن يفرض على المؤمن أن يؤمن ويصلي ويؤدي الزكاة ويصوم شهر رمضان. كما انه يفرض القيم الأساسية المتمثلة بالتعالي الإلهي، وأفضلية المقدس على الدنيوي، والعالم الأخروي على العالم المادي

الحالي. . . ونستطيع القول بأن التركيز قد جرى على النواهي والمحظورات أكثر مما جرى على القيم الايجابية»[٢].

ويضيف هشام جعيط في حديثه عن القيم الدنيوية في الإسلام قائلاً: «لقد رفض التبشير القرآني بعنف كل القيم العربية الجاهلية التي كانت تعارضه او تقف في وجهه. وأراد القرآن تأسيس عالم ميتافيزيقي وأخلاقي جديد. . . ولكن استطاعت بعض القيم الدنيوية السابقة (اي اللا ـ إسلامية بالمعنى الصرف للكلمة) ان تستمر في العيش في هذا النسيج التاريخي المعقد الذي انغرست فيه. انها غير ذات مرجعية دينية، ولكنها تشكل جزءاً لا يتجزأ من الإسلام التاريخي والإسلام الثقافي»[٣].

وبتعدّد مصادر القيم، يكون من المهم جداً في هذا المجال أن نتعرّف إلى تلك الأوضاع والمتغيرات التي تؤثر في مدى التكامل بين هذه المصادر، وماذا يحدث حين تتناقض، وكيف يتعامل الشعب مع ذلك. هل تتغلّب القيم العائلية او الدينية او تلك المستمدة من أنماط المعيشة والمصالح الخاصة؟

ثالثاً: مقولات العقل العربي والشخصية الثقافية العربية: تعميمات مبسّطة

استعانت بعض أدبيات دراسة الثقافة العربية بمفاهيم الشخصية الأساسية (Basic Personality) والعقل القومي (National Mind) والشخصية النموذجية (Personality Model) والشخصية القومية (National Character)، وغيرها مما استعملته العلوم الاجتماعية النفسية في مهمة تحديد هوية أمة ما. وقد تجاوزت العلوم الاجتماعية هذه المفاهيم بعد ان ثبت خطأ تعميماتها المبسّطة والمختزلة حول مجتمعات وثقافات شديدة التعقيد والتنوع. ومع هذا هناك من يصرون على متابعة استعمال هذه المفاهيم في دراسة الثقافة العربية وهي بين أكثر الثقافات تعقيداً وتنوعاً.

ونرى أن الدقة العلمية تستلزم ان نحذّر من التعميمات المطلقة والمبسّطة، التي لا تزال واسعة الانتشار في دراسة الثقافة العربية من منطلق مثالي يتصف بما يلي: تحليل النصوص المجردة والاستعانة بالأمثال الشعبية والمرويات خارج سياقها الاجتماعي والتاريخي ومن دون تنبُّه لتشعب استعمالاتها في الواقع اليومي المعيش، واختيار انتقائي لتلك النصوص والامثال والمرويات التي تثبت صحة فرضيات الباحث

---

(٢) هشام جعيط، «بحثاً عن القيم في الإسلام،» المقدمة، العدد ٨ (آذار/مارس ١٩٨٨)، ص ٤ ـ ٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٧.

فيما تتجاهل ما لا يتفق معها، واعتماد منظور أحادي غير قادر على استيعاب التناقضات والتنوع والصراع داخل الثقافة العربية، والتركيز على الثقافة العربية التقليدية من دون اهتمام مماثل بالتحولات التاريخية التي طرأت عليها، والاستعانة بمصادر دينية بتحليل نصوصها بمعزل عن الواقع الاجتماعي، وتناول القيم الاجتماعية منفردة رغم تداخلها وجوانب التكامل والتناقض بينها. ولتبيان ما ذهبنا اليه نستعرض من منظور نقدي عدداً من هذه الدراسات الاستشراقية، وقد جاراها بعض الباحثين العرب.

اعتبر المستشرق البريطاني ادوارد ويليم لين (Edward William Lane) في كتابه **حول العادات المصرية في النصف الأول من القرن التاسع عشر** ان «العرب شعب شديد الاعتقاد بالخرافات، وليس بينهم من هم أكثر اعتقاداً بها من شعب مصر. وان الكثير من خرافاتهم تشكّل جزءاً لا يتجزأ من دينهم». ويضيف بعد ان يستشهد بمقاطع شعرية يقرن فيها الشاعر غزله الفاحش بتكرار اسم الله وتسبيحه وطلب غفرانه ان «العرب أقل الناس تمسكاً بقوانينهم، فهم يكسرونها كل يوم... واثقين من ان ترديد كلمتين («استغفر الله») سيلغي كل تجاوزاتهم»[(٤)]. وفي رأيه ان الدين هو مصدر هذه العادات والممارسات والأصول، متناسياً أهمية النظام العام والعائلة والبنية الطبقية والظروف الخاصة والعامة.

وتبسط هنري حبيب عيروط في وصف الثقافة السائدة بين الفلاحين المصريين، فأكد بكثير من الاجحاف والتحيز أن الفلاح المصري «لا يتخذ المبادرة بنفسه ابداً، بل ينتظر، عاجزاً، الحل فقط من الطبقات المسيطرة على حياته»، وأنه «يحفظ ويردد، ولا يخلق او يبدع... ونتيجة للاستسلام والتكرار والتحمل، توقف ذكاؤه وتبلّد... واصبح ما يعرفه خيراً مما لا يعرفه»، وأنه «لا يفكّر ابعد من الحاضر المباشر فهو مكبّل الى اللحظة»، وأنه رغم «أن ذاكرة الفلاحين ممتازة، إلا أن فهمهم بطيء»، وأن «الفلاح ينقصه الإحساس بالعدل والصراحة والثقة والحماسة... بسبب أن احداً لم يعلّمه هذه السجايا او يشجعه عليها»[(٥)].

وتحوّل الفكر الاستشراقي من التبسيط الى التشويه عند الفكر الصهيوني، كما يظهر في عدة دراسات بين أهمها وأوسعها انتشاراً كتاب **العقل العربي** لرافايل باطي، الذي حاول تغطية تحيزه باتباع عملية من التجريد المصطنع أوصلته للتركيز على ما

---

(٤) Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians Written in Egypt during the Years 1833-1835* (London: East-West Publications, 1978), pp. 223 and 280.

(٥) Henry Habib Ayrout, *The Egyptian Peasant*, translated from the French by John Alden Williams; foreword by Chester Bowles; introduction by Morroe Berger, Beacon Books on World Affairs (Boston, MA: Beacon Press, [1963]), pp. 6, 113, 137-138, 140 and 146.

أسماه الذهنية العربية او العقل العربي، اي سمات العرب العقلية كشعب وجماعة بشرية. وقد وقع في تناقض كبير حين أكد، من ناحية، تعددية الانقسامات الاجتماعية والولاءات القبلية والعرقية والقومية، وواحدية الذهنية او العقل الواحد من ناحية أخرى. بكلام آخر، اعتبر في سياق معين ان العالم العربي لا يشكل مجتمعاً واحداً بل مجتمعات وثقافات متناحرة، ونظر الى العرب على أنهم موزعون الى جماعات غير متجانسة. ومع هذا، ومن دون ان يشعر بوجود تناقض في كلامه، نجد انه في سياق آخر أصرّ على ان العرب موحّدون في الذهنية، أي أن لهم عقلاً واحداً، وهو عقل سلبي بالمقارنة مع العقل الغربي. وبهذا تحدث عن أن للعرب «ثقافة متماثلة» (Identical Culture) تتصف بـ «التماسك والتوازن والتناسق الداخلي»[٦].

أكد باطي في كتابه هذا أن العربي «يستبدل الأعمال بالكلام، وأنه يجاهد كي يثأر لشرفه وليس من أجل ان يصلح الخطأ ويعمل على إزالة الظلم [ضمنياً أراد باطي في كلامه هذا أن يوحي للغرب أن الكفاح الفلسطيني هو نوع من الثأر وليس لرفع الظلم عنه]»، وأن «واحداً من أهم الفروق بين الثقافة العربية والثقافة الغربية هو أن الأولى يغلب فيها الشعور بالعار على الشعور بالذنب» إذ إن الدافع وراء سلوك العربي «سلوكاً شريفاً ليس شعوره بالذنب بل شعوره بالعار»، وأن الغرب فقد تديُّنه حتى ان الدين «لم يعد ينظّم حياته في الواقع... إذ فقد وظيفته المعيارية»، على عكس العرب حيث «سيطر الإسلام على الحياة حتى اصبحت كلها خاضعة لوصايته. الدين (الإسلامي) ليس جانباً واحداً في الحياة (العربية)، بل المركز الذي يشع منه كل شيء آخر. كل العادات والتقاليد دينية... والدين كان ولا يزال للغالبية التقليدية في البلدان العربية ـ القوة المعيارية المركزية في الحياة»[٧].

وافترض باطي أن الثقافة العربية ثابتة مستقرة لا تتبدل عبر الزمن، فتوصّل إلى تعميم نسبة المؤرخ المقريزي (١٣٦٤ ـ ١٤٤٢م) إلى كعب الأحبار (وهو أحد صحابة النبي) معتبراً أنه لا يزال ينطبق على المسلمين في العصر الحديث. وأطلق تعميماً آخر مستنداً إلى ما نقله برنارد لويس عن عبد العزيز الدوري، وقد نسبه الى الثعالبي (توفي ١٠٣٨م) ليثبت «أنه في كل أرجاء منطقة اللغة العربية، الناس يجمعون نسبياً على أن اللغة العربية تتفوق على غيرها من اللغات»[٨].

وسنتعرّض في القسم التالي من هذا الفصل لمزيد من هذه التعميمات التي

(٦) Raphael Patai, *Society, Culture, and Change in the Middle East* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1969), pp. 3 and 381.

(٧) Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Scribner, 1976), pp. 59, 106 and 143-144.

(٨) المصدر نفسه، ص ٤٤.

أطلقها باطي من دون تحفظ، وذلك حين نتناول الاتجاهات القيمية المتعارضة في الثقافة العربية. ما يهمنا في هذه المرحلة هو أن نوضح كيف توصّل إلى هذه التعميمات بالرجوع اعتباطياً وانتقائياً إلى عدد من النصوص والامثال الشعبية وحلّلها خارج سياقها الاجتماعي. لذلك لا بد من ابداء بعض الملاحظات المنهجية حول طريقة استفادته من الامثال الشعبية كمصدر من مصادر التعرف الى القيم الاجتماعية عند العرب.

لا يبدو أن باطي أدرك جيداً أن الأمثال الشعبية تقال في مناسبات محددة للتدليل على فكرة او ظاهرة ما في سياق معين قد لا تتعداه الى سياق آخر. وهي تصاغ ببلاغة واقتضاب ومُقفّاة كي يسهل حفظها ويكون لها التأثير المطلوب. والأمثال عادة جملة من الحكم والتعابير عن سلوك إنساني وتجارب متباينة او حالات إنسانية خاصة، فهي نصائح مسلكية او ملاحظات حول أمور ومسائل حياتية يومية. إنها، كما يقول أنيس فريحة، «قواعد سلوكية وارشادات عامة»[٩]. وجاء في تعريف الأمثال الشعبية أنها أقوال سائرة تعبّر عن حكمة الجماعة وأخلاقيات الناس وتصوراتها لواقع الأمور والعلاقات، وأنها صورة صادقة لحياة الناس اليومية، ووثيقة اجتماعية. وتعتبر الأمثلة إيجابية أو سلبية، مجازية أو حسية، مهذبة أو بذيئة، وفي الاحوال كافة قصيرة وصريحة وسهلة الحفظ.

يستدل من كتاب سعد الدين فروخ **الأمثلة البيروتية** أن المثل في الغالب جملة قصيرة تعبّر عن نصيحة شعبية أو عرف تقليدي أو حقيقة شائعة أو فكرة عامة أو رأي أو تفسير لظاهرة ما. والأمثال صياغة لخبرات متراكمة وسجلّ للثقافة الشعبية وخزانة حضارية تتنوع بتنوع البيئات وتجاربها الخاصة، وتتصف بخصائص محلية وإن كانت تشترك مع أمثال البيئات والشعوب الأخرى. وللأمثال حكايات وأحداث ومناسبات خاصة مما يجعلها شديدة الطرافة.

ليس القصد من هذه الأمثال أن تكون حقائق مطلقة فتعمّم في الحالات والظروف كافة، بل هي وثيقة الاتصال بمناسبات محددة، وقد تأتي متناقضة بحسب ما يراد التشديد عليه في ظرف معين قد لا يتعداه الى ظروف أخرى او حتى مماثلة. ونجد أيضاً ان الأمثال في هذه المجالات كافة قد يختلف أو يتعارض بعضها مع البعض. ولذلك يجب الاستدلال على معانيها بالنظر اليها في مناسباتها الخاصة. وقد يكون المثل الشعبي قولاً حسياً يعبّر عن حكمة ما. وللتدليل على ذلك نورد هنا بعض الامثال المتعلقة بالحياة العائلية والقرابة، فنجد أن بعضها يؤكد على ايجابية هذه الروابط

---

(٩) أنيس فريحة، **الأمثال العامية اللبنانية من رأس المتن**، السلسلة الشرقية؛ رقم ٢٥ ـ ٢٦، ٢ ج (بيروت: الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٥٣)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

والقيم العائلية، بينما يحذر بعضها الآخر من سلبياتها، ويشدد على قيم مختلفة او متعاكسة، بحسب الظرف والسياق الذي تتردّد فيه.

نجد من ناحية أن بعض الأمثال الشعبية تشدّد على إيجابية الروابط العائلية، ومنها ما يلي:

- أنا وأخي عَ ابن عمي، وانا وابن عمي عَ الغريب
- اللي فيه نقطة من دمك، ما بيخلى من همك
- ما بيحمل همك إلا اللي من دمك
- من ترك عشيرته بيعرى أو يُذل
- أهلك ولو رموك بالمهلك
- الدم ما بيصير ميّ (اي لا يصبح ماء)
- ما بيحنّ على العود إلا قشره
- من خلّف ما مات
- من ترك عشيرته ذل

ومن ناحية أخرى، نجد أن بعض الأمثال تحذر من الروابط العائلية الوثيقة وتظهر مضارها، أو ما هو أفضل منها، وكثيراً ما يظهر التحيز ضد المرأة، ومن ذلك ما يلي:

- الأقارب عقارب
- عداوة الأقارب أوجع من لسع العقارب
- البغض بين القرايب والحسد بين الجيران
- الجار قبل الدار
- جارك القريب ولا خيّك البعيد
- أهلك اللي اشتروك (يعني الذين أنقذوك من المشاكل) ولا أهلك اللي باعوك (الذين تخلوا عنك)

وهناك من ناحية ثالثة، أمثال تبدو شبه حيادية إزاء الروابط العائلية فلا تبالغ في تقدير أهميتها او تقلل منها، بل تعبّر عما تعتبره أموراً واقعية، ومنها ما يلي:

- الأب رب

- اللي ما إلو أب إلو رب

- إن مات أبوك ملكت نفسك، وإن ماتت أمك مات كل من حبك، وإن مات أخوك انكسر ظهرك، وإن ماتت أختك انستر عرضك، وإن مات ابنك انحرق كبدك.

وهناك أمثال شعبية في مجالات الحياة كافة، ومنها ما له علاقة بالطبقات الاجتماعية والمال، او بعلاقات القوة (أشرنا إلى بعض منها في الفصل الخاص حول الطبقات الاجتماعية) ومنها ما يلي:

- إذا انت أمير وانا أمير مين يركب الحمير؟
- اللي بياكل من خبز السلطان بيضرب بسيفه
- اللي معه فلوس على الشنب بيدوس
- اللي بيعمل حالو حمار الكل بيركبوا عليه
- الفقير لا يُهادى ولا ينادى ولا تقبل له شهادة
- اثنين لا أحد يدري بهم: فجور الغني وموت الفقير
- أفضل المعروف إغاثة الملهوف
- حاميها حراميها
- بيحرق مدينة حتى يولّع سيجارة
- العين لا تعلو على الحاجب
- المال بيجر المال والقمل بيجر الصيبان
- قطع الأعناق ولا قطع الأرزاق
- إن لم تكن ذئباً أكلتك الذئاب
- إذا احتجت للكلب قول له يا حاج كلب
- على قد لحافك مد رجليك
- متل أكابر الديماس كبار بعين حالهم صغار بعين الناس (تقال في دمشق)
- محل ما ترزق إلزق
- العنزة الجربانة ما بتشرب إلا من راس النبع
- معك قرش بتسوى قرش
- وقت بتقع البقرة بتكتر السكاكين
- العدل إذا دام عمّر، والظلم إذا دام دمّر

ومنها ما له علاقة بالدين (باستثناء ما له من علاقة بالقضاء والقدر ـ الأمر الذي سنتحدث عنه لاحقاً):

- الناس على دين ملوكهم
- الله ما بيسمع من سَكَتْ
- كل شيء بوقته مليح، حتى مسبة الدين بوقتها تسبيح
- ابن التقي شقي
- تحت اللفة قرود ملتفّه
- الساكت في الحق مثل الناطق بالباطل

ومنها حِكَم عامة:

- الزاني يخاف على امرأته، والحرامي على بيته
- زبدة الكلام كلمة
- الكلام صفة المتكلم
- غاب القط، العب يا فار
- ما بتعمر حتى تخرب
- اول الرقص حنجلة
- كل ممنوع مرغوب
- غربة وفوقها كربة
- يلي ما بتتعب عليه الأيادي ما بتحزن عليه القلوب
- عالِم بلا عمل مثل الغيم بلا مطر
- ما هي رمانة، لكن قلوب مليانة

وتأتي بعض الأمثال تحريضية، ومنها مثلاً:

- اللي بياكل مالك خذ روحه
- ما أغلى من العرض إلا الأرض
- اللي ما إلو جذر بيموت قهر
- الموت ولا الذل

والكثير من الأمثال نصائح وإرشادات، ومنها على سبيل المثال:

- إذا كان صاحبك عسل، لا تلحسه (أو تلعقه) كله
- اللي غلب، يعفّ

ـ سير بالنية، وارقد مع الحية

ـ تغدا وتمدا، وتعشّا وتمشّا

ـ اسأل مجرب، ولا تسأل طبيب

ـ يا مسترخص اللحم، عند المرق تندم

ـ لا تنام بين القبور، ولا تحلم أحلام بشعة (أو وحشة)

ـ لا تشرب من بير وترمي فيه حجر

ـ ازرع الشجر قبل ما يفوتك المطر

ـ دلّل ابنك بيغنيك ودلّل بنتك بتخزيك

ـ لسانك حصانك إن صنته صانك، وإن هنته هانك

ـ بوس الكلب في تمه، بتاخذ حاجتك منه

ـ خبي قرشك الأبيض ليومك الأسود

ـ رافق المفلح تفلح

ومن الأمثال ما له علاقة بالمرأة، ومنها:

ـ البنت أكبر من الهم على القلب

ـ البنات خسارة وبدهن نطاره

ـ همّ البنات للممات

ـ الحرة عاديها، السفيهة داريها

ـ كل من شافني أرملة شمر واجاني هرولة

ـ اللي بدها يسعدها زمانها بتجيب بناتها قبل صبيانها (يضرب هذا المثل ليس تفضيلاً، بل لأن البنات يقاسمن الأم أتعابها)

ـ بنت مليحة ولا ولد فضيحة

ـ ابن الابن ابن الحبيب، ابن البنت ابن الغريب

ـ ولد ولدك ليك، وولد بنتك لغيرك

وبين الأمثال الطريفة والواسعة الانتشار في عدد من البلدان العربية:

ـ ما اجانا شيء من الغرب بيسر القلب

ـ اللي بيدق الباب بيسمع الجواب

ـ «ما بيسلم الكرم من الناطور»، أو «حاميها حراميها»

ـ مثل الحرباية بالوش مراية وبالقفا صرماية

- مثل الاطرش بالزفة
- كثرت الزبدة عَ العرب مسحو دقونهن
- على حظ الحزينة، سكرت المدينة
- ما بيحك جلدك مثل ضفرك
- قدره ولقت غطاها
- تاجرنا بالكفان بطّل حدا يموت
- من بره رخام ومن جوة سخام
- عم يرشّ عَ الموت سكر
- حلاّق فتح بأقرع أستفتح
- المعاتبة صابون القلوب
- زيوان البلد ولا قمح الجلب
- الاعور بين العميان باش كاتب
- زرعنا اللو طلعت يا ريت
- ضرب الحبيب زبيب وحجارته رمان
- النار فاكهة الشتاء
- ألف عين تبكي ولا عين أمي تبكي
- بفيّة (ظل) الجميز ما بينبت حشيش وإن نبت ما بيعيش
- إعمل أطرش بين الطرش وأعرج بين العرج
- يسرق الكحل من العين
- بيلحس الدبس من الطحينة
- بزرعك بين البقدونس بلاقيك بين الكزبرة
- نزل الفلاح على المدينة ما استحلى غير الحمص بطحينة
- ايش يا شرن برن أنت بتاكل وأنا بحمص بن

وتظهر بعض الأمثال تحيزاً ضد الآخرين وسخرية، ومنها مثلاً:

- إيش عرّف الفلاح بأكل التفاح
- شو فهّم الحمير بأكل الزنجبيل
- كلّه عند العرب صابون
- لا يعجبه العجب ولا الصيام في رجب

- مثل اللي عم يغني في الطاحون
- عرج الجمل من شفته
- يعوم عَ شبر مي
- بلا دف بيرقص
- بيعمل من الحبة قبة
- بيقتل القتيل وبيمشي بجنازته
- ضيف وحامل سيف
- وافق شنٌّ طبقة
- ان تسمع بالمعيدي خير من أن تراه
- يسأل البيضة من باضها
- بيغطي راسه ويكشف قفاه

وتدعو بعض الأمثال للاستسلام:

- اللي ما بتقدر عليه بوس إيدو وادعي عليها بالكسر
- امش الحيط الحيط وقول السترة
- اللي بيتزوج أمي بيصير عمي
- الله مع الصابرين
- الف قولة جبان ولا قولة الله يرحمه
- الف عيشة كدر ولا نومة تحت الحجر
- العين لا تقاوم المخرز
- الصبر ولا القبر
- من صبر ظفر، ومن لجّ كفر

وتكون بعض الأمثال تسويغية:

- الله فضّل ناس على ناس

وتعبر بعض الأمثال عن اللامبالاة:

- فخار يكسّر بعضه
- أمة علي تندب علي
- ابعد عن الشر وغنيّ له

ـ خير لا تساوي شر لا يجيك

ـ من بعد حماري ما ينبت حشيش

ـ القمح اللي مو إلك لا تحضر كيلو، بتتغبّر دقنك وبتتعب بشيلو

وللتدليل على التعارض بين الأمثال الشعبية بتعارض الظروف، نجد أن بعضها يقول من جهة «زيادة الخير خير»، ومن جهة أخرى «كل شيء زاد بالمعنى نقص»، و«كل شيء كثر رخص»، و«خير الأمور الوسط»، و«الزائد خيّ الناقص»، أو «من طلب الزيادة وقع في النقصان»، و«من طلبه كله تركه كله». كذلك يقول مثل عربي: «جنة بلا ناس ما بتنداس» أو «الموت مع الناس رحمة». ولكنه في ظروف أخرى يقول «البعد عن الناس غنيمة»، و«مصايب الناس من الناس». ويقول مثل، «بنت العم ولو بارت»، كما يقول من ناحية أخرى، «خذ من الزرايب (اي تزوج من الحيوانات) ولا تأخذ من القرايب».

وهذه أمثال إضافية مزدوجة متعارضة بحسب المناسبات التي تقال فيها:

١ ـ اللي بيوطّي حيطه يركبه الناس

ـ الأرض الواطية بتشرب ميتها ومية غيرها

٢ ـ اللي ما بيسعده ربه لا يتعب قلبه

ـ اللي ما مات سعده ما فات

٣ ـ الرزق بالعمل مش بالأمل

ـ الرزق عَ الله

٤ ـ عيب الرعية من الراعي

ـ كما انتم يُولّى عليكم

٥ ـ كل شيء عادة حتى العبادة

ـ الطبع سبق التطبع

٦ ـ اعمل خير وكبّ في البحر

ـ خيراً تفعل، شراً تلقى

٧ ـ ابعد عن الشر وغنّيّ له

ـ الساكت في الحق مثل الناطق بالباطل

وعلى الرغم مما يقال عن تدين العربي، سبق أن وجدنا بعض الأمثال العربية تقول:

ـ كل شيء بوقته مليح، حتى مسبة الدين بوقتها تسبيح

ـ ابن التقي شقي

ـ تحت اللفة قرود ملتفة

رابعاً: الاتجاهات القيمية الأساسية في المجتمع العربي

نكتفي بالإشارة الى هذه الجوانب من مسألة القيم الاجتماعية من حيث تعريفها والنظر في مصادرها وتعبيراتها الشعبية من خلال الأمثال[10]، فنركّز في بقية هذا الفصل على البحث في الاتجاهات القيمية الأساسية في المجتمع العربي مشددين ليس على تكاملها فقط، بل على تناقضاتها وطبيعة الصراع في ما بينها، مما يستدعي ضرورة تحديد مواقفنا منها في ضوء مستلزمات التغيير الثقافي المطلوب، وهو التغيير التجاوزي الذي يكون به التحوّل من حال الى حال آخر. وفي سبيل تعزيز دور المثقف المبدع ومسألة التغيير الثقافي التجاوزي، يكون من الواجب ان نحدّد مواقعنا من الصراع المستمر بين هذه الاتجاهات القيمية، فنأخذ بتلك القيم التي نرى فيها فائدة قصوى في

---

(١٠) هناك عدة مراجع حول الأمثال الشعبية، نذكر منها ما يلي: أحمد تيمور، **الأمثال العامية المصرية**؛ أحمد أمين، **قاموس العادات والتقاليد والتعابير المصرية**؛ محمد قنديل البقلي، **وحدة الأمثال العامية في البلاد العربية**؛ مطيع مرابط، **أمثال دمشق الشعبية** (دمشق: وزارة الثقافة، ١٩٩٥)؛ هاني العمد، **الأمثال الشعبية الأردنية** (عمان: وزارة الثقافة والشباب، ١٩٧٨)؛ محمد سعيد خضير، **الأمثال الشعبية: مرآة العصور في محافظة حماه** (دمشق: دار البشائر، ١٩٩٦)؛ حسن الساعاتي، **حكمة لبنان: تحليل اجتماعي لأمثاله** (بيروت: جامعة بيروت العربية، ١٩٧١)؛ سعد الدين فروخ، **الأمثال البيروتية** (بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٥)؛ خالد الصناديقي، **مجمع الأمثال الشامية**؛ علي دجاني، **مجموعة من الأمثال الفلسطينية** (القدس)، مجلد الضاد، رقم ٩؛ يوسف غانم، **أمثال عراقية**، المشرق، مج ٩ (١٩٠٦) ومج ١٢ (١٩٠٩)؛ سعيد عبود أشقر، **الطرفة البهيجة في أمثال وحكم العربية الدارجة** (القدس: [د. ن.]، ١٩٩٣)؛ سليم ميض، **ملامح الشخصية الفلسطينية في الأمثال الشعبية** (١٩٩١)؛ سامية عطاالله، **الأمثال الشعبية المصرية** ([د.م.]: دار الوطن العربي، [د. ت.])؛ ابراهيم شعلان، **الشعب المصري في أمثاله العامية** ([القاهرة]: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢)؛ سهام ترجمان، **يا مال الشام**، ط ٣ (دمشق: مطابع ألف باء، ١٩٩٠)؛ مختار عيتاني وعبد اللطيف فاخوري، **بيروتنا** ([بيروت]: دار الأنيس، [١٩٩٦؟])؛ عبد الله رشيد، **ملامح الحياة الشعبية في مدينة عمان، ١٨٧٨ ـ ١٩٤٨** (عمان: مطابع شركة دار الشعب، ١٩٨٣). وتتوفر بعض الدراسات بالإنكليزية: Musa Alloush, *Palestinian Traditional Proverbs* ([Birzeit]: Birzeit Press Publishing Office, 1995); Sharif Kanaana, *Folk Heritage of Palestine* (Ramalla: Al-Shark, 1994), and *Speak, Bird, Speak Again: Palestinian Arab Folktales*, [edited and translated by] Ibrahim Muhawi and Sharif Kanaana (Berkeley, CA: University of California Press, 1989).

كذلك تجدر الإشارة إلى أعمال سلام الرأسي وقد نشر ما يزيد على ١٣ كتاباً في سلسلة «الأدب الشعبي» ومنها كتاب حمل اسم مثل شعبي يقول «اقعد أعوج واحكي جالس». وتضم كتبه المزيد من الأخبار والحكايات والأمثال والحكم الشعبية بالإضافة إلى النوادر والأشعار الشعبية. ويقول في كتاباته ان «العامي الصحيح أفصح من الفصيح».

خدمة قضايا النهوض والتقدم، واستعادة سيطرتنا على مصيرنا ومواردنا. وفي رأينا ان بين أهم الاتجاهات القيمية الأساسية في الثقافة العربية المعاصرة ما يلي:

١ ـ هل الإنسان مسيَّر ام مخيَّر؟: قيم القضاء والقدر، وقيم الاختيار الحر

كثيراً ما تُوصف الثقافة العربية، خاصة من قبل المستشرقين، بالنزوع نحو التأكيد على قيم القضاء والقدر، فيؤمن الكثير من العرب بالمصير المكتوب وبأن ما يحدث لهم إنما يتم بمشيئة الله لا بمشيئة الإنسان. ويستدل على رسوخ القيم الجبرية، كما فعل رافايل باطي في كتابه **العقل العربي**، بنصوص عديدة منها النصوص القرآنية والأحاديث النبوية والأبيات الشعرية والأمثال الشعبية.

ونحن لا نعترض على القول بوجود هذه النزعة نحو القيم الجبرية، ولكننا نرفض الاكتفاء بذلك فنقول بوجود نزوع مضاد عند الكثير من العرب أيضاً يؤكد بدوره على قيم المسؤولية الإنسانية والارادة الحرة والاختيار والعمل على تغيير الواقع. ونذهب أبعد من ذلك فنقول إن الثقافة العربية ليست نزعة واحدة بحد ذاتها، بل إن أهم ما يمكن ان توصف به هو الصراع المستمر بين الأضداد حتى في حياة الشخص الواحد، فيميل أحياناً في ظل أوضاع ما الى مقولات القضاء والقدر، كما يميل في ظروف أخرى الى التأكيد على ما يعيد الى الإنسان مسؤوليته وارادته الحرة. انها حضارة الصراع في سبيل تجاوز نفسها.

يستند أصحاب نظرية هيمنة القيم الجبرية في الثقافة العربية الى النصوص الدينية يختارون منها انتقائياً ما يثبت آراءهم. أكد رافايل باطي أن «النظرة الجبرية للوجود الإنساني كانت قد أصبحت تراثاً يهودياً ـ مسيحياً في زمن محمد. غير ان كلاً من اليهودية والمسيحية في الغرب عدّلت مجرى تطورها من جبريتها الأصلية الى حد بعيد وسمحت للارادة الإنسانية بأن تلعب دوراً حازماً أكثر فأكثر. ولم يكن هذا شأن الإسلام حيث لا تزال الارادة المطلقة كصفة من صفات الله تشكل قانوناً لا يتجاوب مع المتطلبات [العصرية]... إن الله يقرر سجايا كل شخص... والأحداث في حياة الفرد هي أيضاً مقدرة له منذ البدء، فلا يكون للإنسان من اختيار غير ان يسلك مجرى الاحداث الذي كتب له في كتاب الله حتى أدق التفاصيل»[١١]. ويستند باطي في مقولته هذه إلى معنى كلمة إسلام (الاستسلام لمشيئة الله)، وبآيات قرآنية منها **﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾**[١٢]؛ **﴿الذي خلق فسوّى. والذي قدر فهدى﴾**[١٣]؛ و**﴿قل**

---

(١١) Patai, *The Arab Mind,* pp. 148-149.

(١٢) القرآن الكريم، «سورة القمر،» الآية ٤٩.

(١٣) المصدر نفسه، «سورة الأعلى،» الآيتان ٢ ـ ٣.

لن يصيبنا إلا ما كتب الله لنا هو مولانا وعلى الله فليتوكّل المؤمنون﴾[١٤]؛ **﴿كل صغير وكبير مستطر﴾**[١٥]؛ و**﴿فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم...﴾**[١٦]؛ و **﴿فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾**[١٧].

ولو أنصف باطي في مقارنته بين اليهود والمسيحية من ناحية، والإسلام من ناحية ثانية، لما اكتفى بالعودة الى الواقع الاجتماعي المعيش في الحالة الأولى وبالاستعانة بالنصوص الدينية فقط في تعميماته حول الثقافة العربية. بكلام آخر، حلل واقع اليهودية والمسيحية تاريخياً ولم يعد الى النصوص الدينية. أما في تحليله للإسلام، فانه اكتفى بالعودة انتقائياً الى النصوص الدينية وأهمل الاستعانة بالواقع التاريخي الاجتماعي الإسلامي المعيش، بل لو انصف لما تجاهل تلك النصوص القرآنية التي تؤكد على الارادة الحرة والمسؤولية الإنسانية، ومنها **﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾**[١٨]، وقد أصبحت هذه الآية شعاراً من شعارات الثورة الجزائرية منذ قيام مدرسة ابن باديس الذي انتزعها هو أيضاً من سياقها فلم يكمل بقية الآية **﴿وإذا أراد الله بقوم سوءاً فلا مرد له﴾**[١٩]، كما لم يشر الى آية تلي ذلك **﴿ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء﴾**[٢٠]. ولكن هل يعقل الا يكون الإنسان مسؤولاً عن أفكاره وأعماله وعلاقته حين قال القرآن **﴿واعلموا أن الله شديد العقاب﴾**[٢١]؛ و**﴿كذلك يبيّن الله لكم آياته لعلكم تعقلون﴾**[٢٢]؛ و**﴿لا إكراه في الدين﴾**[٢٣].

اعتبر الكثير من العرب والمسلمين في العصور كافة ان الإنسان مخيّر وأن للإرادة الإنسانية دورها الفعّال في تغيير مجرى الاحداث التاريخية، وذلك بدلاً من تلك القيم التي تصوّر الإنسان على أنه كائن مسير لا حول له ولا قوّة، فيكون فاضلاً بقدر ما يسوغ التسليم بالأمر الواقع ويعتصم بثقافة الصمت والاتكال على غيره. وليست الدعوة لترسيخ قيم الإرادة الحرة والتأكيد على المسؤولية الإنسانية غريبة عن الثقافة العربية المعاصرة، بل ان لها أصولاً في ثقافتنا، ومن ذلك قول عبد الرحمن الكواكبي

---

(١٤) المصدر نفسه، «سورة التوبة،» الآية ٥١.
(١٥) المصدر نفسه، «سورة القمر،» الآية ٥٣.
(١٦) المصدر نفسه، «سورة الأنفال،» الآية ١٧.
(١٧) المصدر نفسه، «سورة فاطر،» الآية ٨.
(١٨) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ١١.
(١٩) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ١١.
(٢٠) المصدر نفسه، «سورة الرعد،» الآية ١٣.
(٢١) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ١٩٦.
(٢٢) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٤٢.
(٢٣) المصدر نفسه، «سورة البقرة،» الآية ٢٥٦.

«ان القضاء والقدر هما السعي والعمل»[٢٤]. كذلك دعا علال الفاسي للتخلي عن العقلية الجبرية فقال انها «اول ما يجب ان يزول من تفكيرنا العام وذهنية أبناء قومنا، وذلك بتفهم الأمة أن عقيدة القضاء والقدر ليست في الإسلام إلا تفسيراً لما وضعت عليه طبائع الأشياء وجبلت عليه نواميس الكون؛ فالواجب هو أن يحملانا على تغيير ما بأنفسنا لنتمكن من تغيير أحوالنا»[٢٥].

واذا ما عدنا الى الأمثال الشعبية، نجد بينها ما يعكس مدى انتشار العقلية الجبرية ومدى الإيمان بالقضاء والقدر. أشار باطي إلى ترداد عبارات «هذا قسمتي ونصيبي» و«إن شاء الله»، وأمثال شعبية كثيرة الاستعمال. وحقاً هناك أمثال عديدة من هذا النوع، ومنها «اذا وقع القدر عمي البصر»، و«الأعمار بيد الله»، و«اللي له عمر ما بتقتله شدة»، و«لا تفكر لها مدبر»، و«المكتوب ما منه مهروب».

ولكن باطي وغيره يتجاهلون وجود أمثال معاكسة تماماً تحض على المسؤولية الإنسانية والإرادة الحرة والجهاد والاختيار، وهي أيضاً واسعة الانتشار. ونحن نورد بعضها، ومنها: «العيشة تدبير»، و«اللي حضر السوق باع واشترى»، و«اللي ساق نفسه للردى لا يلومها»، و«اللي ما بيزرع ما بيحصد»، و«أمل بلا عمل شجر بلا ثمر»، و«الإنسان ما له غير باعه وذراعه»، و«الفقير فقير من ايده»، و«من جدّ وجد». بل هناك أمثال شعبية عديدة تسخر من العقلية الجبرية، ومنها «قالوا لجحا استرزق باب الله راح قعد على باب الفرن»، و«اقعد على وكر الدبابير وقل هذا تقدير»، و«إن اقبلت من الله، وإن أمحلت من الناطور».

ومن المصادر الأخرى غير النصوص الدينية والامثال الشعبية للتدليل على مدى انتشار العقلية الجبرية أو ارادة الإنسان الحرة، الأبيات الشعرية التي يحفظها العرب ويستشهدون بها في مناسبات مختلفة. كثيراً ما يستشهدون من منظور جبري بالأبيات الشعرية التالية:

مشيناها خطئ كتبت علينا ومن كتبت عليه خطئ مشاها
ومن كانت منيته بأرض فليس يموت في أرض سواها

* * *

ما كل ما يتمنى المرء يدركه تجري الرياح بما لا تشتهي السفن

ولكن من ناحية أخرى كثيراً ما يحفظ العرب ويردّدون الأبيات الشعرية التالية

---

(٢٤) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ٦٨.

(٢٥) علال الفاسي، **النقد الذاتي** (بيروت: دار الكشاف، ١٩٦٦)، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦.

الواسعة الانتشار، وذلك من منظور التأكيد على حرية الارادة الإنسانية ورغبتها في صنع مستقبلها رغم الصعوبات:

إذا الشعب يوماً أراد الحياة فلا بدّ أن يستجيب القدر
ولا بد لليل ان ينجلي ولا بد للقيد أن ينكسر

* * *

بقدر الكد تكتسب المعالي ومن طلب العلى سهر الليالي
ومن طلب العلى من غير كد أضاع العمر في طلب المُحالِ

نستنتج من هذه الأمثلة المستمدة من النصوص الدينية والأمثال الشعبية والأبيات الشعرية ان الثقافة العربية ليست ثقافة جبرية فحسب، كما انها ليست ثقافة ارادية إنسانية حرة بحد ذاتها. ما هو واضح ان هناك صراعاً بين اتجاهات قيمية متضادة في الثقافة العربية، كما في الثقافات الأخرى كافة. ويكون السؤال هو: متى؟ وفي ظل أية ظروف يسلك الإنسان أحد الاتجاهين دون غيره؟ وهل يكون التمسك بأي منهما تصرفاً عابراً ام دائماً؟ متى يستسلم الإنسان للواقع؟ ومتى يعمل على تغييره؟ ما هي العوامل والأجواء التي تعزز أياً من الاتجاهين المتناقضين؟

يبدو لنا ان الإنسان قد يقول بالقيم الجبرية في حالات العجز والتخلف، في محاولة يائسة للتعامل مع واقع أليم وبفعل الحاجة الى عزاء يساعد على تحمل الصعوبات والنكبات. وعلى العكس من ذلك، يقول الإنسان بقيم المسؤولية الإنسانية والارادة الحرة الفاعلة في التاريخ، حين تتوفر الخيارات المتاحة له ويكون بمقدوره تغيير أوضاعه العامة والخاصة. بكلام آخر، لا بد من تفسير هذه الاتجاهات القيمية في سياقها الاجتماعي والتاريخي كي نفهمها على حقيقتها ونستوعب مدلولاتها التي قد تكون عكس ما تبدو عليه ظاهرياً.

بل لا يجوز أن تفسر التعبيرات الجبرية دائماً على أنها تسليم بالواقع، بل قد تكون حضاً على تغييره بالعمل والجهاد. لقد عنت فكرة القضاء والقدر عند المسلمين الأول الجهاد في سبيل تغيير خريطة التاريخ البشري واعادة تكوين العالم. ثم ان القول بالمكتوب والنصيب من قبل امرأة تعاني شقاء حياتها الزوجية كأن تقول: «كل شيء تسبيب إلا الزواج نصيب»، يجب ان يفسّر على انه تعبير عن حاجة للعزاء، وليس دعوة للاستسلام النهائي. ويستمد الإنسان العزاء من التعابير القضاء ـ قدرية عند موت عزيز خاصة في عمر مبكر. وهذا ما يمكن ان يقال أيضاً عن فلاح مغلوب على أمره، ولكنه مهما بدا صابراً على عجزه، فإنه يجاهد دائماً وينتظر الفرصة المناسبة للعمل على تجاوز أوضاعه.

وللتدليل على ضرورة عدم تفسير المقولات الجبرية كما تبدو في ظاهرها، نرى أن نشير الى أمثلة حسية كي نتمكن من تفهم معانيها الحقيقية ومدلولاتها ومدى

تعقيدات الأمور المتصلة بها. ورد في رواية **زقاق المدق** لنجيب محفوظ أن عباس الحلو هاجم خطيبته حميدة بقصد قتلها حين ضبطها مع جندي انكليزي في خمارة، فما كان منها، كي تنقذ نفسها، إلا ان قالت له تواً وبأسف شديد انها ارادت لنفسها ان تكون خطيبة مخلصة غير ان القضاء والقدر شاءا لها مصيراً آخر. ليس في ما قالته حميدة ما ينم عن قناعة بقيم القضاء والقدر سوى في المظهر الخارجي. في تلك اللحظة كان عليها ان تحمي نفسها من تهديد أكيد وبسرعة فائقة، وقد أحسنت الاختيار في ما قالته، فكانت مسؤوليتها الأولى في تلك اللحظة ان تضمن خلاصها. والمشكلة لا تكون مشكلتها هي حين قالت ذلك، بل مشكلة خطيبها عندما صدّق قولها.

ونجد في رواية أخرى لنجيب محفوظ، هي **حب تحت المطر**، مثلاً حسياً آخر على ان التعابير القضاء ـ قدرية قد تعني عكس ما يظن. بين شخصيات هذه الرواية فتاة جميلة تطمح بأن تكون نجمة سينمائية، فتتقرب من مخرج معروف علّه يساعدها في تحقيق أحلامها. ورأى هو فيها هدفاً جنسياً فحاول إغراءها، ولكنها قاومت إغراءه فهدّدها بقوله إنه يستطيع ان يقضي على مستقبلها إن لم تستسلم له. وتجابهه رافضة بقولها: «المستقبل بيد الله وحده». هل في هذا الكلام استسلام لإرادة خارجية، أم تعبير عن تصميم وإرادة إنسانية حرة على مقاومة الاعتداء؟

إن جوابنا عن هذا السؤال لا يكون في انكار وجود قيم جبرية في الثقافة العربية، بل إننا نؤكد وجودها انما على انها في حالة صراع مع نقيضها من قيم المسؤولية الإنسانية والارادة الحرة. وكي نفهم جوهرياً الاتجاهات القيمية مهما كانت، لا بد من النظر اليها في سياقها الاجتماعي والغوص في عمق ظواهر الكلام والأحكام المتسرعة. حين توجد القيم الجبرية، لا بد من ان يكون هناك في الواقع ما يدعمها، ومن ذلك ما يربطها بعناصر ثابتة في البيئة والمجتمع، ومنها استمرارية وضع العائلة. ومن هنا قولنا في هذا البحث وغيره، بمفهوم التغيير التجاوزي والفعل بالتاريخ بدلاً من مجرد الانفعال به والتكيّف معه. كذلك قولنا بأهمية الاستقلالية والقناعة الشخصية الحرة في تسيير سلوكنا.

٢ ـ في تعاملنا مع الحاضر، هل نعود الى الماضي أم نتوجّه الى المستقبل؟: الصراع بين القيم السلفية والقيم المستقبلية

يحتدم الصراع في الثقافة العربية، من ناحية، بين تيارات تميل للعودة الى السلف، وتيارات مقابلة تُعنى أساساً بالتخطيط للمستقبل انطلاقاً من الواقع الحاضر، من ناحية معاكسة. يتسلّح التيار الأول بمفاهيم السلفية (العودة الى تقاليد السلف الصالح) والتراث والثبات والاتباع والاصولية والأصالة والماضوية، بينما يتسلّح التيار الثاني بمفاهيم التحرر من الماضي والتمسك بالمستقبلية والعصرنة والتحول والابداع

والتجديد والحداثة والحداثية من ناحية أخرى. ويتفرع من هذه التيارات المتصارعة تيارات وسطية، فيقول البعض بالتوفيق بين القديم والجديد، والتغيير مع الاحتفاظ بالاصالة، والتقليد مع استعارة ما هو مفيد من الثقافات الأخرى ورفض ما هو سيئ. وليس من النادر ان نشهد تشدّداً مطلقاً في كل من التيارات المتصارعة وفي الاتجاهات كافة.

تؤكد القيم المستقبلية على الإبداع والابتكار والتفرد والتجدد والريادة والخروج من المألوف وتخطّي الأمر العادي والتحديث والتخطيط والانفتاح على الثقافات الأخرى من موقع الثقة بالنفس وعلى أسس مدروسة، وذلك بدلاً من قيم الثبات الماضوية (اي ما كنا وليس ما نحن وما يمكن ان نكون) والتوفيقية والتمسك بالمعلوم ورفض المجهول، والتي لها أصول في الثقافة التقليدية وبخاصة ما توارثناه منها في أزمنة الضعف والتخلف. إن الثقافة المطلوبة في مواجهة تحديات العصر هي ثقافة التجريب والبحث والتجاوز انطلاقاً من حاجات المجتمع وقضاياه الكبرى. إن الابتكار والإبداع هما من صفات الإنسان، ونجد ان هذا ما يميل إليه الاطفال إلى ان نفرض عليهم الامتثال والتدجين وقيم الطاعة والتقيد بما هو معروف ومقبول ومألوف. هذا مع العلم ان الإبداع كان دائماً جزءاً أصيلاً من التراث العربي، ولا بد من تعزيزه في مواجهته مع القوى التقليدية في الأزمنة المظلمة، فقد يغلب منحى الاتباع في زمن ما وفي ظل ظروف تاريخية خاصة، فيكون من الضروري ان نبقي على شعلة الإبداع مضيئة. وهذا بين أهم سمات دور المثقف المبدع في هذا العصر الشقي الذي نعيشه ونسعى للتحرر منه. إنه تحرّر من الماضي والحاضر، فالإنسان هو الذي يحدد معنى الزمن ومضامينه.

نجد في الفكر العربي المعاصر ميلاً واضحاً لنقد النزعة السلفية السائدة في الثقافة العربية. توصّل سيد عويس في حديثه عن الثقافة المصرية إلى «اننا كشعب، وعلى وجه العموم، نعيش في الماضي... كما نعيش في الحاضر أكثر مما نعيش في المستقبل»[٢٦]. ويرفض صادق العظم ذلك التراث الغيبي السائد الذي يعتبر «ان جميع الحقائق الأساسية التي تمس حياة الإنسان في الصميم وجميع المعارف ... قد كشفت مرة واحدة في نقطة معينة وحاسمة في التاريخ... لذلك نجد أن انظار المؤمنين دائماً موجهة إلى الوراء»، فمثل هذا التوجه الذهني «يشكل دائماً التبرير الميتافيزيقي والغيبي للاوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القائمة، وكان دائماً، ولا يزال، يشكل أحصن قلعة ضد الذين يبذلون الجهود لتغيير هذه الأوضاع تغييراً ثورياً»[٢٧].

---

(٢٦) سيد عويس، **حديث عن الثقافة: بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠)، ص ٢٧٧.

(٢٧) صادق جلال العظم، **نقد الفكر الديني** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩)، ص ٢٢ ـ ٢٣.

ولفهم خلفية سعة انتشار التيارات السلفية، يمكن العودة الى حديث ألبرت حوراني عن الدولة الإسلامية، حيث يقول ان الصراع على الخلافة وحركة الانقسام التي حدثت في الإسلام وغيرها من الاحداث «تعيش حية في الوجدان الإسلامي. . . وتحمله على الاعتقاد بأن ما له من معنى في التاريخ قد بلغ نهايته بتجسد رسالة محمد. . . وانه لم يعد بوسع التاريخ من بعد ان يلقي على البشر دروساً جديدة، وانه اذا حدث التغير فلن يفضي إلا الى الأسوأ، وانه لا يمكن اصلاح الأسوأ بايجاد شيء جديد، بل ببعث ما وجد من قبل. ان هذه النظرة الى الماضي تنطوي في جوهرها على فكرة الانحدار: فقد قال الرسول في حديث مشهور: «خير القرون الذي انتم فيه ثم الذي يليه، ثم الذي يليه». . . لقد نظر المسلمون الى عصر الإسلام الأول العظيم كأنه صورة لما ينبغي للعالم ان يكون عليه»[٢٨].

ويرى أدونيس ان «مبدأ الحداثة. . . هو الصراع بين النظام القائم على السلفية والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام»، او بين «قيم الثبات الماضوية» و«قيم التحول المستقبلية»، ويستنتج ان من بين مجموعة الخصائص التي سادت الحياة العربية نزعة الماضوية، ويعني بها «التعلق بالمعلوم ورفض المجهول، بل الخوف منه. وفي هذا ما يفسر ايمان العربي بأن الإنسان لا يقدر ان يتكيف إلا مع الاشياء والافكار التي يستطيع خياله ان يجاريها او يقبل بها، اما تلك التي يعجز عن تفسيرها، فإنه يرفضها ولا يواجهها»[٢٩].

ويرى أدونيس أن نزعة الماضوية تشدد على «المطابقة مع القديم» انطلاقاً من «الإيمان بأن الحق ثابت لا يتغير وان على الإنسان ان يتكيف معه» وبأن «الاقدم هو بالضرورة الأفضل، وان الاسبق هو الأعلم من كل حق». وهكذا لا تكون «الحياة اليومية الا تمرساً بمحاكاة الأول». بل يضيف ادونيس «ان شخصية العربي شأن ثقافته تتمحور حول الماضي. . . ولعل في هذا ما يكشف. . . عن التناقض في موقفه [موقف العربي] من الحداثة الغربية: فهو يأخذ المنجزات الحضارية الحديثة، لكنه يرفض المبدأ العقلي الذي أبدعها، والحداثة الحقيقية هي في الابداع لا في المنجزات بذاتها. فهو (إذن) يرفض الحداثة الحقيقية: أي يرفض الشك، والتجريب، وحرية البحث»[٣٠].

ولكن أدونيس يحرص في تعميماته هذه حول «الشخصية العربية» ـ كما يعترف

(٢٨) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، ١٩٦٨)، ص ١٩.

(٢٩) أدونيس [علي أحمد سعيد]، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ٣ ج (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٨)، ج ٣: **صدمة الحداثة**، ص ٩ ـ ١١ وج ١: **الأصول**، ص ٢٨.

(٣٠) المصدر نفسه، ج ١: **الأصول**، ص ٢٩ ـ ٣١.

هو ـ «على دراسة الظواهر الثقافية بذاتها، في معزل عن قاعدتها المادية»، وعلى تحليلها خارج «الاطار الحضاري» الذي نشأت فيه «والبنية الاقتصادية وعلاقات الانتاج»[٣١].
وحين يقرر ان يحلل الثقافة في سياقها الاجتماعي، نجد انه يتوقف عن الكلام على «الذهنية العربية» و«الشخصية العربية» ككل، ويتحدث بدلاً من ذلك عن «ذهنية الفئات التي كانت في موقع السلطة»، وعن أنه «في كل مجتمع نظام يمثل قيماً ومصالح معينة لجماعات معينة، من جهة، ونواة لتصور نظام آخر يمثل قيماً ومصالح مناقضة لجماعات أخرى مقابلة، من جهة ثانية»[٣٢]. إن الجماعات الأخيرة تتسلّح، على الأغلب، بقيم مستقبلية، وقد تدخل في صراع معلن او خفي مع الجماعات الأولى. وبهذا ندرك ان في المجتمع العربي ذهنيات مختلفة ومتنوعة، بل متناقضة وفي حالة مواجهة، وليس ذهنية واحدة مهما بلغت درجة انتشارها في فترة زمنية محددة.

مقابل النزعة السلفية هناك النزعة الثورية التي سبق الحديث عنها، والنزعة التوفيقية التي تدعو للإصلاح من داخل التراث الإسلامي كما يفعل الجابري، او التي تدعو (كما يبدو من توجه قسطنطين زريق في كتابه **نحن والمستقبل** الى الحكومات العربية) الى إحياء العناصر الصحيحة في التراث العربي الكلاسيكي بهدف الجمع بين الأصالة والتجدد، والى رفض الانغلاق في الماضي مهما كان مجيداً والتمسك بالانفتاح على المستقبل وعلى مختلف الثقافات والحضارات الإنسانية، وإلى الاهتمام بالإبداع النوعي.

وينصح علال الفاسي من منظور الفكر التوفيقي: «لنعمل على تغيير عاداتنا ولنأخذ أنفسنا تدريجياً بالتفكير في الحوادث قبل حدوثها، وفي المشاكل قبل عروضها، ولنتخلَّ عن عادة الارتجال»، ويحذر من انقسام «المجتمع فريقين واحد يرى ان كل ما فعله القدماء او فكروا فيه هو الصحيح... ولذلك يفقد ثقته في كل ما لم يأت به الأوائل...، وآخرون طغت عليهم رغبتهم في الجدة والابتكار، فأصبحوا يؤمنون بأن كل ما نقل من الماضي يجب ان ينقرض... والحقيقة ان عند الفريقين خطأ شنيعاً... ذلك ان المحافظة لا تعني أبداً ان لا يفعل الإنسان إلا ما كان عتيقاً بالياً، كما ان العصرية لا تعني دائماً ان ينبذ المرء كل ما لم يكن جديد الوضع او حديث الابتكار»، فيضيف «ان المنهج العصري الصحيح هو الذي يفتح أمامنا آفاق التقدم... وان نتيجة المجهود كله هو الوصول لأن نتحكم في حركتنا ككائن حي، اي أن نوجه سيرنا الى الأمام دائماً، وتطورنا إلى أعلى»[٣٣].

ويرى هشام جعيط أيضاً ان أزمة الفكر العربي أزمة عامة، ولا تقتصر على تيار

(٣١) المصدر نفسه، ص ٢٤ و٢٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢١.

(٣٣) الفاسي، **النقد الذاتي**، ص ٤٠، ٩٤ و٩٨.

دون غيره، فيقول: «يميل العرب الى قبول آخر ما اكتشفوه، بحرارة وحماس. فإذا كانوا مع الحداثة فالبقية تكون مجالاً لازدرائهم. وإذا كانوا ثوريين، فلم يبق مكان إلا للثورة. وإذا كانوا نقديين، فيصبح كل مقترح بنّاء بالنظر للمستقبل هباء. وإذا تردد الفكر ورجع الى ذاته محاولاً فهم تشعب الظاهرة الإنسانية، فهو يكون إما انتقائياً أو غامضاً، إذ لا تعرف التسمية التي يمكن ان تلصق به. وكأن كل خلق مستحيل وكأنه لا يمكن أن يأتي الشيء القيم الا من الخارج او من الماضي. ان هذه العبودية الفكرية الممزوجة بعدم التسامح تشكل عبئاً مضنياً على من كان عزمه صادقاً»[٣٤].

وتتضمن الثقافة العربية ـ شعبية كانت او نخبوية ـ صراعاً حاداً بين الإنسان والزمان. ولهذا كثيراً ما يوصف الزمن بأنه «غدار»، و«قلاب» و«دولاب يوم معك ويوم عليك»، وأن «دوام الحال من المحال»، وأن «كل ساعة ولها دبار»، وان «دواء الدهر الصبر عليه»، وان «من سرّه زمن ساءته أزمان»، وان «الذي لا يربيه اهله يربيه الزمان»، وان «الوقت كالسيف اذا لم تقطعه قطعك»، وان «المرأة السوء تعين الزمان على زوجها والمرأة الفاضلة تعين زوجها على الزمان».

وتتساءل فاطمة المرنيسي «هل المغربي عبد لزمانه ام الزمان عبد للمغربي»... هل هو يتحكم فينا ام نحن الذين نتحكم فيه؟»، وتجيب أن علاقة المغربي بالزمان يمكن دراستها من خلال الأمثال الشعبية، وهناك صنفان منها: في الصنف الأول تبدو هذه العلاقة إيجابية، ويكون الزمان هنا مجالاً تتحرك فيه حرية الإنسان من دون قيد. ومن هذه الأمثلة القول: «إذا نهضت باكراً ستربح...». اما في الصنف الثاني فيظهر الزمان كمجال يفرض على إرادة الإنسان كما يبدو من خلال مفاهيم المكتوب والقدر. ووجدت المرنيسي ان واحداً وسبعين مثلاً تعبّر عن علاقة سلبية بالزمان، وفقط تسعة تعبّر عن علاقة ايجابية، الأمر الذي يعني في نظرها «ان تراثنا الشعبي يفيد، من خلال الأمثال، اننا نتصور أنفسنا سجناء للزمن، فهو قيد لنا، عوض ان يكون حقلاً للإبداع والتغيير»[٣٥].

وترتبط فكرة الريادة في شعر ادونيس من خلال العلاقة بالزمن والتوجه المستقبلي بالدخول «في مسافة لحظة تأتي»:

قبل ان يأتيَ النهار، أجيء

قبل ان يتساءل عن شمسه، أضيء

---

(٣٤) هشام جعيط، **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**، ترجمة المنجي الصيادي، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٩.

(٣٥) فاطمة المرنيسي، «من هو عبد لمن: المغربي أو زمانه؟،» **أبحاث** (المغرب)، العدد ٣ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣).

(من قصيدة «شجرة النهار والليل» في: كتاب **التحولات**)

هذا أنا أصل الغرَابة بالغرابهْ

.. وأحيا على شفير زمان مات. أمشي على شفير زمان لم يجيء

.. هو ساعة الهتك العظيم أتت وخلخلة العقول

(من قصيدة «وقت بين الرماد والورد»)

أضحك مع نهار لم يأتِ

وأعقد أحلافاً مع تاريخ آخر

(عن قصيدة «مفرد بصيغة الجمع»)

هذه مجرد اشارات تصوّر لنا الإنسان على أنه في علاقته بالزمن شبيه بعلاقته بالكون والآخرين: إنها علاقة مواجهة وتجاوز أو خضوع بالصبر عليه أو هرب منه من قبيل خداع الذات. قد يهرب الإنسان من الحاضر الى الماضي، او يرفض الماضي في سبيل صياغة مستقبل مختلف، او يغرق في الحاضر متناسياً الماضي والمستقبل معاً. وقد يفضل الإنسان المكاسب الآنية فيعمل ليومه فحسب، وقد يفضل على العكس المكاسب البعيدة المرامي في سبيل صنع المستقبل. ان الإنسان في المجتمع العربي مأخوذ بكل هذه الاحتمالات وغيرها. من هنا ان المفكر الجزائري مالك بن نبي يرى الزمان نهراً قديماً «يعبر العالم منذ الأزل!... في مجال ما يصير «ثروة»، وفي مجالٍ آخر يتحول عدماً... ولا تستطيع أية قوة في العالم ان تحطم دقيقة، ولا تستعيدها إذا مضت... وان وقتنا الزاحف صوب التاريخ لا يجب ان يضيع هباء»[٣٦]. كل ذلك يؤشر الى أهمية تملك الإنسان للزمان بدلاً من تملك الزمان للإنسان.

٣ ـ قيم الاتباع وقيم الإبداع

أظهرنا ان الصراع الحاد بين ما اسماه أدونيس الاتباع والإبداع متصل بمفاهيم الثابت والمتحول والسلفية والمستقبلية. إضافة الى ذلك، وطالما أننا سنخصص الفصل التالي للحياة الإبداعية، نكتفي هنا بعرض مقتضب للجوانب الأساسية من معضلة الصراع بين الاتباع أو التقليد والمحاكاة من جانب، والإبداع والخلق والتفرد من ناحية أخرى.

في نقاش مع أحد السلفيين الأصوليين، أكد هذا الأخير أن ميزة «الإبداع» ليست من صفات الإنسان، بل من صفات الله دون غيره، فهو وحده «خالق»

---

(٣٦) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩)، ص ٢١١ ـ ٢١٣.

و«مبدع»، وليس من صلاحيات الإنسان، هذا إذا كان بإمكانه ان يفعل ذلك، أن يصنع شيئاً من لا شيء. وأضاف قائلاً: إن للبدعة مفهوماً سلبياً في الفكر الإسلامي القديم، وإن مصطلح «الابداع» لم يرد فيه، فهو مستورد من الغرب ونتاج الحياة المعاصرة.

هنا أيضاً يستلب الإنسان من إمكاناته وقدراته الذاتية ويهمَّش، اي يغترب عن ذاته ويتقبل غربته طائعاً. ولكن المعركة بين الجديد والقديم أو بين التقليد والخلق ليست مستحدثة، وإن كانت تحتدم في عصر أكثر من غيره، بل كانت دائماً قوة فاعلة في كل مراحل التاريخ العربي. وكانت قوى الإبداع فاعلة بخاصة عند حدوث تفاعل مكثف مع الحضارات الأخرى وفي غياب، او البعد عن، مركزية السلطة السياسية والاجتماعية والثقافية.

هناك في مختلف مراحل تطور المجتمع العربي، وخاصة في مراحله الانتقالية، كالتي نعيشها في الوقت الحاضر ومنذ قرن ونصف، حركات وقوى تحررية تبدع وتجدد وتغيّر، تقابلها حركات وقوى محافظة تقلد وتحاكي وتتبع النماذج المتوارثة. هذا ما نجده في مختلف المجالات الثقافية، كما نجده في الاجتماع والسياسة وغيرها من النشاطات الإنسانية. ومن الواضح ان القوى المبدعة ليست غريبة عن التراث العربي، بل كانت تدخل دائماً في صراع محتدم مع القوى التقليدية المضادة. وهذا سر من أسرار غنى الثقافة العربية، فهي ثقافة تعددية، وقد كانت حركات الإبداع دائماً جزءاً لا يتجزأ منها. بهذا المعنى، الابداع أصيل وشرعي في الثقافة العربية كما الاتباع، مما يفسر الانقسام في مختلف الأزمنة العربية بين الاتجاهات التقليدية والاتجاهات التجديدية في سياق الصراع العام نتيجة للتناقضات الداخلية والخارجية واستجابة لتحديات تاريخية. ومن هنا أهمية الكلام على الصراع الثقافي الذي لا ينفصل عن الصراع السياسي والاجتماعي.

وانطلاقاً من هذه المعطيات التاريخية، نستنتج ان الثقافة العربية ليست جوهرياً «ثقافة تقليدية» ثابتة تكرر نفسها، بل ثقافة صراع متجدد بين القديم والجديد. في كل عصر من العصور العربية كانت هناك قوى تساند النظام السائد، وحركات مضادة تحمل تصوراً بديلاً. قد يغلب منحى على آخر في زمن ما (وقد يكون منحى الاتباع أو الابداع)، ولكن الصراع هو المحور الدائم في حياة الشعوب والمجتمعات. كما ان هناك من يقيسون «الحاضر والمستقبل على الماضي»[٣٧]، هناك أيضاً من ينشغلون بهاجس الحداثة الذي يقوم على «إدانة التقليد أو المحاكاة ورفض النسج على منوال

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٧٦.

الأقدمين والتوكيد على التفرد والسبق، وعلى الابتكار»[٣٨]. أما الثقافة العامة فهي مجمل معتقدات ومنتجات هؤلاء واولئك متباينة ومتصارعة. لذلك ليس من الدقة الكلام على «ذهنية عربية» واحدة ثابتة، بل هناك ذهنيات عربية متنوعة ومتناقضة ومتغيرة، مما يدل على خطأ الاستنتاج بأن الابداع في الثقافة العربية «خروج على الأصل». انه جزء لا يتجزأ من الأصل، والأصل لا يكون بتكرار نفسه، بل بقدرته على التجدد. وانطلاقاً من مقولة الصراع الثقافي، نعتبر ان بين أهم سمات الثقافة العربية الصراع المتجدد بين التقليد والإبداع.

٤ ـ قيم العقل وقيم القلب

بين التعميمات المبسَّطة المجحفة بحق الثقافة العربية تلك المقولات الثنائية عن هيمنة ثقافة القلب والروح والايمان على ثقافة العقل والجسد والعلم. ويتعمق الاجحاف حين تجري مقارنات مع الثقافة الغربية التي يقال إنها ثقافة العقل والمادة والعلم على عكس الثقافة العربية التي هي ثقافة القلب والروح والايمان. جاء في رواية **عودة الروح** لتوفيق الحكيم ان الشعب المصري «يعلم أشياء كثيرة، ولكنه يعلمها بقلبه لا بعقله»، وان «قوة اوروبا الوحيدة هي في العقل... اما قوة مصر ففي القلب الذي لا قاع له»[٣٩]. ويكرر الحكيم الفكرة ذاتها في رواية **عصفور من الشرق** حيث يعتبر ان الشرق حل مشاكله عن طريق الدين، اما الغرب فحل مشاكله عن طريق العقل. ويجري حديث في هذه الرواية عن «ترهات العقل»، وعن ان جماهير الشعب لا أصلح لها من «وسائل الشرق الطبيعية في التهذيب: تعمير قلبها بالدين»، وأن «الغرب يستكشف الارض، والشرق يستكشف السماء»[٤٠].

وتصوّر لنا رواية **قنديل أم هاشم** ليحيى حقي ان الغرب هو حضارة العلم ومصر هي حضارة الايمان الديني. ويتزعزع ايمان البطل بالدين لدى تخصّصه في الغرب فيستبدله بالعلم، ولكنه بعد عودته الى مصر، يتزعزع إيمانه بالعلم فيسترجع إيمانه بالدين. وكنا قد ذكرنا في الفصل الثاني ان الشاعرة العراقية نازك الملائكة رفضت تعريف القومية العربية لأن البحث عن التعريفات في رأيها جاء من الغرب العقلاني المتشكك، واما الشرق العربي فإنه يملك روحانية في الطبع تجعله يتقبل

---

(٣٨) أدونيس، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ج ٣: صدمة الحداثة، ص ٢٦٦.

(٣٩) توفيق الحكيم، **عودة الروح**، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الآداب، [د. ت.])، ج ٢، ص ٤٥ و٥٥.

(٤٠) توفيق الحكيم، **عصفور من الشرق**، اقرأ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤)، ص ٧٨ ـ ٨١، ١٥٧ و١٠٣.

الحقائق الكبرى تقبل تسليم ومن دون مناقشة، وهذا في رأيها أساس الحكمة الشرقية.

مقابل هذا، هناك مفكرون عرب ممن اعتبروا ان المجتمع العربي متخلف بسبب غياب العقل، فطالبوا بالعقلانية منذ بدء النهضة، كما يظهر في أعمال شبلي الشميل وفرح انطون وسلامة موسى واسماعيل مظهر وقاسم امين ولطفي السيد وطه حسين وعلال الفاسي وقسطنطين زريق وعدد كبير غيرهم. يرى زريق ان التحول الثقافي، كي يكون تاماً وجوهرياً، يجب ان يشتمل على قيم أساسية تأتي في طليعتها العقلانية التي من دونها لا يمكن لأي مجتمع ان يتقدم، وتقوم العقلانية في رأيه على عدة أركان تأتي في طليعتها الموضوعية، والواقعية، والانتهاج العلمي[٤١].

ويدعو محمد عابد الجابري إلى المعقولية والتوازن ما بين الذاتي والموضوعي، هذا التوازن المفقود في الخطاب النهضوي العربي. يعتبر أن مقولات هذا الخطاب العربي «مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الشيء الذي جعلها تعكس أحوالاً نفسية وليس حقائق موضوعية. وبعبارة أخرى يجب القول ان الخطاب العربي الحديث والمعاصر كان في جملته، ولا يزال، خطاب وجدان وليس خطاب عقل»[٤٢].

هناك في الثقافة العربية المعاصرة، إذن، من يدعو الى قيم القلب ومن يدعو إلى قيم العقل، والصراع بينهما لا يزال محتدماً. في كل من الشرق والغرب صراع حاد بين قطبي الثقافة. إنه صراع بين القيم العقلانية من منهجية وموضوعية وشك وبحث وتدقيق وانضباط، والقيم العاطفية من عفوية وبداهة وفطرة وإيمان ويقين وارتجال. اما في واقع الأمر، فإن الثقافة العربية هي مزيج متداخل من هذه القيم المتناقضة، وهي ثقافة في صراع مع ذاتها كما مع غيرها. اذا كان كل ذلك صحيحاً، فيكون من الضروري جداً ان نسعى لتنمية القيم العقلانية في المجالات كافة، وخاصة ما يتعلق منها بصنع القرارات في الأزمنة الصعبة كتلك التي نعيشها في الوقت الحاضر. ولكن الغرب نفسه قد أدرك من خلال أدبيات ما بعد الحداثة ان العقل لم يكن كافياً بحد ذاته، فالغرب لا يزال يواجه مشكلات إنسانية مستعصية.

٥ ـ قيم المضمون والشكل: اللغة في الثقافة العربية

يتهم البعض من عرب ومستشرقين الثقافة العربية بأنها ثقافة شكل لا ثقافة مضمون، إذ تميل للتشديد على اللفظ على حساب المعنى. وقد أطلقت مثل هذه الأحكام الجازمة خاصة في التعليق على علاقة العربي بلغته، وعلى تعلق العرب بالفن التزييني «الأرابسك»، وعلى النزوع نحو الاستظهار والحفظ والترداد على حساب الفهم

---

(٤١) قسطنطين زريق، **نحن والمستقبل** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، ص ١٩٨ ـ ٢٠٠.

(٤٢) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ٣٣.

والنقاش والتحليل، وعلى ان عملية التربية هي عملية تلقين لا عملية بحث، وعلى أن العرب لشدة تعلقهم بلغتهم الفصحى أصبحوا يكتبون لغة ويتكلمون لغة أخرى.

وإذا ما تأملنا في علاقة العرب بلغتهم، نجد أنها علاقة خاصة تقوم على إعطاء أهمية بالغة للتعابير اللغوية لذاتها، مستمدين منها متعة مثيرة بمعزل عن الرسالة التي تحملها. ويتم ذلك على حساب القيم الذرائعية التي تتطلب الإيجاز والدقة في سبيل أداء رسالة محددة تخدم غاية واضحة. هذا ما دعا البرت حوراني، كما سبق وذكرنا حول علاقة اللغة بالهوية، للقول إن العرب أشد شعوب الارض إحساساً بلغتهم. كذلك هذا هو بالذات ما دعا مالك بن نبي للقول: «ان الكلمة لمن روح القدس، إنها تساهم الى حد بعيد في خلق الظاهرة الاجتماعية، فهي ذات وقع في ضمير الفرد شديد، اذ تدخل الى سويداء قلبه، فتستقر معانيها فيه، لتحوله الى إنسان ذي مبدأ ورسالة»(٤٣).

ثم ان الكلمة في الثقافة العربية غلبت في الموسيقى (الغناء)، وفي الإسلام السنيّ (الكلمة أهم من الشخص)، وفي النتاج الفكري (حيث غلبت الكتابة الأدبية على الكتابة العلمية، وغلبت الخطابة على الكتابة)، وفي الرسم (حيث طغى الخط كما طغت نزعة تهجئة الحروف والتعرف الى الكلمات على التأمل والتمتع بالرسم كوحدة كلية او كخلق فني). إذاً، والى حد بعيد، يكون الإسلام هو الكلمة، وكذلك اللوحة الفنية واللحن الموسيقي، والإنتاج الفكري. في روايتي **عودة الطائر الى البحر** التي تسجّل ردات الفعل العربية على حرب الخامس من حزيران/يونيو ١٩٦٧، نواجه الشكوى المريرة التالية: «لا سلاح نجيده غير الكلام. بيوتنا كلام. قصورنا من أحلام. أحلامنا من كلام. صادراتنا كلام. علاقاتنا مع كلماتنا غريبة. نخترعها، غير انها في المدى البعيد تسيطر علينا وتخلقنا كما تشاء. المخلوق يصبح خالقاً، والخالق مخلوقاً. مع الزمن... نتحوّل الى جنود ونسلّم قيادتنا للكلمات. نأكل الكلام، ونشرب الكلام. ونقطن الكلام. وننتحر في الكلام»(٤٤).

ويتحدث أدونيس عن «الفصل بين المعنى والكلام»، وعن أن «الكتابة ليست إلا النطق»، وعن «التمسك بالأصل اللغوي» مما يعود الى «الربط بين اللغة والدين ربطاً جوهرياً... وهكذا كان العربي ينظر الى القرآن في بدايات الإسلام من حيث إنه لغة أكثر مما ينظر اليه من حيث انه مضمون ديني... واصفين كلامه بأنه سحر»(٤٥). ولكن احسان عباس حدد وظائف مثل هذه العلاقة باللغة العربية فيقول ان الحفاظ

(٤٣) بن نبي، **شروط النهضة**، ص ٢٧.

(٤٤) حليم بركات، **عودة الطائر إلى البحر** (بيروت: دار النهار، ١٩٦٩)، ص ١١١.

(٤٥) أدونيس، **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**، ج ١: **الأصول**، ص ٢٩ وج ٢: **تأصيل الأصول**، ص ١٥١.

على اللغة الأم هو «في مقدمة كل المظاهر التي تحفظ أصالة الثقافة القومية، لا لأنها لغة دين فحسب، بل لأنها لغة جميع الناس في العالم العربي، على المستوى الديني والثقافي والتعامل اليومي. ان اللغات التي وقفت عند المستوى الديني وحده أصبحت رموزاً محنطة، واللغات التي وقفت عند حد التعامل اليومي (كاللهجات الدارجة)... عجزت عن دخول مجالات الفكر والفن الصحيح والمشاعر العميقة»[٤٦].

وإن من يتأمل في تطور الكتابة العربية خلال القرن الأخير يجد تنوعاً هائلاً في الأساليب ومفاهيم البلاغة والتزيين واستعمال المرادفات ومدى التكرار والمبالغة ونوعية الصور والرموز المستعملة وتقلص الفجوات بين لغة الكتابة والكلام، بل ان هناك ميلاً واضحاً نحو الدقة والاقتضاب في الكتابات الجديدة، ومنها خاصة لغة الأبحاث الاجتماعية التي أخذت منذ الستينيات تنتشر انتشاراً واسعاً. ومع هذا يمكن القول انه في زمن انتشار الحركات العقائدية والكفاح، كما في الخمسينيات والستينيات، تميل اللغة الى احتضان المعاني الجديدة ويكون لهذه المعاني أهمية بالغة على مستوى الرسالة. اما في زمن الإحباط والإخفاق والتخلي عن الحركات العقائدية، كما في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، فقد تلجأ الكتابات الى اللعب في الأشكال بحد ذاتها ومنها لعبة اللغة لذاتها.

ومع هذا، ان الكثير من التعميمات المبسطة حول علاقة العرب بلغتهم صدرت عن مستشرقين صهاينة يدأبون على تشويه الثقافة العربية. قال إي. شوبي (E. Shouby) في مطلع الخمسينيات ان «الأفكار التي تعبر عنها اللغة العربية غامضة ويصعب تحديدها»، وإن هناك نزعة في التعبير اللغوي العربي «تجعل الفكرة تناسب الكلمة... بدلاً من ان تتناسب الكلمة مع الفكرة، فتصبح الكلمات بدائل للأفكار وليس تعبيراً عنها»، وان الإنسان «في اللغات الأوروبية يقرأ... كي يفهم، أما في العربية فالإنسان يجب ان يفهم كي يقرأ»، وان اللغة العربية تمتلىء «بصيغ التوكيد والمبالغة... والتشديد على التفاصيل من دون تقديم صورة منظمة ومفهومة للجميع»، فإذا قال عربي «ما يقصد تماماً من دون المبالغة المعهودة، قد يفكر العرب الآخرون أنه يقصد العكس»[٤٧].

وتتكرّر مثل هذه التعميمات المجحفة التي تقرب من «العنصرية» في كتابات عدد متزايد من الصهاينة الذين دأبوا على تشويه صورة العرب وثقافتهم في الغرب. وبلغة مشابهة يردد باطي تعميمات مماثلة فيؤكد ان من «سمات العقل العربي أنه يؤخذ

---

(٤٦) إحسان عباس، «الأصالة في الثقافة القومية المعاصرة،» المستقبل العربي، السنة ٣، العدد ٢٥ (آذار/مارس ١٩٨١)، ص ١٠.

(٤٧) E. Shouby, «The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arab,» *Middle East Journal*, vol. 5, no. 3 (Summer 1951), pp. 284-302.

بالكلمات أكثر من الأفكار، وبالأفكار أكثر من الحقائق»[٤٨].

وبصرف النظر عما يمكن أن يقول الآخر، فإن بين العرب من هم حريصون على أن يحللوا أوضاعهم من منظور نقدي. والمهم في السياق الحالي ان ندرك ان الثقافة العربية تشتمل على اتجاهات مختلفة ومتناقضة. لدى البعض تغلب النزعة التعبيرية فيقول العربي «حلاوة الإنسان في حلاوة اللسان»، انما في بعض الحالات الأخرى فقد تغلب النزعه الذرائعية فيقول العربي نفسه «إذا كان الكلام من فضة فالسكوت من ذهب»، و«كثرة الكلام خيبة، وقلته هيبة»، و«من كثر كلامه قل احترامه»، و«البلاغة هي ما قل ودل» وكما يكون الكلام غامضاً او تزيينياً او لعباً في بعض الحالات، يكون واضحاً مقتضباً في أداء مقاصده في حالات أخرى. وكما يؤخذ العرب بالكلمات، يؤخذون أيضاً بالأفكار والحقائق. واذا ما غلبت نزعة على أخرى، فإن ذلك يتم في ظروف ومناسبات خاصة وباختلاف الأفراد. واللغة عند العرب وسيلة تواصل كما أنها تجسيد للثقافة ذاتها.

وعلى رغم ذلك نقول إننا بحاجة قصوى الى تعزيز قيم المضمون او المعنى حين تتعارض مع قيم الشكل او اللفظ لذاته، كما يبدو من خلال التشديد الثقافي العربي على نزعة الاستظهار والترداد والتكرار والاسترسال من دون تمحيص ونقاش وتحليل، وعلى نزعة التربية القائمة على التلقين لا على البحث الحر والنقاش، وعلى نزعة غلبة الخطابة على الكتابة والوصف على التحليل والفصل بين المعنى واللفظ او اللعب على أوتار الكلام على وجه الدقة. صحيح ان الثقافة العربية أشمل من أن تحصر في نزعة واحدة دون غيرها، ولكنه من الواضح انه في بعض الحالات قد تغلب نزعة اللفظ على نزعة معرفة المعنى، وفي هذه الحالات يكون من الضروري العمل على تعزيز قيم المضمون والبحث الموضوعي.

والحديث عن المعنى يقود الى الاختلاف الكبير في تفسير النصوص، فيميل البعض الى التفسير الحرفي الأصولي الظاهري فيما يميل البعض الآخر الى التفسير الرمزي والمجازي انطلاقاً من النص الداخلي والمعنوي. وبين أهم التحديات التي تواجه العرب مهمة تعزيز الفهم الرمزي المجازي للنص وظواهر الأحداث التاريخية.

٦ ـ قيم الامتثال وقيم التفرد

سبق أن تحدثنا عن قيم الاتباع وقيم الابداع وعن قيم العضوية العائلية حيث يعامل الإنسان كعضو وليس كفرد فيتحمل مثالبها وفضائلها، انتصاراتها وهزائمها، أفراحها وأتراحها. ويتوقع من الإنسان كعضو في الجماعة ان يتصرف من منطلق

---

(٤٨) Patai, *The Arab Mind*, p. 48.

العضوية والامتثال من دون تساؤل والتمسك بالتقاليد. ولأن الجماعة تقدم لأعضائها الحماية والدعم من دون حدود، تتوقع منه الولاء الكلي والانصياع لإرادتها أيضاً من دون حدود. وإذا ما حاد عن الطريق المرسومة له لسبب ما، يتحول الحب والاكرام الى غضب شديد. من هنا ان الجماعة اذا ما أحبت او ضحّت بالغت في الحب والتضحية، وإذا ما غضبت او حتى حقدت، بالغت في الغضب والحقد. ومن هنا المثل الشعبي، «إذا أحببتُ تهالكتُ وإذا بغضتُ أهلكتُ».

وللقيم الامتثالية المستمدة من الانتماء العضوي للجماعة ايجابياتها كما أنّ لها سلبياتها. بين إيجابياتها التعاون والتعاضد والالتزام الشامل والاعتماد المتبادل والطمأنينة النفسية، فلا يعاني الإنسان العربي ما يعانيه الإنسان الغربي من وحدة ووحشة وغربة. يردّد العربي المثل الشعبي «الجنة بلا ناس ما بتنداس» ويتمتع بالعلاقات العفوية، بل إن العلاقات الشخصية وغير الرسمية تسود حتى في المؤسسات الرسمية، ومنها مؤسسات الدولة، حيث تتم الزيارات وتُقدّم الضيافات من قهوة او شاي وتتم المجاملات او النقاشات التي قد لا يكون لها علاقة بطبيعة الوظيفة. وهنا تبدأ السلبيات، ومنها ما يتعرض له الفرد من ضغط اجتماعي لفرض الامتثال الصارم، فيفقد الكثير من حريته ورغبته في التفرد والاستقلالية.

تفرض الجماعة على الفرد أن يكبت رغباته ويخضع للمشيئة العامة، وتتسع الفجوات بين العام والخاص او الظاهر والخفي وتغلب المحرّمات. يخاف الناس كلام الناس ويكون التستر خلف أقنعة سميكة تحجب القناعات والمشاعر الداخلية التي نحتفظ بها لأنفسنا خوفاً من الفضائح. وهذا ما تعانيه المرأة بشكل خاص، إذ تتوقع منها الجماعة أكثر مما تتوقع من الرجل، وهي أكثر قسوة في التعامل معها. ونجد ان العربي الذي يردّد «الجنة بلا ناس ما بتنداس» يقول في مواقع وحالات أخرى، «البعد عن الناس غنيمة»، و«خاف من عدوك مرة ومن صديقك الف مرة»، و«من عاش مداراة مات حزين». ومن النتائج السلبية الافراط في الضغط الاجتماعي مما يتسبب، كما سبق وذكرنا، بنشوء نزوع معاكس نحو الفردية الانانية والتمحور الذاتي كما يتجلى بالتأكيد على «الأنا» على حساب «النحن». بقدر ما تجري محاولات لسحق شخصية الفرد وإلغاء تفرده، تنشأ حاجة نفسية ملحة للتأكيد على الذات، مما يفسر بدوره ظاهرة غياب العمل الفريقي.

ومن ظواهر ذلك هذه الفجوة العميقة بين ما يجري في الحياة العامة وما يجري في الحياة الخاصة عملاً بمبدأ «إذا بليتم بالمعاصي فاستتروا». هناك هذا الرعب الدائم، وخاصة في حالة المرأة، من الفضيحة. تروي لنا قصة «الشيخ شيخة» ليوسف ادريس أن شيخة لم يكن يسمع ولا يتكلم، فكان الناس يتكلمون أمامه من دون رقابة ووجل كما لو كان شجرة او عمود منزل او حيواناً. وفجأة تنتشر إشاعة بأن الشيخ شيخة

يسمع ويتكلم ويعرف كل أسرار الناس، فقد أحسوا أنهم أصبحوا «عرايا من كل ما يسترهم ويحفظ لهم الشخصية والكرامة والكيان». وفي اليوم التالي وجد الشيخ شيخة مقتولاً، فعاد كل فرد من أفراد القرية «يحيا كالسفينة جزء منه فوق الماء ظاهر للعيان، وجزء تحت الماء لا يراه أحد»[٤٩].

إنه لا بد من التأكيد على قيم التمرد والتفرد والتحرر والعمل على تأصيلها في الحياة الثقافية العربية في صراعها مع قيم الطاعة أو الامتثال. ويستدعي ذلك التساؤل: ما هي القيم التي يجب التشديد عليها في تنظيم العلاقات الاجتماعية، أكان داخل المؤسسات او بين الأفراد والجماعات؟ هل نشدّد على قيم الطاعة والامتثال والانسجام والصبر والتلاؤم والرضوخ للأمر الواقع، أم على قيم التساؤل والاقتناع الشخصي والتمرد في وجه الظلم والاستبداد، فنعمد الى تغيير الواقع والفعل بالتاريخ بدلاً من الانفعال به والتكيف معه؟

ويكون من مسؤولية المثقف المبدع، في شخصه كما في ابداعاته، أن يعمل على توعية الناس بحقوقها وحضها على المشاركة بدلاً من الانصياع. من هنا أنه كان للانتفاضات الشعبية العربية قيمة كبرى في مخيلة الشعب وخاصة في أزمنة الظلم، كما يظهر واضحاً من الانتفاضة الفلسطينية ضد الاحتلال الاسرائيلي. إننا نجد في الثقافة العربية صراعاً بين قيم الاستسلام والطاعة من ناحية، وقيم الحرية والتمرد والتفرد من ناحية أخرى في المجالات السياسية كما في المجالات الاجتماعية والثقافية. ويكون على المجتمع العربي أن ينشىء الشعب على ثقافة التمرد ضد الظلم بدلاً من ثقافة الصبر عليه والانصياع اليه بحجة أن لا خيار لنا في الأمر. للعربي خيارات عديدة، وهذا ما يجب تدارسه والتوصل الى حصول تفكير استراتيجي وتخطيط منسّق للتأثير في الاحداث.

٧ ـ قيم الشعور بالعار والشعور بالذنب

تميّز أدبيات علم النفس الاجتماعي بين الإحساس بالعار والإحساس بالذنب. ينشأ الإحساس الأول نتيجة لشدة الضغط الاجتماعي ورسوخ نزعة الامتثال القسري في المجتمعات التي تسودها العلاقات الشخصانية والمعرفة المتبادلة وجهاً لوجه. ويحصل الامتثال خوفاً من الفضيحة وما قد يقوله الناس الآخرون. أما الإحساس بالذنب فينشأ بسبب الاستبطان الداخلي للقيم الاجتماعية، فيمتثل الإنسان ليس خوفاً مما قد يقوله الآخرون أو تجنباً للعقاب، بل نتيجة لقناعات وجدانية مبدئية وما يمليه عليه ضميره. وقد درج عدد من المستشرقين على القول ان الشرق العربي والإسلامي

(٤٩) يوسف ادريس، **المؤلفات الكاملة** (القاهرة: عالم الكتب، [١٩٧١-])، ج ١: **القصص القصيرة**، ص ٣٩٩ و٤٠٥.

تسوده قيم الإحساس بالعار، فيمتثل العربي بفعل الضغط الخارجي وخوفاً من الفضيحة والعار وما قد يلحق به من ضرر شخصي. *أما في المجتمعات الغربية التي* تسودها قيم الإحساس بالذنب، فيمتثل الغربي بفعل قناعات داخلية وما يمليه عليه ضميره. وقد ظهرت عدة دراسات استشراقية مقارنة تبالغ في وصف التفاوت في هذا المجال بين الثقافة العربية والثقافات الغربية.

من هذه الدراسات ما جمعه جان بيرستياني في كتاب عنوانه **الشرف والعار: قيم المجتمع المتوسطي** (٥٠)، ومن التعميمات التي توصّل اليها القول بأن الثقافة العربية تنشيء الطفل على الشعور بالعار والخوف من الفضيحة، على عكس تنشئة الطفل في الغرب على الشعور بالذنب، وبالتالي الامتثال تلبية لقناعات ذاتية والإحساس بالمسؤولية الشخصية وليس بفعل الضغط الاجتماعي الخارجي. ومن مدلولات هذه التعميمات الغربية ان العربي لا يملك وجداناً وضميراً كما يملك الغربي. وقد عبّر رفايل باطي عن مثل هذه المقولات فأكد بدوره انه «من الفروق المهمة بين العرب والشخصية الغربية ان العار في الثقافة العربية هو أكثر بروزاً من الإحساس بالذنب... والدافع لدى العربي بأن يسلك سلوكاً حسناً ليس الإحساس بالذنب بل الإحساس بالعار»(٥١).

وقد حاول عدد من المستشرقين، وبخاصة الصهاينة منهم، تطبيق هذه الاطروحة على واقع الصراع العربي ـ الاسرائيلي. من هؤلاء هارولد غليدن، وكان يعمل في مكتب المباحث في وزارة الخارجية الامريكية، الذي قال ان استمرار العداء العربي لاسرائيل يعود الى شعورهم بالعار والرغبة في الانتقام، مفسّراً ذلك بأن الهزائم التي ألحقتها بهم اسرائيل «جلبت عليهم العار الذي لا يمحوه سوى الثأر»، مضيفاً ان عدداً من المراقبين الغربيين والاسرائيليين ظنوا «انه طالما ان اسرائيل برهنت أكثر من مرة على أنها موضوعياً متفوقة على العرب، فكان من المنطقي ان يسلّموا بواقع الأمر ويقبلوا بالسلام. ولكن عند العرب ليس المنطق هو الذي يتحكم بهذا الوضع، لأن الموضوعية ليست ذات قيمة في الثقافة العربية. ان الهزيمة عند العرب لا تولّد رغبة في السلم، بل تولّد على العكس، عاطفة الثأر... وتتعمّق هذه العاطفة... مع كل انهزام آخر»(٥٢).

وتتشعب كاتبة صهيونية هي إريكا جونغ في رواية جنسية لها فتقول: «العرب، ... لعن الله العرب. كم أبالغ في إحساسي بالذنب لتجاوزاتي الجنسية! ولكنْ هناك

(٥٠) J. G. Péristiany, ed., *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society,* Nature of Human Society (London: Weidenfeld and Nicolson, [1966]).

(٥١) Patai, *The Arab Mind,* p. 106.

(٥٢) Harold W. Glidden, «The Arab World,» *American Journal of Psychiatry,* vol. 128, no. 8 (February 1973), pp. 984 and 986.

بشر في العالم، عدد كبير منهم، يتصرفون بحسب ما يشعرون ويحبون من دون إحساس للحظة واحدة بالذنب ـ طالما لم يتمّ القبض عليهم. لماذا أنا مصابة بعقدة الضمير المتفوق؟ هل لكوني يهودية؟. . . ليس من الغريب ان الجميع يكرهون اليهود لأنهم اعطوا العالم مفهوم الشعور بالذنب. .»[٥٣]. ان مثل هذا كلام يتضمّن أهم مكوّنات العنصرية: ادعاء التفوق اليهودي بالقول إنهم هم الذين نشروا مفهوم الإحساس بالذنب في العالم، والحكم على الثقافة العربية بأنها خالية من القيم الإيجابية في هذا المجال. ونلفت النظر الى ان الثقافات تختلف من حيث المجالات التي ينشأ فيها الإنسان على مدى الإحساس بالذنب أو العار أو بهما معاً. قد يختلف العربي عن الغربي في نظرته للجنس، ولكنه من ناحية أخرى ينشأ على الإحساس العميق بالذنب حين يقصر بالقيام بواجباته تجاه اهله، وخاصة تجاه أمه، على عكس الأبناء في الغرب. بكلام آخر ان الإحساس بالذنب هو مسألة ضمير، والضمير هو مسألة القيم التي ينشأ عليها الإنسان في مجتمعه. وطالما ان القيم نسبية تختلف من ثقافة الى أخرى، فإن لكل مجتمع مجالاته الخاصة التي يشعر فيها بالذنب او العار او بهما معاً.

ان قلة من اليهود يشعرون بالذنب لاقتلاعهم الفلسطينيين من ترابهم الوطني وتشريدهم في منافي العالم وتحويلهم الى لاجئين بلا وطن وسيادة. وقد حوّلت الصهيونية ـ حركة وفكراً ـ الضحية الى معتد ارهابي، والمعتدي الى ضحية. نادراً ما يحسّ الاسرائيليون بالذنب لأنهم جاؤوا الى فلسطين فهاجموا وقتلوا وسلبوا واقتلعوا شعباً بريئاً من جذوره من دون ان يقترف ذنباً بحقهم. وإذا ما شعر بعضهم بالذنب، يسرعون الى كبت شعورهم. لا يشعر بالذنب أولئك الاسرائيليون الذين يسكنون منازل الفلسطينيين المشرَّدين في مختلف أصقاع العالم. على العكس، يُسمّى الفلسطيني ارهابياً حين يكافح لاستعادة حقوقه المهدورة. وبدلاً من الشعور بالذنب، يسقطون عدائيتهم وذنوبهم على الفلسطينيين وعلى بقية العرب، تجنباً لمواجهة أنفسهم بحقيقة الجرائم التي ارتكبوها ويستمرون في ارتكابها. يقول المناضل الفلسطيني صالح البرانسي، وهو من فلسطينيي الداخل الذين عاشوا تحت الاحتلال الصهيوني منذ ١٩٤٨: «ان ما اقترفته الصهيونية بحق العرب في فلسطين ليس أمراً مهماً بالنسبة الى الاسرائيليين، وهم لا يعترفون بجرم او ذنب. . . بل ينظرون الى انفسهم كضحية وإلى الفلسطينيين كقتلة، ومجرمين. وأما ما يقومون به من قتل وتعذيب ونسف بيوت وغارات ضد مخيمات اللاجئين فمجرد دفاع عن النفس ولا يحرمهم من براءتهم»[٥٤]. هذا هو العدو الذي يقتل ويشرّد شعباً بكامله ويسلب الارض والوطن، ثم يعمد الى تشويه الحضارة العربية. ومرة أخرى أقول ان التشويه الثقافي الذي ارتكبه المستشرقون

(٥٣) Erica Jong, *Fear of Flying; a Novel* (New York: Signet Book, 1973), p. 245.

(٥٤) صالح البرانسي، **النضال الصامت: ثلاثون سنة تحت الاحتلال الصهيوني**، أعده وقدم له هشام شرابي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٣ ـ ١٧.

بحق العرب لا يقارن بما ارتكبه الصهاينة المتخصصون بالدراسات العربية، ولا بد من كشف الأقنعة عن وجوههم كما فعل ادوارد سعيد في كشف الاقنعة عن أوجه المستشرقين.

ولمزيد من التوضيح، نذكر ان صحيفة **هآرتس**(٥٥) الاسرائيلية نشرت رسالة الى رئيس تحريرها من الدكتور شلومو أريال (Shlomo Ariel) ذكر فيها أنه نظم، كجزء من وظيفته، حلقات دراسية لعينات من الشبان اليهود الذين يمثلون مختلف قطاعات الشعب الاسرائيلي (عشر حلقات تتألف الواحدة من خمسين شاباً)، فوجد ان جميع المشاركين في المناقشات تقريباً أظهروا عنصرية تجاه العرب الذين يحملون جنسية إسرائيلية، وخلال المناقشات قال «عدة شبان ان عرب اسرائيل يجب استئصالهم جسدياً بمن فيهم الكبار والنساء والاطفال. وعندما أجريت مقارنة مع [مذبحة] صبرا وشاتيلا ومع الحملات النازية الإبادية... صرّحوا بكل صدق أنهم على استعداد للقيام بمهمة الإبادة بأيديهم هم بالذات من دون أحاسيس بالذنب... ولم يعبّر شاب واحد عن انزعاجه او حتى تحفظه تجاه هذه الملاحظات، ولكن بعضهم قال إنه لا حاجة للإبادة ويكفي ان يُطرد العرب خارج الحدود»(٥٦).

كذلك قلة من الامريكيين يشعرون بالذنب للجرائم التي ارتكبوها باستبعاد الافريقيين، وبحق سكان أمريكا الأصليين الذين يسمّونهم خطأ بالهنود الحمر لتكتمل الصورة العنصرية، ولتفجير مدينتين يابانيتين آهلتين بالسكان الابرياء بقنابل ذرية. كذلك لكل شعب المجالات التي تسود فيها أحاسيس العار لا الذنب. ومن مفارقات الأمور ان الغربيين انفسهم، الذين ينتقدون الثقافة العربية من موقع غربي لتنشئة الأطفال على الإحساس بالعار، أخذ بعضهم في أمريكا يشعر في نهاية القرن بأنه أصبح من الضروري، وقد كثر الانحراف بين الأطفال، «استعادة الحس بالعار الى مجتمعنا»، كما عبّر عن ذلك الجنرال كولين بول، وكان رئيساً للأركان العامة. وهدّد روبرت دول حين كان مرشحاً لرئاسة الجمهورية الامريكية «هؤلاء الذين يزرعون بذور الضياع الأخلاقي... يجب ان يفهموا ما يلي: سنسميهم بأسمائهم ونعيّرهم لأنهم يستحقون العار»(٥٧).

ونستنتج من كل ذلك أن الإحساس بالعار أو الذنب لا يقتصر على مجتمع أو ثقافة دون غيرها. وحين يغلب أحد الشعورين على الآخر في بعض المجالات، نرى

---

(٥٥) **هآرتس**، ١/١٢/١٩٨٣.

(٥٦) انظر الترجمة الإنكليزية في: *Middle East International* (London) (9 March 1984), and *Arab Studies Quarterly*, vol. 7, nos. 2-3 (1985), p. 95.

(٥٧) *Washington Post*, 9/4/1996.

ان ذلك يعود بالدرجة الأولى الى مجموعة من العوامل والأوضاع والظروف المحددة التي، إذا ما توفّرت، قد تؤدي الى النتائج ذاتها في مختلف المجتمعات والثقافات.

٨ ـ قيم الانفتاح على الآخر وقيم الانغلاق على الذات

نشهد في الثقافة العربية صراعاً بين قيم الانفتاح على الحضارات الأخرى وقيم الانغلاق والقطيعة والتمسك بالأصول خوفاً من الغزو الثقافي. وقد رُفضت الأفكار والمبادىء العصرية في بعض الحالات بحجة أنها مستوردة أو «نبت غريب» في عدد من الدراسات والمقالات، خاصة في أوساط الحركات السلفية والاصولية. ومن الطريف ان يتمّ ذلك خاصة في زمن ثورة المعلومات. مقابل هذا جرت مبالغات في الدعوة الى الانفتاح كما في كتاب طه حسين **مستقبل الثقافة في مصر** الذي قال فيه بدمج الثقافة المصرية بالثقافة الغربية (كما سنرى في الفصل الثالث عشر حول الفكر العربي المعاصر)، أو كما في كتاب زكي نجيب محمود **شروق من الغرب** حيث يدعو إلى أن «نندمج في الغرب اندماجاً في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا. الجواب الواحد الواضح هو ان تكون مصر قطعة من أوروبا، كما أراد إسماعيل وكل من يريد لها النهوض»[٥٨].

ما تجب الدعوة اليه في هذه الحالة ليس ذلك الانفتاح الذي يتقبّل كل ما يرد الينا من الخارج وتقليده ومجاراته فنقع ضحية للغزو الثقافي، إذ اننا حقاً مستهدفون للدخول في ثقافة استهلاكية مادية تسودها قيم السوق التجاري. ومن ناحية أخرى نحذر من ذلك الانغلاق الذي يرى في كل الابتكارات من قبل الشعوب الأخرى نبتاً غريباً وبضاعة مستوردة لا مصلحة لنا فيها. إن الثقافة العربية نفسها تركيب معقد نتيجة لتفاعل عميق ودائم مع عدد كبير من الثقافات والحضارات داخل المنطقة وخارجها ولزمن طويل، بما فيها حضارات ما قبل الإسلام الغنية في الهلال الخصيب (السومرية والبابلية والآرامية) وفي مصر (الفرعونية) والسودان ووادي النيل عامة (الافريقية) والمغرب العربي (الأمازيغية أو ما تسمّى البربرية والافريقية كذلك). وواضح ما تم من تفاعل حضاري عميق مع الحضارات الفارسية والبيزنطية واليونانية، وكانت الأندلس لزمن طويل، ولا تزال، أرضاً غنية للتفاعل والتعايش الحضاري. وفي العصر الحديث، قامت، ولا تزال، تقوم صراعات محتدمة بين اتجاهات ثقافية متنوعة بتنوع انفتاحها او انغلاقها على مختلف التيارات، من محافظة وليبرالية تنويرية

(٥٨) كما وردت عند: عادل ضاهر، «الفلسفة العربية على مشارف القرن المقبل،» ورقة قدمت إلى: ندوة الإبداع الثقافي والتغيير الاجتماعي في المجتمعات العربية في نهايات القرن، التي نظمتها جامعة برنستون، معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال افريقية وآسيا الوسطى، غرناطة، ٤ ـ ٩ أيار/مايو ١٩٩٨.

وثورية. وكما ان الغرب ليس ثقافة واحدة، بل ثقافة تعدّدية تتسم بالصراع بين تيارات وعقائد شديدة التنوع والتناقض، كذلك هي حال الثقافة العربية الغنية هي أيضاً بتنوعها وصراعاتها.

وقد وجدت من خلال دراسة تحليل مضمون مجلة **فكر** التونسية بين ١٩٥٥ و١٩٨٠، ان هذه المجلة شدّدت خلال ربع قرن على ثلاثة مصطلحات أساسية هي الانفتاح على الحضارة الأوروبية، والانتماء الإسلامي ـ العربي، والتونسة. وقد بالغ البعض في الدعوة للانفتاح والحوار الحضاري حتى ان البعض الآخر، بمن فيهم مؤسس المجلة (الاستاذ محمد مزالي)، اتهمهم بتجاوز الحدود حين قال: «ان هناك نوعاً من الحساسية طريفة جداً قد لا نجد لها مثالاً في أي بلد من بلدان الدنيا... نحن نخاف أن نتهم بالانغلاق... المهم ان يقال لنا اننا عصريون. إن رضا الغربيين عنا في نظر بعضهم أجدر بالسبق وأولى بالثواب من رضا الوالدين!... إننا ملكيون أكثر من الملك... علينا، إذاً، ان نقاوم هذا الداء في أنفسنا... ونتحرر من التبعية الفكرية التي هي شر من التبعية المادية»[٥٩].

وجرى تأكيد في حالات أخرى على «الشخصية الإسلامية ـ العربية»، إنما قابلها من زاوية أخرى تشديد على التونسة او «الذاتية التونسية» برفض كل من «التمشرق» ـ اي التأثر بالمشرق العربي ـ و«التمغرب» ـ اي التأثر بالحضارة الغربية. وما توصلت اليه من خلال تحليلي لمضمون مختلف كتابات مجلة **فكر** خلال ربع قرن أنها لم تنجح في التوفيق بين الانفتاح على الحضارة الأوروبية، والانتماء الإسلامي ـ العربي، والتونسة. وهذا ما يفسّر لنا الأزمات التي عانتها تونس في مرحلة ما بعد البورقيبية. لقد تبين واضحاً ان هذه القيم متصلة بمصالح الجماعات والطبقات وطبيعة علاقاتها بالغرب[٦٠].

لذلك تكون بين أهم مسؤوليات المثقف العربي المبدع أن يبحث في كيفية تأمين التفاعل الخلاق. وفي رأيي ألا نلجأ الى العزلة او الى القطيعة، بل الى المواجهة الحرة من منظور الثقافة النقدية وانشغالها بقضية التقدم العربي واستعادة سيطرته على مصيره وموارده المادية والإنسانية.

٩ ـ قيم احترام السلطة وقيم التمرد عليها

سبق أن تحدثنا عن قيم الامتثال والتحرر، ونركّز هنا على قيم احترام السلطة

---

(٥٩) **الفكر**، السنة ٢٢، العدد ٩ (١٩٧٧)، ص ١٠.

(٦٠) Halim Barakat, «Arab-Western Polarities: A Content Analysis of the Tunisian Journal Al-Fikr,» in: Halim Barakat, ed., *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration* (London: Croom Helm, 1985).

السياسية والاجتماعية (سلطة المؤسسات التي ينتمي اليها الفرد او يعمل لديها ومنها، عدا الدولة، العائلة ومؤسسات العمل والتربية والمؤسسة الدينية) او التمرد عليها من منظور الثقافة النقدية. كثيراً ما يقال لنا، كما ذكرنا سابقاً، ان العربي نشأ على احترام السلطة والصبر عليها، إما خوفاً او تجنباً للفتنة والفضيحة. ذكر الرئيس الأول للجامعة الأميركية في بيروت دانيال بلس ان «الطلبة في الشرق أكثر انضباطاً من الطلبة في الغرب»، وذلك بحسب رأيه بسبب ان «الشرقيين عامة يخافون السلطة أكثر مما يخافها الغربيون، لأنهم تعلّموا من تجاربهم لقرون عديدة ان حكامهم قساة جداً في بعض الأحيان. ثم ان للشرق أكثر مما للغرب إجلالاً للأهل والاساتذة والمتقدمين في العمر وقادة الدين. ولذلك يسهل حكمهم»[٦١]، وربما قصد التحكّم بهم.

نظرياً قد يبدو هذا الكلام معقولاً، وربما يردّده بعض العرب أنفسهم. ولكن إذا ما أجرينا مقارنة تاريخية للتمردات الطلابية في الجامعة الاميركية في بيروت بالتمردات الطلابية في الجامعات الأميركية داخل الولايات المتحدة (بما فيها جامعة أمهرست في ولاية ماساتشوستس التي تخرّج فيها دانيال بلس) نجد أن الطلبة العرب في الواقع المعيش أصعب مراساً وأكثر تمرداً، وباستمرار، حتى ليبدو وكأنه يستحيل تطويعهم. وقد حدثت بالفعل احدى اولى الثورات الطلابية في الجامعة الاميركية في بيروت عام ١٨٨٢ تحت رئاسة دانيال بلس نفسه، وكان لها نتائجها المهمة خاصة بالنسبة للحرية الأكاديمية ونشوء النهضة العلمية والقومية، إذ لجأ العديد من الطلبة المطرودين الى مصر بعيداً عن التحكم العثماني، ومنهم يعقوب صروف وجرجي زيدان وفارس نمر وخليل سعادة وشبلي الشميل. وتكرّرت الثورات الطلابية منذ ذلك الحين، مما اضطر ادارة الجامعة الاميركية في بيروت احياناً لأن تلجأ الى الحكومات في المنطقة وخارجها (كما حدث خلال ثورة ١٩٠٩ عندما اضطر رئيس الجامعة لأن يلجأ الى رئيس الولايات المتحدة ثيودور روزفلت للتدخل لدى السلطان العثماني، الذي قبل التدخل مقابل مساومة بفرض تدريس اللغة التركية والتاريخ العثماني على الطلبة العرب)[٦٢].

إننا نجد في الثقافة العربية صراعاً بين قيم الصبر على السلطة وقيم التمرد عليها. تسود في بعض الحالات وفي ظل ظروف قاسية، قيم ضبط النفس والصبر والتسليم بالأمر الواقع حتى على حساب الكرامة. وفي الأزمنة الحالكة تُغلَب فئات

(٦١) Daniel Bliss, *The Reminiscences of Daniel Bliss*, edited and supplemented by his eldest son (New York: F. H. Revell, [1920]), p. 200.

(٦٢) S. Penrose, *That They May Have Life: The Story of the American University of Beirut, 1866-1941* (Beirut: American University of Beirut, 1970).

الشعب الضعيفة على أمرها فتتمسك بالصبر على الذل وتتجنّب المواجهة وتنشغل بشؤونها وحاجاتها اليومية الملحّة. وقد سبق أن أشرنا الى أمثال شعبية تشجع على الاستسلام. ونجد من ناحية أخرى ان الشعب في المجتمع العربي مارس التمرد والثورات والانتفاضات طيلة التاريخ، وقد خلّد أبطاله والمتمردين في سبيل العزة والكرامة في الكثير من قصائده الشعرية الزجلية والحكايات الشعبية والأمثال العامة. ان أكثر ما أثار المخيلة الشعبية في مصر والجزائر وفلسطين وسوريا وغيرها في تاريخها الحديث والقديم حكايات وقصائد التمرد حتى حين بدا الانتصار مستحيلاً. وإذا ما تأملنا في شعبية القادة العرب او المناضلين والمناضلات ممن أثاروا مخيلة الشعب على صعيد عربي عام أو محلياً (من أمثال عبد القادر الجزائري وأحمد عرابي وسعد زغلول ويوسف العظمة وعبد الكريم الخطابي وجمال عبد الناصر والمهدي بن بركة وجميلة بو حيرد وليلى خالد وسناء محيدلي وعبد الخالق محجوب وانطون سعادة ويوسف سلمان يوسف وغيرهم)، نجد ان الفضيلة الأولى لهؤلاء القادة والشخصيات هي أنهم تحدوا قوى الظلم، رغم جبروتها، وبصرف النظر عن احتمالات النصر او الإخفاق.

ومع هذا نقول ان الواقع الثقافي هو أكثر تعقيداً مما نعترف به. وفي سبيل تقديم مثل حسي على التعقيد والتنوع حتى التناقض نشير الى دراسة حامد عمار في الاربعينيات لقرية سلوا (محافظة اسوان) في مصر، عندما وجد من ناحية ان الطفل اذا ما سلّم بالأمر الواقع حين يعتدي عليه رفاقه، يعاقب من قبل أهله، ويطلب اليه ان يدافع عن نفسه، ومن ناحية أخرى، يربى الطفل على الوداعة والتسليم كجزء من سمة كونه ولداً «مؤدباً»[٦٣].

١٠ ـ توجهات قيمية أخرى

سبق ان ميّزنا أيضاً في مطلع هذا الفصل بين عدد من التوجهات القيمية البديلة، ومنها:

١ ـ هناك قيم العدالة وقيم الرحمة او الإحسان مما يتصل بعلاقة الغني بالفقير والقوي بالضعيف (وقد تناولنا مثل هذه القيم خاصة في فصلي الطبقات الاجتماعية والدين). قلنا ان قيم الرحمة والإحسان، على عكس قيم العدالة الاجتماعية، تثبّت الفروق الطبقية وتمنحها نوعاً من الشرعية بدلاً من تضييقها او إزالتها، وتصبح مسؤولية معالجتها بشكل محدود مهمة خاصة بالافراد والجماعات والمؤسسات الخيرية،

(٦٣) Hamid Ammar, *Growing Up in an Egyptian Village; Silwa, Province of Aswan,* International Library of Sociology and Social Reconstruction (London: Routledge and Kegan Paul, [1954]), pp. 129 and 133.

وليس إحدى مهمات الدولة والقطاع العام. بهذا ينظر الى المحروم كموضوع إحسان، ووقائياً، وليس من حيث هو مظلوم ومستغل وضحية من ضحايا النظام الاجتماعي السائد، ولا يكون من انقاذ له سوى بتغيير هذا النظام تغييراً جذرياً.

في هذا المجال نقول ان الثقافة العربية تتصف، كغيرها من الثقافات الأخرى التي تسودها المفاهيم الدينية، بالتشديد على قيم الاحسان، وتكون الجمعيات الخيرية بين أكثر الجمعيات انتشاراً. ولأن المجتمع العربي مجتمع طبقي هرمي والمؤسسات الدينية هي جزء من هذه الهرمية، تنتشر فيه قيم الرحمة والاحسان والتصدق على حساب قيم المساواة والعدالة الاجتماعية. ان التشديد على مثل هذه القيم في التعامل مع مشكلة الفقر اعتراف ضمني برسوخ الاعتقاد السائد بأن التفاوت الطبقي او الفقر والغنى والقوة والضعف والوجاهة والتبعية إن هي إلا ظواهر طبيعية، ويكون التعامل معها نتيجة لهذه المعتقدات ليس بهدف حل مشكلة الفقر بل التخفيف من وطأتها وسلبياتها تجنباً للاضطرابات.

إن فكرة الإحسان بحد ذاتها ترسّخ (بقصد او غير قصد وبدوافع نبيلة او غير نبيلة) التفاوت الطبقي وتجعله أمراً شرعياً ومعترفاً به، مما يضعف من احتمالات تعمق الوعي الطبقي وحصول الصراع بين الطبقات. يشعر المحسن بأنه أدى واجبه فيتغلّب على الإحساس بالذنب، ويعتقد أنه ينعم بخيرات الدنيا والطيبات التي منحه إياها الله دون غيره، راضياً عن نفسه. بل ينتظر ـ بسبب شعوره بأنه ضحّى بالقليل مما عنده ـ ان يعوّض الله عليه في هذه الحياة والحياة الأخرى. ولا تغيب هذه الحقيقة حتى عن ذهن الفقير الذي يتلقّى الاحسان فيقول للمحسن ما يطيب له ان يسمعه: «الله يعوّض عليك». وإضافة الى ذلك تنشأ عند المحسن قناعة بأن ما حصل عليه من مال وممتلكات وجاه ونفوذ ومكانة اجتماعية هو نتيجة لمواهبه الفذة وجهاده وذكائه وكفاحه وسهره، وان الفقير انما هو فقير لقلة مواهبه وطموحه، أو لكسله وسوء حظه.

والفقير الذي يتلقى الاحسان، ما هي تأثيرات تلقي الحسنة في مشاعره ونظرته الى نفسه والى المتفضّل عليه في ظل قيم الرحمة؟ نقول باختصار ان بين هذه المؤثرات العديدة التي ترسخ واقعه الهزيل ما يلي:

ـ لدى تلقي الحسنة، يعبّر المحتاج عن امتنانه ومديونيته للمحسن وللمجتمع، مما يترك انطباعاً ان النظام القائم ليس من دون رحمة ولن يتخلى عند الضرورة عن القيام بواجباته تجاه المحرومين. الحسنة تريح ضمير الغني وتخفف في الوقت ذاته من حرمان الفقير وخيبته، وبالتالي من غضبه واحتمالات تمرده.

ـ ينشأ لدى متلقي الإحسان إحساس بالمذلة وتتزعزع ثقته بنفسه وبكرامته.

ـ يعزّز الاحسان من نزعة الاتكالية على الرحمة كبديل للجهاد لأجل تغيير وضعه

والمطالبة بإزالة التمييز والاستغلال.

- يخف إحساس المجتمع بمسؤولياته وتصبح الفروق الطبقية أمراً مألوفاً ومقبولاً لديه.

إن هذه المؤثرات في المحسن ومتلقي الحسنة ترسخ الواقع اللا - إنساني، وتُسهم في استمرارية النظام الطبقي الهرمي، وتخفف من الإحساس بالظلم التاريخي، وتمكّن أهل النظام من تسويغ الواقع المرير، وتكسر من حدّة التناقضات. بكلام آخر، يقلل كل ذلك من احتمالات التوصل الى حل بديل لمشكلة الفقر وقيام العدالة الاجتماعية، التي توفّر الفرص وتنمّي القدرات والمواهب المهدورة. من هنا هذه الدعوة لقيم العدالة الاجتماعية كبديل لاعتماد قيم الإحسان.

٢ - ثم هناك القيم العمودية التي تنتظم بموجبها العلاقات الإنسانية، على أساس التفاوت في السلطة والنفوذ والوجاهة والمكانة الاجتماعية والاسبقية، فتختلف مواقع الناس من حيث الامتيازات والواجبات والحقوق، وتقابلها القيم الأفقية التي يتمّ بموجبها التفاعل بين الناس على أسس المساواة والزمالة والرفقة والأخوة. في الحالة الأولى تسود في المجتمع قيم التفاوت وعدم المساواة، كتلك العلاقات التي يقيمها المجتمع بين الذكورة والانوثة في المجتمعات الأبوية. اما في حالة القيم الأفقية فتنظّم العلاقات الإنسانية والشخصية على أساس التعادل، ويكون التشديد على التعاون والمشاركة المتكافئة والاحترام المتبادل. وحيث تسود القيم العمودية، تنتفي الحرية، وذلك لأسباب عديدة منها: عدم تساوي الفرص بين الذين يحتلون مواقع فوقية والذين يشغلون مواقع دونية، وترسيخ التفاوت من حيث قدرة المجتمع على تنمية المواهب والطاقات او تعطيلها، وتفاوت درجات الطموح بحسب المواقع التي يشغلها الناس في هرم العلاقات، وتحدّد الموقع الذي يشغله الإنسان مما يضعف من مدى قدرته على التأثير في النظام العام.

٣ - هناك من يتعامل مع القيم الاجتماعية على أنها نسبية في طبيعتها (بمعنى أنها تختلف من مجتمع وحضارة الى مجتمعات وحضارات أخرى وضمن كل مجتمع وثقافة باختلاف جماعاته وطبقاته وباختلاف أنماط المعيشة والأزمنة). غير ان هناك من يتعامل معها على انها مطلقة ويصر على فرضها على الآخرين من موقع القوة ومنطلق المؤسسات المهيمنة على حياة الناس. ومقولة القيم النسبية هي بين أهم ما يتميّز به المثقف المبدع من المثقف التقليدي، وترافقها مقولات تدعو للتسامح واحترام حق الاختلاف واللجوء الى الحوار بدلاً من العنف القسري في التوصل الى حل النزاعات الداخلية.

إن هذا هو حقاً ما ينطبق على ظهور حركة الحداثة في الثقافة العربية المعاصرة والتي لا تزال في مرحلة التشكل والنضوج. ومن هذا المنطلق، ترى خالدة سعيد ان

الحداثة في الأدب العربي بدأت تباشيرها «في أحضان العلمنة، اي النظر اللاديني الى التاريخ» ومع «التطلعات الأولى لانتزاع التعبير من أسر المطلق والنظر اليه كفاعلية تاريخية»، فيفترض «الإبداع بدئياً رفض التقليد. . . اي القول بشكل فني ثابت او شكل سابق على العمل الفني، مفروض عليه من خارجه» فتكون الحداثة انتقالاً «من الوصف الى الكشف والتجريب» كما يكون الوصف التقليدي فعلاً محافظاً و«اعادة انتاج لموجود مسبقاً»، أما لغة الكشف «فهي تجاوز للمثال. . . وصيرورة دائمة»[٦٤].

٤ ـ ثم هناك قيم تَقَبُّل الغموض والقدرة على رؤية الحقائق بكل تعقيداتها في الواقع المعيش، على عكس تلك القيم التي تنزع باتجاه تبسيط الأشياء واختزالها لعدم القدرة على تحمّل الأمور والظواهر الغامضة. يقول لنا علم النفس الاجتماعي إنه يصعب على الإنسان ان يتعامل مع المسائل غير الواضحة ومع التعقيدات والتناقضات القائمة في واقع الحياة، فيفضّل الأمور السهلة الاستيعاب. ولكننا نجد أنه لا بد من التدرُّب على التعامل مع الواقع بكل تشعباته وأبعاده في سبيل إيجاد الحلول الحقيقية، بدلاً من تلك الحلول الوهمية المجتزأة التي نلجأ اليها في محاولة يائسة للتغلب على نزعة عدم تحمُّل الغموض. ومن المسائل المهمة في هذا المجال مسألة النزوع الواضح للتفكير الثنائي، وهي نزعة لا تزال شديدة الرسوخ في الحياة الثقافية العربية، رغم انه ليس في واقع الحياة ما هو ابيض كلياً أو أسود كلياً، بل إن بينهما مسافات من الرمادية التي يكون بعضها أقرب الى البياض فيما يكون البعض الآخر أقرب الى السواد. وبين القطبين احتمالات عديدة تمتحن قدرتنا على استيعابها والإقرار بحقيقتها.

لذلك أختم معالجتي لمسألة الاتجاهات القيمية في هذا البحث بالتحذير من الوقوع في النظرة الثنائية. في دراسة لي حول بزوغ ثقافة الابداع كما تجلّت في كتابات جبران خليل جبران، أظهرتُ أنه بين أهم جوانب كونه مبدعاً خروجه على التقليد ومحاولته الواعية للتحرّر من «المواصفات والمفاهيم الضيقة» ولتجاوز ثنائيات العقل/القلب، والروح/الجسد أو الروح/المادة، والخير/الشر، والنور/الظلام، والإيمان/الكفر أو الإيمان/العلم، والسماء/الأرض. . . الخ[٦٥]. وكان أدونيس أيضاً قد وجد في هذه الثنائية «المشكلة القديمة للحضارة العربية. . . وأن طبيعة هذه المشكلة هي في أساس ما أدى الى الثنائية التبسيطية الحديثة. . . : العرب/الغرب، النبوّة/التقنية. . حق/باطل، خير/شر، إيماني/إلحادي، أصولي/خارجي، عربي/

(٦٤) خالدة سعيد، **حركية الإبداع: دراسات في الأدب العربي الحديث** (بيروت: دار العودة، ١٩٧٩)، ص ٩ ـ ١٥.

(٦٥) حليم بركات، «جبران المتطرف حتى الجنون: بزوغ الثقافة المضادة،» **الكاتب العربي**، السنة ١، العدد ١ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨١).

شعوبي، قديم/ محدث»[٦٦]. كذلك كان زكي نجيب محمود قد اعتبر في كتابه **تجديد الفكر العربي** ان الثنائية هي أحد جوانب الخصوصية العربية التي يجب تجاوزها.

ومن الممكن الحديث، على سبيل الإشارة، عن اتجاهات قيمية أخرى تشمل: القيم الذكورية والقيم الأنثوية (وهي التي تفاضل بين الرجل والمرأة وتحدد حقوق كل منهما وواجباته ومسلكه، وقد سبق أن تحدثنا عن ذلك بإسهاب في الفصل الثامن حول العائلة)؛ وقيم الواحدية والتعددية (أي تلك القيم التي ترفض كل ما غيرها والقيم التي تقبل بالتنوع والتعدد الثقافي). وهذا ما تناولناه في الفصل الثاني حول الهوية العربية، وكنا قد قلنا ان قيم الاعتراف بهوية واحدة هي عكس قيم الاعتراف بالتعدد ضمن الذات وضمن الآخر؛ والقيم الاستهلاكية والإنتاجية (وهذا ما سنعالجه في الفصل الأخير في معرض الحديث عن التنمية والعولمة)؛ والقيم الذهنية بمقابل القيم اليدوية او الحسية (ومن هنا التمييز الواضح في الثقافة العربية بين احترام العمل الفكري وقلة تقدير العمل اليدوي. وقد أشرنا الى ذلك في الفصل السابع حول الطبقات الاجتماعية)؛ وقيم السلم مقابل قيم العنف؛ وقيم الاستمرارية على عكس قيم إلغاء ما سبق (كأن تلغي حضارة كل ما قبلها من حضارات).

وأخيراً تجدر الإشارة الى عدد آخر من الاتجاهات القيمية المهمة: منها ما يشدّد في عملية معرفة الحقائق والتأكد منها إما بالاستناد الى مرجعية التقاليد (الكلام المنقول)، او مرجعية ما يقول به الآخرون، ومنها الإجماع والتأثر بالرأي العام والرضوخ لإرادة الأغلبية، او المرجعية الذاتية المرتكزة على قناعات خاصة ومواقف عقلانية ومبدئية نتوصل اليها عن طريق العقل او الحدس باستقلال عن المرجعيات المتجسدة في نصوص تقليدية متوارثة او مرجعية ما يقول به الآخرون. وفي رأينا ان القيمة الأولى في هذا المجال هي نزعة التوصل الذاتي الى معرفة الحقائق عن طريق العقل والحدس بتحرر من النصوص المنقولة ومن الضغوط الاجتماعية مهما كانت أهميتها ومهما كانت ضرورات الاستفادة منها.

ومنها أيضاً القيم العامة والكونية التي تشدّد على الحيادية في تطبيق القوانين والمبادىء والمقاييس على المواطنين والمواطنات كافة او الناس كافة مهما كانت انتماءاتهم، والقيم الخاصة القائمة على التمييز على أساس التعصب للجماعات التي ننتمي اليها على حساب غيرها وعلى حساب المصلحة العامة.

ثم هناك تنويعات قيمية عديدة أخرى كالقيم المادية والقيم الروحية، وقيم الحسب والنسب، وقيم حياة الدنيا في مقابل قيم الحياة الأخرى، وقيم حل المشكلات عن طريق القوانين او عن طريق التقاليد، وقيم تجنب المخاطر او اقتحامها، وقيم

---

(٦٦) أدونيس [علي أحمد سعيد]، «النبوة والتقنية،» **النهار العربي والدولي** (٢١ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٨).

الإنجاز الشخصي (العصامية) او قيم الانتساب.

هذه الاتجاهات القيمية وغيرها بحاجة ماسة إلى الأبحاث الميدانية كي يتضح لنا واقع الصراع الثقافي في الحياة العربية.

خاتمة

قد نستنتج من كل ذلك أن القيم التقليدية لا تزال هي الغالبة في الثقافة العربية، ولكن هذه الغلبة ليست بحد ذاتها هي التي تحدّد هوية العرب الثقافية في الماضي أو في الحاضر. ما تتميّز به الثقافة العربية هو التنوع والصراع بين اتجاهات قيمية متناقضة وليس التمسك بأي اتجاه لذاته، فيكون علينا أن نعي طبيعة هذا الصراع ونعمل على تعزيز قيم الإرادة الحرة وحق الاختيار والتمسك بالمسؤولية التاريخية، والقيم المستقبلية والنسبية، وقيم العقل والمضمون والمعنى، وقيم الانفتاح والتحرر والإبداع في سبيل السيطرة على واقعنا وتغييره بدلاً من الانصياع له والتأقلم مع الأمر الواقع. وتحديداً، لا بد من تعزيز هذه القيم مجتمعة متكاملة وليس الاكتفاء ببعضها دون غيرها أو اختزالها الى ثنائية لا غموض بها ولا تعقيد.

ماذا يعوز النهضة العربية، إذاً، كي تستكمل شروط وجودها؟ تعوزها أحلام واستراتيجيات عقلانية وتضمين هذه القيم الإيجابية في برامج التعليم والتنشئة والاستفادة من ثورة المعلومات والإعلام، وان يستعيد الإنسان سيطرته على حياته ومؤسساته ومخلوقاته ومنتوجاته فيخرج من حالة الاغتراب او العجز الى حالة الإبداع والتغيير التجاوزي والقوة الذاتية. يعوزها أن تتكوّن لها مؤسسات البحث الحر وان تتوفّر مناخات النقاش والمشاركة. في مثل هذه المناخات تُثار أسئلة جديدة وتنبثق الأجوبة الصحيحة. وهذا ما سنتعرض اليه في القسم الأخير من الكتاب في الدعوة لتنشيط المجتمع المدني.

إن الثقافة العربية في حالة تناقض وصراع وصيرورة. والصراع قائم بين الثقافة السائدة، والثقافات الفرعية، والثقافة النقدية المغايرة. إن الثقافة السائدة هي تلك التي تميل الى قيم الجبرية والماضوية والاتباع والشكلية والامتثال القسري والإحساس بالعار والانغلاق واحترام السلطة. اما الثقافة التغييرية فتسعى لتعزيز القيم المستقبلية وحرية الاختيار والإبداع والعقل والمضمون والتفرد والإحساس بالذنب ومحاسبة الذات والانفتاح والتمرد والعدالة والتعادل او التساوي. كذلك قد توازن ثقافة التغيير بين العقل والقلب والمضمون والشكل والأصالة والحداثة.

إن ما يحدّد هوية العرب الثقافية في هذه المرحلة الانتقالية ليس استقرار التقاليد، بل الصراع بين اتجاهات شديدة التنوع والتناقض. وبين أهم ما نحتاج اليه في هذا المجال البحث في كيفية التحرر من التقاليد والعمل بدلاً من ذلك على تنمية قدرات الخلق والابتكار. هذا ما سنتعرّض له في الفصلين التاليين حول الحياة الإبداعية والفكرية.

الفصل الثاني عشر

الثقافة الإبداعية وعلاقتها بالواقع الاجتماعي

أودّ لو غرقت في دمي إلى القرارْ
لأحمل العبء مع البشرْ
وأبعثُ الحياة. إن موتي انتصارْ.
بدر شاكر السياب.

تمهيد نظري

نهتم في هذا الفصل بالحياة العربية الفنية الإبداعية المعاصرة كما تتجلى من خلال الرواية العربية واتجاهاتها المختلفة من أجل تقديم أمثلة حسية في تنظيرنا لنوعية العلاقة بين الثقافة الابداعية والواقع الاجتماعي. غير أننا نجد ضرورة للبدء بمقدمة مقتضبة تعرّف بملامح تطور الفنون التعبيرية الأخرى في القرن العشرين، مع شيء من التركيز على مكوّناتها الجوهرية المتميزة ورؤيتها للحياة والعالم كما تتجلّى في بعض مجالاتها دون غيرها. وكنا قد ذكرنا ان بين سمات الثقافة العربية نزعة الميل نحو التعبير العفوي عن الذات، وهو ما يعكس حساسية عميقة الجذور وولعاً خاصاً بالشعر والرموز والصور المجازية في كل من الثقافة المكتوبة والشفهية، في ثقافة النخبة كما في الثقافة الشعبية التي نجد أنها نادراً ما تفصل بين ما هو وظائفي وما هو فني في حد ذاته. ونجد ان اللغة تحتل موقعاً محورياً في مختلف التعبيرات الفنية، فالكلمة عنصر احتفائي في الأدب كما في الموسيقى والرسم والهندسة المعمارية، وحتى في النحت أحياناً.

وبتحليلنا للثقافة التعبيرية يصبح من الممكن أن نكوّن فهماً عميقاً للمعاني العربية الذاتية، ولمفاهيمها المشتركة، وللواقع الاجتماعي الذي يصوغه العرب او يعيدون صياغته من خلال الكفاح اليومي في صنع حياتهم وتحقيق النهضة. وبين أهم مقولاتنا ان المعاني الذاتية التي تحفل بها تعبيراتنا الفنية تنبثق من الواقع الاجتماعي وتصبح جزءاً

جوهرياً من الوعي الجماعي للشعب. من هنا فرضيتنا ان مجموعة الإبداعات الإنسانية هي من صميم الحياة الثقافية لكل مجتمع. وحين ننظر للثقافة الإبداعية على أنها وليدة البنى والنشاطات الاجتماعية، لا نقلّل من شأنها من حيث قدرتها على ان تكون مهمة بذاتها فيكون لها تأثيراتها العميقة في فهمنا للواقع الاجتماعي وتأويلاتنا له. وفي قولنا هذا لا نجد اننا نحاول التوفيق بين نظريتين متعاكستين للثقافة: النظرية التي تعتبر الثقافة مجرد انعكاس للبنية والنشاط الإنساني، والنظرية البديلة التي يقول بها دعاة الفن للفن مؤكدين ان الثقافة قائمة بذاتها ولذاتها.

من هذا المنطلق، نركّز في هذا الفصل على الاتجاهات الأدبية بدلاً من أن نستغرق في وصف تطور مختلف الفنون العربية في زمننا الحديث، لا بل نركّز بشكل خاص على الرواية العربية باعتبار انها الأكثر التصاقاً بالواقع الاجتماعي بين الفنون الابداعية التي نكتفي في هذا الفصل بالاشارة الى بعض ملامحها العامة، بعد تقديم توضيح أولي لفرضياتي الأساسية التي أستند اليها في تحليل الرواية العربية.

تقوم محاولتي في وضع نظرية علم ـ اجتماعية متطورة للرواية العربية بحد ذاتها وكتمثل للفنون الأخرى على ثلاث فرضيات أساسية هي[1]:

أولاً، هناك علاقة تفاعلية بين الرواية مضموناً وشكلاً والواقع الاجتماعي التاريخي، فهي لا تعكس الواقع فحسب، بل تؤثر في تغييره، على الأقل من حيث الإسهام في خلق وعي جديد وتسليط الضوء على أبعاده ومكوّناته الخفية. بهذا نقول بكل من نظريَتي الانعكاس والإضاءة باعتبار الرواية مرآة ومنارة في آن معاً. بكلام آخر، ليست الرواية (كما ليست القصيدة او اللوحة) مجرد عمل فني قائم بذاته، او انعكاس للبنية الاجتماعية والنشاطات والقيم والمعتقدات، بل هي أيضاً نتاج فني فريد له تأثيراته الخاصة في اعادة صياغة الواقع الذي انبثق منه. ولكل مبدع في هذا صوته المتفرّد، فهو الذي يحدد دوره وتوجّهه في ضوء الانشغالات الخاصة والعامة، فلا يسلّم مشيئته ويتخلّ عن قناعاته لغيره او لأية سلطة خارج ذاته، بقدر ما تكون الرواية او القصيدة او اللوحة او الأغنية تعبيراً عن مكنونات المبدع الشخصية، فيختبر من خلال عملية الخلق نوعاً من التنفيس او التطهر الذاتي (Catharsis) والتسامي

(١) انظر دراساتي السابقة حول الرواية العربية، ومنها: حليم بركات، «في علاقة القصة بالمجتمع،» **آفاق**، السنة ١، العدد ٢ (خريف ١٩٥٨)، ص ٥٢ ـ ٥٨؛ «نحو نظرية علم ـ اجتماعية للرواية العربية،» **مواقف**، العدد ٦٩ (خريف ١٩٩٢)، ص ١٧٩ ـ ٢٠٧، و Halim Barakat, *Visions of Social Reality in the Contemporary Arab Novel* (Washington, DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1977).

(Sublimation)، تكون كذلك جزءاً لا يتجزأ من التخاطب والتفاعل والتواصل والمشاركة في النشاط المعرفي العام.

وتتميز الرواية العربية، **ثانياً**، من الرواية في المجتمعات والثقافات الأخرى، نتيجة لخصوصيات الواقع الاجتماعي العربي من حيث سماته وتناقضاته والقضايا التي تشغل العرب بالمقارنة مع غيرهم من الشعوب. ولا فرق في هذا إن كان الروائي تقليدياً أو حداثياً، فهو جزء من المعاناة العربية، وهو يبدع أو يتبع النماذج السابقة انطلاقاً من المعضلات العربية، وكشريك في المعاناة، وكفاعل او منفعل بالأحوال والعلاقات القائمة في مجتمعه، وبهذا لا نتكلم على الأصالة او التفرّد، أو على الامتثال او التعدّد أو حتى المعاناة الواحدة، بل على الأوضاع والمشكلات والقضايا المشتركة.

ثالثاً، ان الرواية كعمل فني أدبي لا تعترف بتجزئة المعرفة والفصل بين الفن والفلسفة والعلم. انها منظور معرفي آخر وبحث في طبيعة المجتمع والإنسان كبقية الاختصاصات المعرفية، فلا تقل عن العلم والفلسفة دقة وعمقاً واكتناهاً لأسرار الحياة وأقانيمها. وليس الشعر الحديث، فكم بالأحرى الرواية، تعبيراً عن المشاعر والأحاسيس، بل هو بحث واكتشاف وخوض في معرفة النفس الإنسانية وتجاوز الواقع. ان الرواية العربية المتفوقة هي التي تكتنه الواقع الإنساني بأعمق وأدق ابعاده، وتصوّر حياة الإنسان في السياق التاريخي والاجتماعي بكل شموليته. لذلك نقول، مثلاً، اننا نستطيع ان نتعرف الى حياة الطبقة الوسطى في أحياء القاهرة من خلال روايات نجيب محفوظ أكثر مما نستطيع ان نفعل ذلك من خلال مجمل الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أجريت حول هذه المسائل في مصر.

انطلاقاً من هذه الفرضيات الثلاث، يمكن ان نضيف ان الرواية نفسها هي نشاط إنساني يحمل طابع المجتمع والجماعة والفرد الذي ينتجها، فتخضع مثل اي نشاط آخر للتحليل الفكري. من هنا سوء تقدير الروائي الذي يصر على ان الثقافة قيمة بحد ذاتها ولا يجوز اخضاعها لتحليلات علم الاجتماع او علم النفس، حتى ولو جاء هذا التحليل من قبل روائي آخر او اي ناقد ادبي يذهب أبعد من الاهتمام بالتجربة الفنية فحسب. كذلك من هنا سوء تقدير العالم الاجتماعي الكمي الذي يقلّل من جدوى تحليل الادب اجتماعياً أو كمادة ومصدر من مصادر معرفة الواقع الاجتماعي، معتبراً مثل هذا التحليل نوعاً من التفكير التخيّلي. ان مثل هذا الموقف هو الذي يرسخ الانفصام في المعرفة الإنسانية في المجتمعات الحديثة التي لم تتمكن حتى الآن من الجمع بين ضرورات التخصص وضرورات المعرفة الشاملة التي تبحث في طبيعة الامور في اطرها العامة وسياقاتها الاجتماعية والتاريخية.

تتناول الرواية ـ كمنظور او رديف آخر للعلم والفلسفة ـ الإنسان والمجتمع بعمق وشمولية او ككل، فلا يمكننا فصل موضوعاتها واهتماماتها عن الواقع الأعم. بذلك تتناول الرواية الواقع الإنساني في حالة صيرورة وتناقض دائمين وتخوض في العوالم الخفية والظاهرة. أما كعمل فني متميز، فإن الرواية تظل نتاجاً إنسانياً تجدر دراسته كأي ظاهرة اجتماعية اخرى من دون الاساءة بالضرورة الى كونها عملاً فنياً. من هذا المنظور حول علاقة العمل الابداعي بالواقع الاجتماعي، اعتبر الرواية العربية المعاصرة نتاجاً فنياً يتفاوت بين قطبي الموقف النقدي الاستكشافي او الثوري اذا شئنا والموقف التوفيقي. في الحالة الاولى تنتمي الرواية للثقافة النقدية التي تعنى بتغيير الواقع عن طريق خلق وعي جديد. اما في الحالة الثانية فإن الرواية تنتمي للثقافة السائدة وتقصد ترسيخ الوعي التقليدي. بكلام آخر، الموقف **الأول** هو فعل بالتاريخ وتحويل له، اما الموقف **الثاني** فهو انفعال بالواقع وتثبيت له بالمحافظة عليه كما هو. وتقع بين هذين الموقفين القطبيّين مواقف متنوعة تكون في الوسط أو اقرب لأحدهما مما هي إلى الآخر. وأهم ما يميز الموقف الوسطي ادعاؤه بأنه يصور الواقع تصويراً حيادياً موضوعياً مستقلاً، وانه يمارس الفن لنفسه وبذاته.

أما من حيث تمايز، او خصوصية، الرواية العربية، بالمقارنة مع الرواية في المجتمعات الأخرى وخاصة المجتمعات الغربية، بسبب تمايز المجتمع العربي نفسه في هذه المرحلة التاريخية، فانه يمكن ان نشير الى سمات المجتمع العربي المعاصر التي حدّدناها في الفصل الأول من حيث إنه (١) شديد التنوع والتفسخ، مما يقلّل من قدراته على مواجهة تحديات تاريخية مهمة، (٢) وهرمي في بنيته الاجتماعية الطبقية فتنعم فيه قلة بالغنى والنفوذ والمكانة فيما ترزح الغالبية تحت اثقال الفقر وتعاني العجز والأمية، (٣) ومتخلف يعاني التبعية الاقتصادية والسياسية والثقافية، فلا يسيطر على مقدراته وموارده، وبالتالي، على مصيره، (٤) وممزق بين الجديد والقديم، الماضي والمستقبل، الشرق والغرب، الغيبية والعلمانية، الانفتاح والانغلاق. . . الخ، (٥) ومسود بالعلاقات الاولية التي تتصف بالشخصانية على خلاف المجتمعات الصناعية التي تسودها العلاقات الثانوية. (٦) وفئوي تهيمن فيه الجماعات والفئات التقليدية الوسيطة بين الفرد والمجتمع، (٧) وأبوي سلطوي في علاقاته الاجتماعية ومختلف مؤسساته، (٨) ومسحوق بالسلطة السياسية التي تمنع قيام المجتمع المدني، (٩) ومغرَّب للإنسان، فيحيله الى كائن عاجز يحتار بين اللجوء للهرب او الخضوع والاستسلام او التمرد والثورة، (١٠) وتعبيري عفوي وإن كان يعاني كثيراً المكبوتات والمحرمات المفروضة عليه فرضاً، خاصة من قبل السلطة المتمثلة بالعائلة والدين والدولة، فيعبّر الشعب عن نفسه بالكلمة بالدرجة الاولى، وبالصورة والرموز والأمثال والفنون المختلفة والتأمل الفلسفي. من هنا هذه الحساسية العميقة الجذور والانبهار بالشعر والصور الشعرية والكلمة. من خلال البحث في هذه السمات الخاصة يمكننا

التعرف الى المعاني الذاتية والمفاهيم المشتركة عند العرب، وبهذا نفهم الثقافة على أنها مجمل الابداعات الإنسانية، ونعتبر في الوقت ذاته أنها تتشكّل في الواقع الاجتماعي ومن خلال النشاطات الإنسانية، وأنها تكتسب أهمية بذاتها بقدر ما تؤثر بإدراكاتنا ونظراتنا للأمور الحياتية. وإننا بذلك لا نحاول ان نوفّق بين مفهومين متناقضين للثقافة (المفهوم الذي ينظر الى الثقافة على انها مجرد انعكاس او تصوير للبنى والنشاطات الاجتماعية، والمفهوم الذي ينظر للثقافة كطاقة تفعل في المجتمع وتؤثر في تحولاته). وانطلاقاً من هذا المفهوم للثقافة، سنركز في هذه الدراسة على التنوع الهائل في الكتابات والتيارات الروائية العربية.

ان السمات الخاصة التي تحدثنا عنها والازمات التاريخية المتفاقمة التي يعيشها العرب انما تعمّق في الحياة الفكرية العربية توجهاً نقدياً استكشافياً يسعى لاحداث تحول جذري في الواقع المعيش. بكلام آخر، ان التحديات والاحداث التاريخية التي مر بها العرب في القرن العشرين، وخاصة في النصف الثاني منه، أدت الى قيام ادب عربي حديث متصل عضوياً بالصراع الاجتماعي والسياسي، فيذهب أبعد من مجرد الرغبة في تصوير الواقع تصويراً حيادياً او مجرد التعبير عن الازمات الفردية الخاصة والتنفيس عن الذات او المصالحة معها. بل أذهب أبعد من ذلك لأقول إن التيار الغالب في الرواية العربية يميل إلى التوجه النقدي أكثر منه للدفاع عن النظام والثقافة السائدين او حتى لمجرد التعبير عن التأزمات الفردية الداخلية بحد ذاتها. لقد انشغلت الرواية العربية بموضوعات وقضايا الثورة والصراع والتحرر والتحرير والتمرد والاغتراب، ليس انطلاقاً من المواقف الايديولوجية بل من الواقع المعيش نفسه.

وليس ذلك غريباً، فلم يعد بإمكان الكاتب العربي ان يكون جزءاً من المجتمع من دون ان يهتم جدياً بقضية التحول الثوري. إنه مضطر لأن يوضح، على الأقل لنفسه: الى جانب مَن يقف في الصراعات الحادة الدائرة؟ هل نحن الى جانب الطبقات والجماعات الحاكمة والمحكومة من الخارج ام الى جانب الطبقات والجماعات المقموعة؟ هل نحن مع النظام السائد ام ضده؟ هل نحن مع الحداثة ام مع التيارات التقليدية؟ اية حداثة نريد لانفسنا ومجتمعنا واية تقاليد نرفض؟ ما موقفنا من الثقافة السائدة والثقافات الفرعية والمضادة المتنافسة مع نفسها وغيرها؟ هل ننعزل او نخضع او نخوض المعارك المحتدمة الخطرة؟ في أية معارك نشترك؟ والى جانب من؟ وما الثمن الذي يمكن ان ندفعه؟ وهل نحن على استعداد لدفعه؟ هل نقبل عمليات التهميش والتحول الى سلعة ام نصرّ على ان نلعب دوراً فعالاً محورياً خلاقاً؟

تتزامن هذه التساؤلات مع التطورات الاجتماعية ـ السياسية، وليس من الضروري ان تكون متأخرة عنها او سباقة لها، وهو ما يقودنا للقول إن الكاتب العربي يسهم في الثورة كما تسهم الثورة بتحوله وتكوّن اهتماماته. ان معاناة الكاتب

لا تنفصل عن معاناة المجتمع، ولا اتصور كيف يمكن للتجديد الفني ان يحصل بمعزل عن هذه المعاناة، اذا ما اعتبرنا ان الشكل الفني ينبثق تلقائياً من رؤية جديدة. ولكن القول بخصوصية الرواية العربية لا بد من ان يرافقه قول آخر يشدد في الوقت ذاته على التفرد وتعدد الاصوات والتأويلات والأشكال التعبيرية. ليس كل روائي عربي، بسبب المعاناة العامة، هو شبيه بكل روائي عربي آخر، فنحن نعرف جيداً ان هناك اتجاهات عديدة بل متناقضة، والصراع الثقافي لا ينفصل عن الصراع الاجتماعي والسياسي داخل المجتمع العربي. وبسبب تنوع التعبيرات الابداعية الذاتية، نجد من الضروري ان نتناول بعض ملامح تطور الثقافة الإبداعية منذ بدء النهضة الحديثة، قبل التركيز على الاتجاهات الأدبية كما تنعكس في الرواية العربية.

أولاً: تطور الثقافة الإبداعية

لا تقتصر التعبيرات الابداعية العربية على فن واحد، وإن كان للشعر والأدب المكتوب، كما سنرى، أهمية خاصة في الثقافة العربية المتوارثة. لقد عبّر العربي عن نفسه بمختلف أنواع الفنون الأُخرى، وتنوعت الاتجاهات في كل فن من هذه الفنون بحسب موقع المبدع في البنية الاجتماعية ومدى الانتماء الواعي او غير الواعي للثقافة السائدة او الثقافات الفرعية ضمنها، او للثقافة النقدية، او لثقافة النخبة وللثقافة الشعبية.

كان الشعر حتى منتصف القرن العشرين هو ديوان الأدب العربي والمجال الأول في التعبيرات الإبداعية عند النخبة المثقفة، ولا يزال في طليعتها بالرغم مما يقال عن تقدم الرواية واحتلالها الموقع الأمامي في الاهتمامات الأدبية. ومهما كانت أهمية النثر الأدبي تاريخياً، كما يظهر في أعمال الجاحظ وابن المقفع، فقد كانت دراسة الأدب العربي تركّز بالدرجة الأولى على الشعر الجاهلي فالأموي والعباسي والاندلسي ثم عصر النهضة. ولا يجوز النظر الى هذا الشعر الموروث على أنه في جملته تقليدي، فقد أظهر أدونيس في كتابه **ديوان الشعر العربي** وأعماله النقدية الأخرى ان الصراع كان دائماً قائماً بين الإبداع والاتباع، وأنه كان هناك دائماً وفي كل عصر من العصور الادبية العربية ما هو جديد وما هو قديم. ان ما يسمى في النقد المعاصر المعركة بين القديم والجديد هو استمرار للصراع الثقافي الدائم، ويكون من الخطأ اعتبار التجديد مجرد نتيجة للقاء بالغرب.

ولكن للشعر العربي المعاصر تراثيته الفائقة، فكان في بدايات النهضة الأكثر نزوعاً للتقليدية. وذلك ليس فقط بسبب محاكاته الماضي وأساليبه فحسب، بل بسبب ارتباطه بالثقافة السائدة والنظام العام وتأثيره الكبير في ترسيخ الانسجام والتآلف والمصالحة بدلاً من الاعتراف بالتناقض ورفضه لمقولات التجديد والتفرد. وكان ان

غلبت على النقد الشعري في كثير من الأحيان مساجلات سطحية، بالتمييز بين الشعر القديم والحديث على أساس الشكل الخارجي او الوزن والقافية وليس على أساس اختلاف الرؤية للحياة والكون في مختلف المجالات. من هنا سُمي الشعر أحياناً قديماً لمجرد تمسكه بالقافية والوزن في بحوره المتوارثة، أو حديثاً لمجرد التحرّر منهما. ولذلك كان التيار التقليدي في الشعر العربي هو الأكثر رسوخاً مما في بقية المجالات الفنية الأخرى حتى منتصف القرن العشرين.

بدأ الشِعر المعاصر في بداية النهضة تقليدياً، فكان في أغلبيته ينسج على منوال الشعراء القدماء في الوزن والقافية والصورة واللغة والمعاني والموضوعات. وحين جرت محاولات لتصنيف الشعر، نجد انه كان يصنّف كما في السابق بين شعر غزل ومديح وهجاء ورثاء وشكوى وفروسية وزهد وحكمة وخمر. وقد جاء الكثير من هذا الشعر وصفاً لموضوعات أكثر منه تأملاً في تجارب الحياة، وتعليمياً أكثر منه تعبيراً عن الذات، ومجموعة من الموضوعات والأبيات أكثر منه قصيدة فنية متكاملة متنامية، وتلاعباً بالكلام أكثر منه معاناة، ونظماً او صياغة أكثر منه ابداعاً، وتكراراً أكثر منه تفرداً.

تمثل الاتجاه التقليدي في عصر النهضة بأعمال محمود سامي البارودي، الذي عمل على عودة القديم واحيائه بالنسج على منواله. وقد أظهرت الناقدة خالدة سعيد في كتابها **حركية الإبداع** ان البارودي عاد الى لغة العصر العباسي وقلّدها في مختلف جوانبها وخاصة من حيث البناء الصوتي، وهندسة القصيدة، والأغراض، والمواقف والنظرة الى الأمور والقيم الاجتماعية والفنية. من حيث البناء الصوتي جاءت قصائد البارودي على عَروض الخليل وحافظت على وحدة الوزن والقافية. وفي ما يتعلق بهندسة القصيدة، قام شعره على وحدة البيت واستقلاله وعلى النظم. اما من حيث الأغراض الشعرية، فقد بقيت ضمن الاغراض التقليدية من مديح وغزل وموضوعات أشرنا اليها اعلاه. كذلك من حيث الموقف والنظر، انفصل البارودي عن موضوعاته وصوّرها من الخارج، محتفظاً بمسافة آمنة بين الرائي والمرئي. وعلى صعيد القيم، جاء شعره تعليمياً وعظيا مباشراً، وكانت مفرداته أقرب الى الاجواء العباسية لا بل البدوية في الكثير من الأحيان.

بدأ الشعر الريادي الحديث يتبلور ويجتذب الاهتمام في نهاية النصف الأول ومطلع النصف الثاني من القرن العشرين. ولمجرد إعطاء أمثلة حسية نقول باختصار شديد إن تباشيره ظهرت في أعمال نازك الملائكة (في مرحلتها الأولى) وبدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتي وبلند الحيدري في العراق وصلاح عبد الصبور في مصر، ثم في بيروت بإنشاء مجلة **شعر** وبروز أدونيس ومحمد الماغوط وانسي الحاج وفؤاد رفقة. وكان خليل حاوي قد شق طريقه منفرداً خاصة بظهور مجموعته الشعرية

نهر الرماد وقصيدته «البحار والدرويش»، كما برز على صعيد عربي عام شعراء من أمثال سعدي يوسف وأمل دنقل ومحمد عفيفي مطر ومحمود درويش وقاسم حداد ومحمد بنيس.

لقد عرّف أدونيس الشعر الجديد بأنه رؤيا، «والرؤيا، بطبيعتها، قفزة خارج المفهومات السائدة»، وبأنه نبوة «وتجاوز وتخط وتمرد على الأشكال والطرق الشعرية القديمة وتعبير عن قلق الإنسان وخلق متميز متفرد وكشف غامض يتخطى... العالم المغلق المنظم»[(٢)]. ومن هذا المنطلق رأت خالدة سعيد، كما سبق وأوضحنا في الفصل السابق حول القيم، ان الحداثة في الأدب بدأت تباشيرها «مع التطلعات الأولى لانتزاع التعبير من أسر المطلق والنظر اليه كفاعلية تاريخية»، وافترضت «رفض التقليد... أي القول بشكل فني ثابت او شكل سابق على العمل الفني، مفروض عليه من خارجه»، فكان الابداع «معركة داخل ساحة اللغة والموروث» وأصبح المجددون بهذا المعنى «هم الذين يهيئون للتراث الاستمرار والحيوية، لا اولئك الذين يحنطونه بالتكرار والتقليد». وتكون الحداثة انتقالاً «من الوصف الى الكشف والتجريب»، فالوصف «فعل محافظ واعادة انتاج لموجود مسبقاً»، أما الكشف فهو تجاوز للمثال وصيرورة دائمة[(٣)].

كنتُ قد نشرت مقالة بعنوان «أغاني مهيار الدمشقي وعالم الشعر الأغنى» في مجلة **شعر**[(٤)] أرصد فيها جوهر الحداثة كما بدا لي أنها تتجسد في شعر أدونيس. قلت ان عالم مهيار الدمشقي جديد وغريب ومعقد، وعلى الأغلب اننا قد لا نفهم كثيراً مما نقرأ، فنتساءل اذا كان الشاعر ضائعاً، وشرحت ما أقصد كما يلي:

«تُرى يجلس الشاعر في غرفة معتمة فلا سبيل لديه للمقارنة ومعرفة ما إذا كان الضوء الصغير الذي يراه، بعيداً أو قريباً، متحركاً أو ثابتاً؟ أشير هنا الى تجربة معروفة في علم النفس الاجتماعي هي عبارة عن وضع شخص ما في غرفة شديدة الظلام، وتثبيت ضوء صغير في مكان ما من هذه الغرفة. الضوء ثابت في مكان واحد، ولكن الشخص الذي هو موضوع التجربة يراه يتحرك في اتجاهات مختلفة... ثم ان الضوء قد يكون على بعد خمسة امتار، لكنه يراه على بعد سنتميترات قليلة. والأكثر اهمية في هذه التجربة... ان هذا الشخص الذي هو موضوع التجربة يشعر باضطراب بالنسبة لوضعه هو بالذات، وخاصة في حال عدم وجود متكأ للكرسي يسند ظهره اليه...»

---

(٢) أدونيس [علي أحمد سعيد]، **زمن الشعر**، ط ٢ (بيروت: دار العودة، ١٩٧٨)، ص ٩.

(٣) خالدة سعيد، **حركية الإبداع: دراسات في الأدب العربي الحديث** (بيروت: دار العودة، ١٩٧٩)، ص ٩ ـ ١٥.

(٤) حليم بركات، «أغاني مهيار الدمشقي وعالم الشعر الأغنى،» **شعر**، العدد ٢٣ (صيف ١٩٦٢).

سؤالنا في هذه الدراسة، إذاً، هو: فيما إذا كان الشاعر... مطمئناً الى وضع الضوء في الحياة؟ هل يطمئن الشاعر الى وضعه هو بالذات في غرفة الحياة... يبدو أن الظلمة، على الرغم مما أحرزه الإنسان من تقدم هائل في حقول مختلفة، لا تزال تغمر جوانب عدة من العالم، وبخاصة بالنسبة للعلاقات والمفاهيم. الأشياء نسبية، المقاييس متغيرة مكاناً وزمناً، فلا متكأ. لذا ينطبع الجيل الحاضر، الى حد ما، بالشك والحيرة والغربة واللاخلاص... أدونيس غير راض عن العالم حوله، وفي خلاف معه... إنه في حيرة لا تجاه الضوء في العالم فحسب، بل تجاه وضعه هو بالذات... وهو يتغنى بالرفض... حتى ليصبح الرفض فردوسه المطلق في عالم نسبي... منذ البدء يعلن «ان الريح لا ترجع القهقرى، والماء لا يعود الى منبعه. يخلق نوعه بدءاً من نفسه ـ لا أسلاف له وفي خطواته جذوره». من هذا المنطلق قلت في هذه الدراسة إن الشاعر الحديث يتمسك بقيم التفرد والتجديد والحرية والطفولة والصدق والعقل والحدس والولادة. ولذلك:

يحيا في ملكوت الريح

ويملك في أرض الأسرار

.. ألا من صورة من جديد

تصاغ لهذا الوجود؟

... والأرض في جبين النبي

رف عصافير بلا انتهاء.»

واستخلص في تلك الدراسة: «لقد اخترق أدونيس قشرة الحياة وسكن اللب هو والشعر... إنه أزمة القلب الإنساني مع نفسه كما يقول وليم فولكنر».

وأرى بدايات التحرر من اليقينيات الصارمة في نشوء التساؤل والشك عند جبران وإيليا ابو ماضي، خاصة في قصيدته «لست أدري»، كما أجد في بدر شاكر السياب (١٩٢٦ ـ ١٩٦٤) مثلاً حياً للحداثة، كما يظهر في مختلف قصائده، ومنها قصيدة «النهر والموت» حيث يكون الشاعر كالنهر:

بويب...

بويب...

أجراسُ برج ضاع في قرارة البَحرْ.

الماء في الجرار، والغروب في الشجرْ

وتنضح الجرار أجراساً من المطرْ

... أغابة من الدموع أنت أم نهرْ
... أود لو غرقت في دمي الى القرارْ
لأحمل العبء مع البشرْ
وأبعث الحياة. إن موتي انتصارْ

وولد المسرح (الذي يمكن اعتباره مجازاً للحياة) في اطار النهضة العربية مظهراً من مظاهر الحداثة (ومن أشكاله القديمة مسرح خيال الظل)، وكان، قبل ان يصبح في الأدب العربي جنساً ادبياً معترفاً به، عبارة عن مسرحيات مترجمة وفرق تمثيلية. ومن رواده مارون النقاش (١٨١٧ ـ ١٨٥٥) وابو خليل القباني (١٨٣٣ ـ ١٩٠٣). واكتسب المسرح مع الوقت أهمية ادبية فتحوّل من عنصر تسلية ووسيلة لنقل الافكار الى عمل فني. كتب أحمد شوقي مسرحيات شعرية ومنها **مجنون ليلى** و**مصرع كليوبترة**، وألف توفيق الحكيم المسرحيات الذهنية التي تصلح للقراءة أكثر منها للتمثيل، ومن أعماله المسرحية **شهرزاد** و**أهل الكهف**، ووضع سعيد تقي الدين نصوصاً مسرحية للمسرح قبل ان تكون لمجرد القراءة، ومن مؤلفاته: **لولا المحامي** و**حفنة ريح** و**نخب العدو** و**المنبوذ**. وبرز بين كتاب المسرحية والمسرحيين بعد ذلك نعمان عاشور ويوسف ادريس وألفرد فرج والطيب الصديقي (مسرحية ديوان سيدي عبد الرحمن المجذوب ـ ١٩٦٦) وسعد الله ونوس (ومن مسرحياته **حفلة سمر من أجل ٥ حزيران** ـ وقد نشرت للمرة الأولى في مجلة **مواقف** عام ١٩٦٨، و**الفيل يا ملك الزمان**، و**مغامرة رأس المملوك جابر**، و**فصد الدم**، و**مأساة بائع الدبس**، و**منمنمات تاريخية**، و**طقوس الإشارات والتحولات**)، وغيرها[٥].

وازداد المسرح تنوعاً في تياراته واهتماماته ونوعياته الفنية حتى أصبح يشكل، منذ الخمسينيات من القرن العشرين على الأقل، جانباً مهماً من الثقافة الفنية العربية المعاصرة. وقد تميّز المسرح بإمكانية تقربه من جماهير الشعب والتأثير بها. ومن مظاهر ذلك تخوف الحكومات منه عندما أدركت انه يهدف الى أبعد من التسلية فحاربته، فيما لجأت اليه القوى الوطنية والتقدمية المعارضة الملتزمة بقضايا التغيير. وقد عهدت اليونسكو لسعد الله ونوس بكتابة رسالة في مناسبة الاحتفال باليوم العالمي للمسرح عام ١٩٩٦، فدعا لقيام «حوار متعدد، مركب، وشامل. حوار بين الأفراد، حوار بين الجماعات. ومن البديهي ان هذا الحوار يقتضي تعميم الديمقراطية، واحترام التعددية، وكبح النزعة العدوانية عند الأفراد والأمم على حد السواء.... ان هذا الحوار يبدأ من المسرح، ثم يتموّج متسعاً ومتنامياً، حتى يشمل العالم على اختلاف شعوبه، وتنوع ثقافاته... ومن هنا، فإن المسرح ليس تجلياً من تجليات المجتمع المدني

(٥) للتعرف إلى تطور المسرح العربي في مراحله الأولى، انظر: محمد يوسف نجم، **المسرحية في الأدب العربي الحديث، ١٨٤٧ ـ ١٩١٤** (بيروت: دار بيروت للطباعة، ١٩٦٧).

فحسب، بل هو شرط من شروط قيام هذا المجتمع، وضرورة من ضرورات نموه وازدهاره. . . ».

ولكن ونوس يرى ان المسرح يتقهقر، وأزمته «على الرغم من خصوصيتها، هي جزء من أزمة تشمل الثقافة عامة. . . وإنها لمفارقة غريبة ان يتم ذلك كله، في الوقت الذي توافرت فيه ثروات هائلة من المعارف والمعلومات وإمكانيات التسويق والاتصال! ثروات حوّلت العالم الى قرية واحدة، وجعلت العولمة واقعاً يتبلور، ويتأكد يوماً بعد يوم. . . ولكن. . . يا للخيبة! فإن العولمة التي تتبلور وتتأكد في نهاية قرننا العشرين، تكاد تكون النقيض لتلك اليوتوبيا، التي بشر بها الفلاسفة، وغذّت روح الإنسان عبر القرون. فهي تزيد الغبن في توزيع الثروات وتعمق الهوة بين الدول الفاحشة الغنى، والشعوب الفقيرة والجائعة. كما أنها تدمر، من دون رحمة، كل أشكال التلاحم داخل الجماعات، وتمزقهم الى افراد تضنيهم الوحدة والكآبة. . . والثقافة هي التي تشكل اليوم الجبهة الرئيسية لمواجهة هذه العولمة الأنانية والخالية من أي بعد إنساني. . . وفي هذا الاطار، فإن للمسرح دوراً جوهرياً في انجاز هذه المهام النقدية والابداعية، التي تتصدى لها الثقافة. . . إننا محكومون بالأمل، وما يحدث اليوم لا يمكن ان يكون نهاية التاريخ»[٦].

وليست الفنون التشكيلية (ومنها الرسم والنحت والنقش والتصوير والعمارة) فناً جديداً في الثقافة العربية، فإنها تعود الى زمن بعيد وحتى الى أكثر الحضارات قدماً وخاصة ما ازدهر منها في مصر والهلال الخصيب. ومهما كان موقفنا من التراث السابق للاديان التوحيدية، فإن هذه الفنون بقيت متجذرة في الذاكرة العربية الجمعية لما فيها من غموض ساحر. في هذا المجال، يقول محمد الغزي إن العربي بقي «على تواصل مع زمنه القديم، مشدوداً الى رموزه البعيدة، وكثيراً ما تاق الى استعادته من خلال العودة الى الصحراء والخروج الى البادية. . . فالصحراء لم تكن دلالة مكانية فحسب، بل كانت دلالة زمانية أيضاً: إنها الرحم الذي نما فيه العهد الجاهلي وتشكلت رموزه. . . وكأن العصر الجاهلي كان يمثل اللاوعي الجمعي، طفولة الفكر العربي، وصفاء الوعي في انبثاقة الأول، فكان الحنين اليه حنين الإنسان الى حضن الأم»[٧].

وما بقي في الذاكرة العربية، بالإضافة الى الشعر، منحوتات شكّلت مصدر وحي للكتّاب كما للرسامين. من ذلك منحوتة إساف ونائلة وهما في لحظة عشق. وتقول الأسطورة إن العاشقين مُسخا تمثالاً يعبّر عن الاحتفاء بمعاني اللذة والحب.

---

(٦) سعد الله ونوس، «الحوار الذي نفتقده جميعاً،» **الوسط** (٢٥ آذار/مارس ١٩٩٦).

(٧) محمد الغزي، «الاحتفال بالجسد في التراث الجاهلي،» **فكر وفن** (المانيا)، السنة ٢٤، العدد ٤٣ (١٩٨٧)، ص ٢٨ ـ ٣٣.

وبين آخر من استفادوا من هذه الاسطورة ـ التمثال سعد الله ونوس في مسرحيته **بلاد أضيق من الحب** التي تروي لنا أنه «قبل أن يولد سيدنا محمد، وينشر نور الهداية، كانت نائلة تعشق إساف، وكان إساف يعشق نائلة»، وذات مساء تلاقيا، مما أغضب إله الصواعق هبل، فأطلق على إساف ونائلة صواعقه فتحجّر الجسدان «وانطبعت على الوجهين، والى الأبد، لهفة الحب وآهة النشوة»[8].

وفي ما يتعلق بالثقافة العربية بالذات بعد ظهور الإسلام، كثيراً ما يتردّد أن الدين حرّم التصوير وتمثيل أشكال الإنسان والحيوان، مما اضطر الفنان المسلم لأن يلجأ الى الزخرفة والتجريد والرسم بالخط. ولكن الرسام والناقد الفني العراقي نزار سليم اعترض على هذا القول فذكر ان عدداً من الباحثين في هذا المجال روّجوا للفكرة الواسعة الانتشار ان الإسلام منع التصوير وصنع التماثيل، مغفلين «عن قصد او غير قصد، ان الفنان العربي، منذ الجاهلية، قد عرف صناعة التماثيل والأصنام وحذقها. ولم يرد في القرآن الكريم، في حقيقة الأمر، ما يمنع او يحرم تصوير الكائنات الحية، وعمل التماثيل بصورة مباشرة، وان ما ورد يقتصر على فكرة التشبه ومحاكاة قدرة الله عز وجل في الخلق والاشراك به في عبادة الاصنام. وقد وردت بعض الاحاديث النبوية بهذا الخصوص، وكانت هذه الاحاديث مجالاً لاجتهادات الفقهاء... مما سهل على الفنان العربي الاستمرار على تحقيق حلمه الملون، يداور هذه الأقاويل والتأويلات عبر التجريد الحرفي والزخرفة الهندسية التي هي في صلب تأملاته، وعن طريق إغفال البعد الثالث في رسم الطبيعة بواقعية جديدة... فحدد الأشكال بخطوط أنيقة، وسطح الألوان، ومزج الحرف بالزخرفة النباتية والتشكيلات الهندسية، واستعمل ماء الذهب في منمنماته ورسومه»[9]. ثم يضيف نزار سليم ان الرسم العربي «جمع بين المطلق والمادة، بين انطباق السماء الواسعة على الصحراء الممتدة في قوس الأفق الوهمي اللون... وكان للفكر الإسلامي الأثر الأكبر في خلق فن متميز عن بقية فنون العالم»[10].

وتوصل الى النتيجة ذاتها عبد الكبير الخطيبي ومحمد سجلماسي، إذ استخلصا في كتابهما حول **بهاء الخط الإسلامي** أنه مهما كانت الاستنتاجات النظرية، فالفن الإسلامي يشمل عدة رسوم للحيوان والإنسان، وكان للخليفة المنصور في القرن الثامن منحوتة في قصره. ثم ان الرسم بالخط ليس مجرد زخرفة وتزيين، فهو يحرر الفن من تلك العلاقة الوظيفية للغة، فيحوّلها من مجرد وسيلة انتقال الرسائل الى عمل فني يستولي على أعماق الإنسان ويحرّضه على التأمل والتوحد ببهاء الكون والحياة.

---

(٨) سعد الله ونوس، **عن الذاكرة والموت: نصوص** (دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٦)، ص ٦٠ ـ ٦٥.
(٩) نزار سليم، **الفن العراقي المعاصر** (بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٧)، ص ٢٢ ـ ٢٣.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٢٤.

ليس الرسم بالخط نسخاً وتزييناً، بل فعلٌ ومشاركة في عملية اعادة خلق الواقع. وقد اعتبر الكبار من الخطاطين العرب ان الرسم بالخط هو «هندسة الروح»، و«احتفال بالقداسة»، و«تمجيد لوجه الله الخفي»، انطلاقاً من مفاهيم الظاهر والباطن في التراث الصوفي الرمزي. ثم ان للخط علاقة وثيقة بالتجويد ويرمز للانسجام الكوني وكمال الله «كما يبدو من الخط المستقيم والمنحرف، فصورة الإنسان مساوية للخط المستقيم، وصورة الحيوان للخط المنحرف»(١١).

وقد اشتهر في تاريخ رسم الخطوط عدد من الفنانين العرب قديماً وحديثاً. من هؤلاء يحيي الواسطي الذي أنجز في سنة ٦٣٤هـ/١٢٣٧م رسوماً لمقامات الحريري (ولد ٤٤٤هـ/١٠٥٤م) تحتوي على ٩٩ رسماً تعكس صور الإنسان والحيوان والنبات والعمار والاثاث والمناظر الطبيعية. وفي الزمن المعاصر اشتهر هاشم الخطاط (ولد في بغداد عام ١٩١٧ وتوفي عام ١٩٧٣). وهناك الكثير ممن خرجوا عن الفن التقليدي في رسم الخطوط فأدخلوها في لوحات فنية حديثة، كما سبق ان أدخلت في الفن المعماري وفن الزخرفة. وكادت ان تغيب الحروف في لوحات فنية لصحراء او نهر من حرف ولون، كتلك التي رسمها الفنان مهدي قطبي (ولد في الرباط عام ١٩٥١)، وهو لا يعتبر الحرف العربي وسيلة تعبير وانما التعبير نفسه. وبين أهم سمات فن الخط العربي تنوعاتها (بلغت العشرات)، فتنسب الخطوط لمدن بعينها كالخط الكوفي، وتتنوع بتنوع وظائفها كالخط النسخي والديواني، وبتنوع ألحان الموسيقى والزخرفة.

وبين الأسماء الرئيسية في الفن التشكيلي العربي الحديث جواد سليم وفائق حسن وشاكر حسن واسماعيل الشيخلي وضياء العزاوي ورافع الناصري واسماعيل فتاح وسعاد العطار وعلي طالب وجعفر الكاكي وجبر علوان سلمان (من العراق)، ونصير شورى وفاتح المدرس وغياث الاخرس ولؤي كيالي ومروان قصاب باشي ونذير نبعة والياس زيات ووحيد مغاربة واحمد معلا (من سوريا)، ومحمود مختار وتحية حليم وفؤاد كامل وانجي افلاطون ورمسيس يونان ومحمود سعيد وحسن سلمان وحنين آدم وحامد عبد الله (من مصر)، ومحمد الشرقاوي ومحمد المليحي وفريد بلكاهية ومحمد القاسمي (من المغرب)، وجبران ويوسف الحويك وشفيق عبود وميشال بصبوص وحليم جرداق وأمين الباشا وعارف الريس (من لبنان)، وكمال بلاطة ومنى سعودي وفلادمير تاماري وجمانة حسيني وسامية حلبي واسماعيل شموط وسليمان منصور وتيسير بركات (من فلسطين)، ومنيرة القاضي (من الكويت)، وعمر خليل ورشيد دياب (السودان)، ومحمد خدة (الجزائر) وغيرهم.

يقول جبرا ابراهيم جبرا في كتابه عن جواد سليم (١٩١٩ ـ ١٩٦١) إننا يجب

(١١) Abdelkebir Khatibi and Mohammed Sijelmassi, *The Splendour of Islamic Calligraphy* (London: Thames and Hudson, 1976), p. 198.

ان نتمعن في الأعمال الفنية في منظورها الزمني، أي «علينا ان نراها ضمن الإطار الاجتماعي والسياسي الذي عاصره جواد في العراق والاقطار العربية الأخرى، في فترة مهمة من فترات النمو والتطور والصراع في تاريخنا الحديث... لقد كانت الروافد الأولى لهذه الفترة تنبع من اليقظة العربية على حقيقة أحوالها، وقد رأيناها في الوعي التاريخي، والانفتاح على الحضارة، اللذين مثلهما عدد كبير من المفكرين والأدباء منذ أواخر القرن الماضي. غير ان التعبير عن ذلك فنياً، بالرسم او النحت، كان أمراً جديداً... وبتعاظم الوعي والانفتاح، تفجرت ينابيع جديدة في الحياة العربية وانفتحت دروب جديدة. وجواد سليم، حين نتأمل في بداياته في الأربعينيات، نجد انه يمثل بعضاً من ذلك الانطلاق المستقبلي الذي أخذ مداه يتضح... فإن أعماله اكتسبت تلك الصفة الريادية المدهشة التي تتميز بقوتها الإخصابية في ذهن الأمة كلها... وهذا كله يضفي على أعمال جواد سليم الفنية قيمة متعددة الأوجه. فهي **أولاً** قيمة مطلقة تشير الى ذهن فذ وخيال فذ، وتتصل بموهبة الفنان المتفردة بجوهرها، وهي **ثانياً** قيمة تشير الى البحث النفسي الدائب في أمة تستفيق على عالم اليوم فتريد أن تحقق ذاتها وتؤكد على شخصيتها فيه، وهي **ثالثاً** قيمة تتصل بتراث الفن العربي القديم والفن العراقي الأقدم، مع محاولة دمج الاثنين في حضارة العصر»[(١٢)].

وقد تنوعت التيارات الفنية في الرسم الحديث ومرت في مراحل عدة من تقليد الفن الغربي الى العودة الى الخط العربي والحضارات المصرية والسومرية والبابلية والآشورية. وفي مختلف هذه الحالات والمراحل تميز هذا الفن العربي المعاصر بالبحث في الخارج والداخل وبالتطلع نحو الملأ الأعلى والنظر بالأرض او الانبثاق منها والشعور بها كأنثى، وولادة وخصب كما يتضح، مثلاً، في منحوتات ورسوم منى السعودي (١٩٤٥ ـ) التي أظهرت أعمالها ان «الشكل بيت الحياة»، لأن الشكل عندها، كما تقول خالدة سعيد، «ليس لحظة من لحظات الحركة، بل هو مبدأ الحركة»، ومنحوتاتها «حين لا تكون منبثقة من الأرض وامتداداً لها، تتجه نحوها اتجاه الجذر الى مستقره»[(١٣)].

وفي نظر منى السعودي ان منحوتاتها تجسيد لحالة شعرية، وتتمحور حول الأمومة ـ المرأة والأرض، والمرأة في علاقتها بالرجل والطفولة ـ ومن هذه العناصر نتعرف الى السمات التكوينية التي تربط مختلف أعمالها في نسيج واحد ومتنوع في

---

(١٢) جبرا ابراهيم جبرا، **جواد سليم ونصب الحرية: دراسة في آثاره وآرائه** (بغداد: وزارة الإعلام، مديرية الثقافة العامة، ١٩٧٤)، ص ١١ ـ ١٢.

(١٣) منى السعودي، **رسوم ومنحوتات** (بيروت: غاليري أليسار، ١٩٨١).

الوقت ذاته. فقد يكون الموضوع واحداً ولكن إمكانيات التشكيل لامتناهية والاحتمالات لا تحد. وقد أدركت منى السعودي سر تجسد الروح في الصخر، فقالت شعراً:

لحجارة أنقش فيها مسرى الروح،

لحجارة ألمسها فيتصاعد بخار العشق،

لحجارة حبلى بشوق التجلي.

كما تقول أيضاً شعراً:

وسأنحت لكم حبيبين، دائماً اثنين:

الذكر والأنثى، الأم الأرض، والابن ـ الجسد

وشكل يعانق شكلاً، حوار ـ صمت

وما يوجد في الحلم يوجد على الأرض

والإنسان نبات حلمه(١٤).

ولضياء العزاوي (١٩٣٩ ـ) تجربة خاصة في فن الرسم العربي، فهو يمتلك قوة تعبير نادرة بألوانه وخطوطه وأجوائه الفسيحة والاسطورية، وبلده هو مصدر الوحي وألوانه الغنية المدهشة تعبير عن حنين المنفى. وعندما يستعمل الخط العربي، تصبح اللوحة حديقة. ومن مصادر الوحي عنده الابداعات العربية في الشعر والأساطير والاعمال الروائية، ولكن ما يتجسد في لوحاته يتدفق في أعماق سحيقة في داخل روحه. يحب الخطوط البسيطة والألوان المتدفقة والأعين الكبيرة. وضع مجموعات من الرسوم مستوحاة من ملحمة **جلقامش** ومن **ألف ليلة وليلة** والمعلقات والحلاج ومجنون ليلى وعشتار، وشعر أدونيس وبدر شاكر السياب ومحمد مهدي الجواهري وفدوى طوقان وابي القاسم الشابي وقاسم حداد ومحمد بنيس، ومن أجواء نصوص روائية لعبد الرحمن منيف وروايتي **طائر الحوم**. وقد أصاب طاهر بن جلون حين قال في أحد معارض العزاوي ان للوحاته جذوراً عميقة في المخيلة والواقع العربيين، وقد تمكن من خلال ذلك ان يكتسب شهرة عالمية.

يريد ضياء العزاوي ان يكون هناك لقاءات بين النصوص الشعرية والادبية والرسم، بل يريد حواراً بين مختلف الفنون كاللقاء بين مختلف الألوان والأشكال. ولا يقوم اللقاء على ان يعكس كل منهما الآخر، بل على الوحي الذي يتفجر داخل النفس

---

(١٤) منى السعودي، **محيط الحلم: شعر ورسوم** (عمان: دار المدى للنشر، ١٩٩٢).

ويأخذ شكل ذاته وتعبيراته الخاصة. حين وضع رسوماً مستوحاة من **ألف ليلة وليلة** لم يقصّ علينا حكايات شهرزاد، بل حكاياته هو. وما كان ليصل الى حكاياته الخاصة لو لم يعش في أجواء **ألف ليلة وليلة** الساحرة. إنه السحر يغذّي نفسه.

وبين الرسّامين العرب الذين اكتسبوا شهرة واسعة في اوروبا مروان قصاب باشي (ولد في دمشق عام ١٩٣٤ وهو يعيش في ألمانيا منذ ان سافر اليها عام ١٩٥٧، ومع هذا بقي بين أكثر الفنانين العرب ارتباطاً بجذوره وتراثه)، فله حضور عالمي كبير وتحتضن ابداعاته متاحف وقاعات كبرى في مختلف انحاء العالم، وقد تم بينه وبين عبد الرحمن منيف لقاء بين مبدعين جسّد العلاقة العميقة بين الأدب والرسم، إذ وضعا معاً كتاباً في رحلة الحياة والفن. وقد عني مروان قصاب باشي خاصة برسم الوجود، ولكن ما يعنيه بالدرجة الأولى، كما يقول عبد الرحمن منيف «العالم الداخلي للإنسان، وكيف يمكن التعبير عنه تصويرياً. هذا العالم المضطرب، المؤار، القلق، المتغير... لأن هناك أسراراً كثيرة توحي بها الوجوه... مروان وهو يطل علينا من الوجوه يضعنا في مواجهة الأسئلة الصعبة والمقلقة، وأيضاً الحائرة»[(١٥)].

وللرسام اللبناني حليم جرداق (١٩٢٧ ـ) طقوس خاصة تجمع بين الحيرة والبحث الدائم عن أشكال يعبّر فيها عن قلقه الداخلي وعن الثقة العميقة بالإنسان وبفنه على أنه الخلاص نفسه. وقد تدرج في اسلوبه الفني، كما يذكر هو، من الكلاسيكية الى التكعيب الى التجريد الموضوعي، ومن ثم الى التجريد اللاموضوعي وإلى التأليف الحر الذي يعتمد نوعية الألوان والخطوط في موسيقيتها الداخلية. وتطلع رسومه الرشيقة من رحم تجاربه ومن بحثه في محاولة لتجاوز المألوف. وقد دفعت به نزعة التقصي نحو الكتابة كما دفعت به باتجاه الرسم فقادته باتجاه مخلوقاته وعفويته وإخلاصه المنقطع النظير لفنه، فأصبح يمتلك وسائله لتسعفه في تخطي الظاهر والعادي، يعيش في وطن الأشكال والألوان، والعالم خارج هذا الوطن منفى لا يطاق. والفن لديه ممارسة حريته من دون قيود واللعب من دون بحث عن منفعة.

وينتمي محمد خدّة (١٩٣٠ ـ ١٩٩١) الى جيل الرواد في الحركة التشكيلية الجزائرية ممن عملوا على التأسيس لفن وطني متميز ومتحرر من التبعية للانماط الغربية. وقد رافق توجهه الوطني الثوري حس شاعري مرهف تعبر عنه عناوين بعض لوحاته ومنها «بوح الاشجار»، و«كتابة الزبد»، و«كلمات الحجارة»، و«صدى الريح»، باعتبار ان الشعر كالرسم هو الثورة في أصفى حالاتها، وان الشاعر او

---

(١٥) عبد الرحمن منيف، **مروان قصاب باشي: رحلة الحياة والفن** ([د.م.: د.ن.]، ١٩٩٤)، ص ٧٢ ـ ٧٣.

الرسام خير من يجسد حركية الثورة، فاللوحة عنده تتشكّل بعفوية، وهي في نهاية الجهد أقرب ما تكون لتجسيد امتزاج الألوان بالماء. وفي لوحاته الأخيرة افتتن خدة بسحر الحرف العربي وقدراته العديدة على التشكل، والحروف في أشغاله إشارات متداخلة.

والتزمت أنجي أفلاطون، وهي التي نشأت في عائلة مصرية برجوازية كبيرة، بقضايا الشعب المصري، كما التزمت بفنها الذي أوجدت له لغة خاصة. وقد خبرت بسبب التزاماتها بقضايا الطبقات الشعبية المقهورة وانضمامها الى الحركة الوطنية التقدمية صعوبات بالغة للغاية، فوجدت نفسها في السجن لمدة طويلة. من خلال هذه التجربة القاسية، تمكنت من ان تعرف الواقع على حقيقته وتتعرف من خلاله الى حقيقة نفسها.

هذه فقط عينة من الرسامين والرسامات العرب تتمثل فيها تيارات فنية وثقافية مختلفة. وليس بالإمكان في هذا المجال إعطاء الكثير منهم حقهم. يبقى ان نذكر فاتح المدرس الذي تتدفق في لوحاته المتميزة ألوان تأتي الينا من ملامح الإنسان والأرض السورية (ولد في قرية في شمال سورية)، ومن أقدم العصور المثقلة بالتاريخ الفردي والجماعي حتى الزمن المعاصر. وقد أدهشته في طفولته ألوان البراري والنباتات والصخور والوجوه، مما أغنى عالمه البصري. كذلك أذكر كمال بلاطة (ولد في القدس عام ١٩٤٢، ولا يزال منفياً بين واشنطن والمغرب وأوروبا)، الذي رأى علاقة حميمة بين الكلمة والصورة، وهو ينتمي لعوالم التعبيرات المرئية بين مجردة وأشكال هندسية رائعة، وقد رسم نصوصاً، منها سلسلة رسوم لقصيدة **أحمد الزعتر** لمحمود درويش، وقصائد لأدونيس، ورواية الياس خوري **أبواب المدينة** وروايتي **عودة الطائر الى البحر**. ويشرح هو السبب في رسمه النصوص فيقول:

«لأن الكلمات زجاج والنوافذ ليست صوراً،

أنظر في بياض الورق: هاوية بلا

قاع: مرآة أصواتي الداخلية»

وكما يتجلى الصراع بين القديم والحديث في الشعر يتجلّى كذلك في الرسم. يقول كمال بلاطة[١٦] إن طلبة الفن العرب قصدوا اوروبا بعد الحرب العالمية الأولى، فكان ذلك مؤشراً الى قيام رغبة بالتحرر من التقاليد. ومنذ ذلك الوقت تطور الفن العربي الحديث في ثلاث مراحل متداخلة. في المرحلة الأولى اندمج الفنان العربي مع استاذه، وكان التقليد أقصر طريق الى ذلك، رغم ان بعض الرسامين العرب في هذه

---

(١٦) Kamal Boullata, «Modern Arab Art: The Quest and the Ordeal,» *Mundus Artium*, vol. 10, no. 1 (1977).

المرحلة كانوا ينظرون نظرة رومنطيقية للوطن وأساطيره، فتناولوا الريف والبداوة ولم يختلفوا بذلك عن المستشرقين الذين ينظرون الى الحياة العربية من خارجها. وفي المرحلة الثانية التي لا تتغير جوهرياً عن الأولى، حاول الرسامون العرب استعارة الاساليب الفنية للتعبير عن بحثهم عن هوية قومية، فبرزت ملامح بطولات عربية في الكثير من أعمالهم. وبدأت المرحلة الثالثة بانتهاء الحرب العالمية الثانية وعودة بعض الفنانين العرب من أمثال جواد سليم الى الوطن، والبحث داخل الحياة العربية عن مرئيات جديدة. وقد نقّب هؤلاء ليس في التراث العربي الإسلامي فحسب، بل في الحضارات القديمة في المنطقة. وقد عبّر الفنانون ـ كما أظهرنا بتناول أعمال بعضهم ـ عن تطلعاتهم بالكلمات والاشكال تعبيراً متنوعاً يؤشر باتجاه بدايات جديدة، وهم يقفون على عتبة ما بعد الحداثة.

وللموسيقى والغناء والرقص في الثقافة الفنية العربية سمات خاصة، وإن انفتحت على الثقافات الأخرى في هذه المجالات. وتنبع هذه السمات المتميزة من العلاقة الوثيقة بين الآلات الموسيقية والتعبيرات الصوتية عن المشاعر والتأملات الإنسانية. من هذه السمات الخاصة ان الموسيقى العربية تقوم على الصياغة اللحنية ونظام الاجناس (لا السلالم كما تعرف في الموسيقى الغربية)، وتنقسم الى أجزاء عديدة يساوي كل جزء منها مقدار ربع صوت. وتتسم ثانياً بتعدد المقامات والإيقاعات، فقد سجّل مؤتمر دولي في القاهرة ١١٩ مقاماً يُستخدم منها عشرون مقاماً، ومن المقامات الواسعة الانتشار البياتي والصبا والحجاز والنهاوند. وتعتمد الموسيقى العربية على آلات تقليدية منها العود والقانون والناي والكمنجة والدف والدربكة[(١٧)].

وبين التطورات الموسيقية عزف موسيقي منفرد من دون غناء، كما يظهر في عزف كل من سلمان شكر ومنير بشير ونصير شمة على العود. يقول الأخير انه يحاول رسم صور من خلال الموسيقى، لأن العرب لم يألفوا الاستماع الى آلات موسيقية لا يرافقها غناء. وهو يرى ضرورة للتجديد لأنه ليس في تقليد ما هو معروف ومتوارث أية إضافة. بل إن مثل هذا التجديد لم يكن غريباً في الثقافة الموسيقية العربية، ومن عوامل التجديد الانفتاح الثقافي على مختلف الثقافات، خاصة في العصر الأموي والعباسي والاندلسي، والنهضة الحديثة، وبين كبار المجددين تاريخياً ابراهيم وابنه اسحاق الموصلي (كانا يشتريان الجارية ببضع مئات الدنانير ثم يبيعانها بعشرات الآلاف بعد تثقيفها في الموسيقى والغناء، فجمعا أموالاً طائلة)، وزرياب (ولد ١٦٠هـ/ ٧٧٧م

---

(١٧) انظر: نور الدين الصوالحي، «نبذة عامة عن الموسيقى العربية،» **فكر وفن**، العدد ٥٠ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠)، و Edmond J. Moussally, «Introduction to Arab Music,» *Arab Perspectives* (February 1984).

وعاش فترة صباه في بغداد، ومنها رحل الى الشام والقيروان والاندلس). وقد ترك هذا الأخير آثاراً مهمة في الموسيقى الإسبانية، إذ لم تقتصر شهرته على إجادة الغناء، بل تجاوزتها الى الابتكار، ومن ذلك نجاحه في تطوير آلة العود وتحسين نغماته.

ويرى عازف الكمان نداء ابو مراد في نمط التجلّي النغمي المقامي الكلاسيكي أن النغم الشرقي في حقيقته مسلك ابتداعي على سلالم مقامات السمع. وتكون غايته استشفافاً لروح المقام النغمي والتوحد بها كما في التحقق الصوفي. وفي رأيه ان الفن المقامي الارتجالي، اي موسيقى العرب الكلاسيكية، يعتمد على سلالم المقامات النغمية الفريدة المرتبطة بوجدان المشرق. وجرت محاولة لإحياء الفن المقامي في عصر النهضة العربية من خلال عبده الحامولي في مصر. وعرف الكمان الشرقي تألقاً مقامياً فريداً عند سامي الشوّا الحلبي، ويرجع الفضل في استمرار هذا الفن حياً الى عدد قليل من الموسيقيين، من أمثال فوزي سايب العواد (تونس) ونداء ابو مراد (لبنان).

ويتنوع الغناء الشعبي بتنوع البلدان والبيئات وأحوال المعيشة بين البداوة والقرى الزراعية والمدن التجارية والسكن في السواحل او الجبال والصحاري. وقد درس سعدي حديثي الغناء الشعبي وتنوعه بتنوع البيئات والأقليات، وتمكن من ان يحدد منها عدة انواع من بينها القصيد والعتابا والميجنة والنايل والسويلحي والابوذية والبستة والموال، وقدم، كما غنّى، أمثلة حسية عنها.

وباختصار شديد، نذكر أنه كثيراً ما يترافق الرقص والغناء والموسيقى معاً، ويتنوع الرقص بتنوع الأغاني والالحان. وبينها مثلاً رقص السماح كما في المدن السورية، والدبكة في أرياف الهلال الخصيب، والرقص الشرقي. بدأ رقص السماح من حلقات الذكر الدينية ضرباً نغمياً إيقاعياً على أيدي الصوفيين، وتتعدد الشروح حول أصوله وتطوراته. ويجمع الدارسون لفن الرقص هذا على أنه رقص أدب وحشمة ورزانة تؤديه جماعة الراقصين والراقصات معاً على نغمات وايقاعات شرقية عربية. وهو من هذه الناحية يختلف اختلافاً شديداً عما يعرف بالرقص الشرقي، الذي هو أقرب الى التعبيرات الجسدية (تقدّمه المرأة بحركات للوسط والردفين والذراعين والبطن) بمصاحبة الموسيقى الإيقاعية، وان يكن من الصعب الفصل بين ما هو جسدي وروحي في فن الرقص. ورقص الدبكة منتشر في أرياف الهلال الخصيب، وتشارك فيه النساء والرجال، ويختلف من مكان الى آخر بحسب سرعة الايقاع ونظام الخطوات، وكثيراً ما يرمز للتنافس والتعاون في آن معاً. إنما ما هو مألوف من الغناء لدى غالبية المستمعين في الوقت الحاضر فهو الذي يقصد الطرب واللهو، ويكون مادياً يستثير العواطف الهزيلة، ولا يرقى الى مستوى التعبير الموسيقي التصوري والتأملي.

ويتراوح بعض الرقص المغربي بين الإمتاع والمتعة، كما يقول حسين لحويلي في

صحيفة **الاتحاد الاشتراكي**[١٨]. فهو يرى ان الرقص ليس فقط ترجماناً لحالات الفرح او الحزن ووسيلة للاستمتاع والامتاع وتفريغ المكبوت، ولكنه أيضاً عاملٌ للتعبير عن المعيش اليومي بكل آماله وإخفاقاته. وباختلاف المكان والاشخاص تختلف وظيفة الرقص بين بحث عن اشباع رغبة دفينة وبين امتهانه كحرفة. وللبيئة وأساليب المعيشة تأثيراتها في الرقص، فيختلف في البادية شكلاً ومضموناً عنه في المدينة او القرية. وبعد ان استمعت الى موسيقى اندلسية مغربية وجدت نفسي اكتب في يومياتي صيف عام ١٩٩٨: «دخلت المغرب من بوابة اندلسيات فلبس جسدي روحي وصرت غيمة امتطت فرس الريح فوق الأطلس».

هذه هي، باختصار، بعض ملامح تنوع الثقافة الفنية العربية. وقبل ان نشير الى الحكايات الشعبية وتطور فن السرد القصصي، ومن ثم الى التعمق في تحليل الاتجاهات الادبية كما تتجلى من خلال الرواية، يجدر بنا ان نلفت النظر الى أهمية الفنون الشعبية وتميزاتها من الفنون النخبوية. ونحن لن نتمكن من إعطائها حقها المهدور في هذا الكتاب قبل ان تتم دراسات متعمقة في مختلف مجالاتها الغنية. وبالإضافة الى الحكايات والقصائد من الشعر الشعبي، نشير الى التقاليد الفنية والوظائفية من نسيج وبسط وحلي ونقوش وزخارف وأزياء تحفل بها الحياة الشعبية. إن اول ما يجب التأكيد عليه ان هذه الفنون الشعبية ليست تقليداً للفن البرجوازي في المدينة، بل هي مستقلة وفريدة بفعل ارتباطها المباشر بحياة الناس والواقع الاجتماعي والبيئة. وهي تتسم أيضاً بتنوعها الغني وقدرة مبدعيها ومبدعاتها على التعبير بأساليب شخصية وفريدة، وارتجال تراكيب جديدة مستخرجة من عناصر تقليدية تعود الى أزمنة سحيقة في تراث الشعب ولاوعيه الجمعي. وتجمع الفنون الشعبية في آن معاً وقبل كل شيء بين ما هو جمالي وما هو منفعي وظائفي وعملي في الحياة اليومية. ومن هنا ارتباطها بالانتماء الاجتماعي الى جماعات وطبقات وأمكنة محددة، وتعبيرها عن الاهتمامات الدينية والنفسية والإنسانية. وهي في مختلف الحالات إبداع فني يقوم على الايقاع واللحن والانسجام والمهارة او جودة الصنعة.

هذا بعض ما نتبيّنه، مثلاً، في دراسة قام بها المستشرق الهولندي بيرت فلنت، الذي تبنّى المغرب وعاش فيه من دون انقطاع زمناً طويلاً. وقد اهتم بشكل خاص بدراسة الحلي والانسجة والبسط (الزرابي) والنقوش في الريف، وخاصة مساجد القرى، وتحليل رموزها ومدلولاتها الاجتماعية والنفسية والحضارية. وجد ان الحلي المغربية تُبرز في آن معاً أبدع مظاهر التراث العائد الى الفنون التخطيطية والتشكيلية، وأهم الأبعاد الرمزية في البوادي والحضارة القروية. تتنوع هذه الحلي تنوعاً كبيراً في

---

(١٨) **الاتحاد الاشتراكي**، ٢٨/ ٥/ ١٩٩٢.

أشكالها ودقة صنعها، وتحفل بها رموز الجنس الأنثوي والخصب والولادة وتعاقب الفصول والمواسم والصيرورة كما يبدو من أشكالها الحلزونية، وهي في كل ذلك تصوّر الحياة وعلاقة الإنسان بالعالم والارض واندماجه بالنظام الكوني، وتداخل الأضداد وتجاوزها، وواقع المرأة والأطفال، وخصوبة الأرض والمرأة، والحياة النباتية والحيوانية. . . الخ. من هنا ورود صور تمثل امرأة تجلس القرفصاء (اي في حالة وضع)، او تحمل زوبعة مخصبة (اي سحب غيث وبروق)، وصور طيور (كثيراً ما يحل الطائر مقام صورة الانثى لعلاقته بالخصوبة والولادة)، ورسوم ميلاد الشمس وقد حملتها العصافير، وأشكال السمكة (التي تعبر أيضاً عن الخصب نظراً لوفرة بيوضها، وعن الماء كمصدر للحياة)، والثعبان، وغيرها.

واهتم برت فلنت كذلك بالفنون الشعبية كما تنعكس في المنسوجات والبسط التي من خلالها يمكن ان نتبين مدى القدرة الابداعية المتفردة للناسجات (نعرف ان غالبية المنسوجات هي من عمل النساء) والى اي حد تعبر عن مغامرات الإنسان نحو المجهول. هنا أيضاً تأخذ التعبيرات الفنية طابعاً خاصاً بحضارتي القرية والبادية، وبأشكالهما المتميزة من المدينة. نجد في منسوجات المدن أطراً مركزية وبنى ثابتة ذات حدود راسخة، مما يعكس وجود مؤسسات ذات سلطة مركزية واضحة (مركزية الدولة والمؤسسات الدينية والعائلية) وحياة اجتماعية اقتصادية مستقرة لوقت طويل. مقابل ذلك، نادراً ما نجد اطراً مركزية في منسوجات القرى والبادية. في غياب مثل هذه المركزية في منسوجات الأخيرة، تنجذب العين في حركة أفقية ذهاباً إياباً أو صعوداً نزولاً متتبعة خطوطاً مستقيمة او منحنية ومائلة. ان التشكل الفني في منسوجات القرية والبادية لا يقوم على مبدأ التقابل ولا على وجود مركزية يدور في أجوائها كل ما غيرها، بل مبدأ الحركة ذهاباً وإياباً في عالم رحب غير محدود مثل الصحراء او الحقول، ودونما انفصال عما حولها. وهذا تماماً ما نجده في التشابه بين شكل القصيدة القديم كما في الشعر الجاهلي والمنسوجات البدوية. فالتركيب هو مجموعة من الأبيات وكل منها ذات صدر وعجز، تماماً كما هو الحال في المنسوجات التي هي عبارة عن خطوط متتابعة. وفي القصائد كما في المنسوجات البدوية ذلك الإيقاع المستمد من الغناء والرقص الشعبيين.

ومقابل عملية التحكم المركزي الواضح في زخارف المدينة، نجد ان المنسوجات الريفية تصوّر لنا نمو الطبيعة، فنشهد عاصفة فوق جبل وبذوراً تتفتح زهراً أو ثمراً، فيما تتأصل الجذور في التراب وتوحي الخطوط بالحركة. في هذه الفنون الشعبية القروية والبدوية المبنية على التعاون مع الطبيعة، بدلاً من التنافس في تطويعها والسيطرة عليها واستغلالها، تلعب المرأة دوراً خلاقاً، وترتجل اشكالاً وتركيبات جديدة وشخصية من دون الاستعانة برسوم موضوعة ومحددة مسبقاً، وإن كانت تستفيد من عناصر تقليدية، فتقدم ثروة هائلة من الزخارف من دون وجود محور

مركزي. يأتي كل هذا الاختلاف بين المنسوجات في المدن والريف والبادية نتيجة للوسط الاجتماعي، حيث يختلف الناس بين الذين يعيشون حياة استقرار في ظل سلطات مركزية في المدن وأولئك الذين يعيشون في حالة انسجام مع الطبيعة وتنقل وحركة وعدم استقرار في القرية والبادية. ومن هنا تكون تلك المبتكرات المدهشة التي لا تفصل بين الواقع والفن والعمل والابداع[١٩].

ويعنى الشعب عناية خاصة في كثير من البلدان العربية بين اليمن والمغرب بزخرفة وتلوين الأبواب والنوافذ، لما لها من مدلولات جمالية ورمزية. في ضاحية سيدي بو سعيد خارج مدينة تونس وعلى مقربة من قرطاجة ابواب للجنة، وفيها تتخذ الاساطير أبعاداً حقيقية كما تتخذ الحقائق ابعاداً اسطورية. تسحرك المدينة بأزقتها الضيقة المتعرجة ومنازلها البيضاء وابوابها برسومها الأرابسك ذات الأصول العربية ـ البربرية، التي تعود الى زمن سحيق في القدم. كل باب يحفل بألوان السماء والبحر والنباتات، وبرسوم مستمدة من تلك البيئة الخاصة الغنية بأشكالها وانحناءاتها.

وللشعب تجلياته أيضاً في الشعر الشعبي، وقد أساءت النخبة المثقفة لهذا الفن بإهماله. وأكثر ما يخيف المثقفين من الشعر الشعبي ليس دونيته الفنية بالمقارنة مع الشعر الفصيح، كما يقال، بل لأنه تعبير بالعامية عما قد يكون له مدلولات سلبية دينياً وقومياً، هذا عدا نظرة التعالي لدى النخبة. ومع هذا نجد ان الكثير من الروائيين وشعراء اللغة الفصحى أخذوا يستفيدون من هذا التراث الشعبي، لالتصاقه بالحياة وبسبب صوره الأكثر حميمية بالمقارنة مع الصور التجريدية في أدب النخبة الثقافية، باعتبار أننا نعبر عن مشاعرنا وأفكارنا ونتحاور باللغة العامية. طبعاً هذا موضوع سجالي، ولكن لا بد من ان نعترف بأهمية الشعر والحكايات الشعبية فنياً لما تحمله من صور شديدة الإيحاء واعترافاً بوجود انفصام ثقافي في الحياة العربية بين ثقافة النخبة وثقافة الشعب. هنا، وفقط من حيث إثارة هذا الموضوع الشائك، أشير الى نماذج قليلة من الشعر الشعبي، على ان نتعرض للحكايات الشعبية في ما بعد.

استفدت شخصياً في رواياتي من الشعر الشعبي الذي لا نعرف له مؤلفاً. في روايتي **طائر الحوم** ذكرت أنني كنت أغني العتابا في طريقي الى امتحاناتي وأنا طالب في الولايات المتحدة، ومنها:

جمال محمّلي وِجْراس بتعِنّ   أيامْ ٱلْمَضتْ عَ البالْ بتعنّ
حملتْ بضاعتي ونزلتْ بيعِن   غريبْ وما حدا مني اشترى

(١٩) انظر: بيرت فلنت، **أشكال ورموز في الفنون المغربية** [د.م.: د.ن.]، ١٩٧٣)، ج ١: **حلي وخميات** و ج ٢: **زرابي أنسجة المغرب**.

وبيت آخر من العتابا استعنت به في **طائر الحوم** وكنت أسمع أمي تغنيه لنفسها في فترات الألم والحزن:

جرى دمعي على خدي منْ الهمّ ولا صايغْ جلى قلبي من الهَمّ
انا الخمنت الصفا غالبْ على الهمّ أتاري الهمّ غلابْ الصفا

وفي رحلة بين دمشق وقريتي الكفرون، غنى لي سائق أبياتاً من العتابا لم أسمعها من قبل، ومنها ما يعكس معتقدات الشعب وانشغالاته الخلقية والنفسية:

يا طامع بالدني حافظ عَ مالكْ البخل خيّم على عيونك عما لك
إلٰهك بالسما ناطر عمالك عصاك الخير قدامك حساب

وعند موت أبي في الثلاثينيات من عمره، قال فيه شاعر القرية نسيم النبع:

بكيت ويوم توديعك نُحت فيه وقلبي صخر إزميلك نحتْ فيه
وطيفك لو أتى زائر نِحتَفي فيه بِعواطف مثل قطرات الندى

وفي روايتي **إنانة والنهر**، سجلت أبياتاً من قصيدة استوحيتها من علاقتي بحبيبة الطفولة:

حفرنا عَ الشجرة إسمكْ وغنّينا للغيمي أشعارْ
تسبَّحنا بنهر الفوّار ولعبنا شويّي بالنارْ
صار النار يسرَح منْ وصار الميّ يشعل نارْ

وللشعر العامي بين القوّالي (الذين يتبارون بقول الشعر ارتجالاً) برعاة سجالية حامية حتى يفحم أحدهم الآخر. وقد شهدت مساجلة زجلية بين شاعرين في قرية سورية اختار احدهما إبراز أفضلية القلب على العين، واختار الآخر أفضلية العين على القلب. ومما جاء في هذه المباراة ما يلي:

عيونك إذا بهالخضره ما جالوا قلبك بالوصف ضيّق مجالو
لولا الوحي من عينك ما جالو لا غنّى ولا عرفْ معنى الطرب

وأجابه الآخر:

خَصيْمي كثْرْ ما عندو بَلاهةْ بنارْ المعركي نفسو بلاها
العيون بتفقدْ ومنعيشْ بلاها إذا فقدْ القلبْ ما إلنا أرب

وكتب بعض المثقفين الشعر بالعامية او شبه العامية من منظور الشعب، معبرين عن اهتمامهم بالقضايا العامة وعن المعاناة الذاتية، جمالية كانت ام حياتية. لقد نشر الشاعر احمد فؤاد نجم عدة مجموعات شعرية تجمع بين اللغة العامية المصرية والفصحى، ومما ورد في قصيدة له، مثلاً، ما يلي:

يا مصر يا سفينة
متشوقة وسجينة
مُخبر في كل عقدة
عسكر في كل مينا
يمنعني ان اغير
عليك او اطير
اليك واستجير
في حضنك او انام
في حجرك الوسيع
وقلبك الربيع
في حرقة الخصام
حبيبتي يا مدينة
متزوقة وحزينة

واستوى الزجل والشعر عند الشاعر ميشال طراد وهو مؤلف مجموعات **جلنار**، **ودولاب**، **وليش** ومزج بين الجمالية والحيوية، وهو القائل:

ع طريق العين محلا التكتكي
والقمر ع كتف صنين متكي
بيكشح الغيمات تياخد هوا
وبيطل بيوجُه، وبيوجُه حكي

ويقول ميشال طراد في بلده لبنان ما يلي:

ببلدي
ببلدي لبنان
ما ضل في ولا عندليب،
وما بعرفش كيف شكل مات الطيب
مات هَ الإنسان
وما عِت تسمع
غير صوت الديب

وفي قصيدة بعنوان «صوت الإنسان»، يقول الشاعر اللبناني إيليا ابو شديد:

وَزْقَةْ انا بهِ الريح
والليل ضوّ..
مفحّم! ومطفي!!
وبرق السما مراجيح
بقفوة جبل
مِقفي!
يا دروب صحرا مجرَّحة تجريح
وناطرة..
الوقفة!
والكون طفل ينطّ فوق الزيح
ويلعب..
مع الصِدفه!

* * *

بعد ان قدمنا صورة عامة حول تطور بعض الفنون التعبيرية في الثقافة العربية، يبقى ان نلقي ضوءاً على خلفية فنون السرد الروائي والقصصي قبل ان نخوض في تحليل عدد من الروايات العربية من حيث رؤيتها الاجتماعية ومفاهيمها الإنسانية وأساليبها الفنية. وعلى الرغم من غنى الفنون السردية وتشعبها في مختلف عصور الثقافة العربية، الا ان الاهتمام بها قليل جداً، وكثيراً ما يعتبر النقاد الرواية والقصة القصيرة العربية فناً مستحدثاً. وهذا أمر غريب في مجتمع حفل بتراث **ألف ليلة وليلة** وحكايات **كليلة ودمنة** التي عرّبها عبد الله بن المقفع و**رسالة الغفران** و**حيّ بن يقظان** ومرويات **الأغاني** و**سيرة بني هلال** و**قصة عنترة** و**مقامات** بديع الزمان الهمذاني (٩٦٨ ـ ١٠٠٧م) وابي القاسم بن علي الحريري (١٠٥٤ ـ ١١٢٢). وقد قلد هذه المقامات ونسج على منوالها كل من ابي الثناء الألوسي (١٨٠١)، الشيخ ناصيف اليازجي (١٨٠٠ ـ ١٨٧١) في كتابه **مجمع البحرين**، واحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٨) في كتابه **الساق على الساق**، ومحمد ابراهيم المويلحي (١٨٦٨ ـ ١٩٣٠) في **حديث عيسى بن هشام**، وحافظ ابراهيم في **ليالي سطيح**.

وقد كتب الناقد المغربي عبد الفتاح كيليطو دراسة في مقامة الحريري الخامسة، التي تبدأ بذكر الليل تحت علامة قمر شاحب، وتنتهي بذكر النهار تحت علامة شمس ساطعة. قال ان البداية تتحدث عن السمر، وواضح ان السمر مرتبط بالليل، وعن

خداع تتعرض له جماعة، والخداع يكون في الظلمة ولا ينكشف الا عند الصباح. وبطرافة بالغة يتحدث كيليطو كيف ان القمر يخضع للشمس، فوجوده رهن بها، وينوب عنها حين تغيب، ويتوارى حين تعود. ثم ان السمر مثيل للحلم. وكلاهما بالنسبة للواقع كالقمر بالنسبة للشمس. كذلك الحكايات الخرافية لا تروى الا عندما تغيب الشمس، وهذه أيضاً شهرزاد في **ألف ليلة وليلة** تسكت عن الكلام المباح حين يدركها الصباح، وهي تعيش تحت رحمة شمس شهريار الذي يمنحها الحياة كل يوم. ومن خلال دراسته هذه لمقامات الحريري يربط كيليطو بين سلسلة من الثنائيات: النهار/ الليل، النور/ الظلام، الشمس/ القمر، والواقع/ الحلم، الحقيقة/ الخرافة، وغيرها[٢٠].

ويمكن ان نعتبر **ألف ليلة وليلة** بين أهم ما يشتمل عليه التراث السردي المعروف، ان لم تكن أغنى ما فيه. ولها أصول ثقافية من عربية وفارسية وهندية مختلفة. وبعد ان صدرت منها عدة طبعات عربية منذ بداية القرن التاسع عشر، اقترح حسين احمد أمين مشروع إصدار طبعة جديدة من هذا الكتاب الذي يعتبره ثاني أشهر الكتب العربية بعد القرآن الكريم[٢١]. بين أشهر طبعاتها: طبعة كلكتا الأولى (الجزء الأول عام ١٨١٤ والجزء الثاني ١٨١٨، وهي طبعة لا تحتوي غير المائتي ليلة الأولى، بالإضافة الى قصة السندباد)، والثانية في اربعة مجلدات (١٨٣٩ ـ ١٨٤٢)، وطبعة بولاق الأولى (١٨٣٥ وهي في مجلدين) والثانية (١٨٦٣ في اربعة مجلدات)، وطبعة بريسلو (Breslaw) (١٨٢٥ ـ ١٨٤٣)، وطبعة المطبعة اليسوعية في بيروت (١٨٨٨ ـ ١٨٩٠، وهي طبعة مهذبة وفي أربعة مجلدات)، وطبعة بريل (١٩٨٤ في لايدن ـ هولندا، هي التي حققها محسن مهدي ولا تحتوي سوى مائة وستين ليلة، وأفضل ترجماتها الى الانكليزية هي التي قام بها حسين هداوي على أساس هذه الطبعة). ويقترح حسين احمد امين ان تتم اكمل طبعة محققة تحقيقاً علمياً وتتخذ من طبعة بولاق الأولى اصلاً، تضاف اليها اربع عشرة قصة منها حكايات علي بابا والقنديل المسحور وكيد النساء.

مذ أسرت شهرزاد شهريار بحكاياتها وحرّرته من كرهه للمرأة، لا يزال العالم ـ قبل العرب أنفسهم ـ مسحوراً بأسرارها المتوالدة سراً بعد سر وحكاية داخل حكاية. يقول روبرت إروين (Robert Irwin) إن **ألف ليلة وليلة** *(The Arabian Nights: A Companion)* تأتي في لائحة أكثر الكتب تأثيراً في العصور كافة. فقد قبضت على المخيلة الغربية منذ ترجمتها في القرن الثامن عشر. ويقول أحد أهم اعمدة الكتابة في

---

(٢٠) عبد الفتاح كيليطو، **الغائب: دراسة في مقامة للحريري** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧).

(٢١) **الحياة**، ٢٨/٦/١٩٩٨.

أمريكا اللاتينية كارلوس فوانتيز (Carlos Fuentes) ان كل قصّاص هو ابن لشهرزاد، فيسرع ليسرد قصته كي يتأجل الموت مرة أخرى. في **ألف ليلة وليلة** يجتمع الغرائبي والاسطوري بأحداث الحياة الواقعية الحافلة بالتحولات المرئية وغير المرئية. وفي العصر الحديث أقبل عليها الغرب قبل ان يجدّد العرب اهتمامهم بها، وحتى اليوم لم تُمنح، عربياً، حقها الكافي، ولا تزال تعتبر حكايات شعبية مسلية لا علاقة لها بالتراث الأدبي العربي النخبوي. وبعد ان تُنوقلت شفهياً من جيل الى آخر، تم وضعها اصلاً في كتاب بالفارسية بعنوان **هزار افسانة**، اي الف خرافة، التي ذكرها المسعودي في **مروج الذهب**.

اما ما يسمى قصة او رواية [٢٢] فقد قدِّم على أنه لا علاقة له بالموروث القصصي الشعبي. يقال ان اول من كتب رواية عربية الكاتب السوري فرنسيس المراش الذي نشر **غابة الحق** عام ١٨٦٥، ثم **در الصدف في غرائب الصدف** (١٨٧٢). ويرى صبري حافظ ان الرواية المصرية بدأت منذ اطلالة جنينها الأول عام ١٨٦٧ على يدي رفاعة الطهطاوي في روايته **وقائع تليماك**. وتذهب دراسات أخرى الى ان بين اوائل كتاب القصة سليم بطرس البستاني (١٨٤٨ ـ ١٨٨٤) الذي نشر في مجلة **الجنان** (وكان قد اصدرها والده بطرس البستاني) في مطلع عام ١٨٧٠ **الهيام في جنان الشام**، تلتها **زنوبيا** (١٨٧١)، و**أسماء** (١٨٧٣)، و**الهيام في فتوح الشام** (١٨٧٤)، و**بنت العصر** (١٨٧٥)، و**فاتنة** (١٨٧٧)، و**سلمى** (١٨٧٨ ـ ١٨٧٩)، و**سامية** (١٨٨٢ ـ ١٨٨٤)، وهي قصص مليئة بالاحداث والمغامرات والخوارق، وتكثر فيها المواعظ والتعليقات المباشرة والابحاث الاجتماعية المفصلة حول موضوعات محددة مثل الحب والعادات والقيم، وتنتهي بخاتمة سارة بعد سلسلة من العذابات والمآسي المفتعلة، ويُختزل الشر والخير الى أبسط عناصرهما. ونشر الكاتب السوري نعمان القساطلي ثلاث روايات في مجلة **الجنان**، وهي **مرشد وفتنة** (١٨٨٠)، و**الفتاة الأمينة وأمها** (١٨٨٠)، و**أنيس وانيسة** (١٨٨١).

وبين كُتّاب القصة في هذه المرحلة الأولى جرجي زيدان (١٨٦١ ـ ١٩١٤) الذي اشتهر برواياته التاريخية، ومنها: **استبداد المماليك** (١٨٩٣)، و**فتاة غسان** (١٨٩٦)، و**عذراء قريش** (١٨٩٨)، و**غادة كربلاء** (١٩٠٠)، و**الحجاج بن يوسف** (١٩٠١)، و**فتح الاندلس** (١٩٠٢)، و**شارل وعبد الرحمن** (١٩٠٣)، و**ابو مسلم**

---

(٢٢) للاطلاع على بدايات الرواية العربية يمكن العودة إلى: حمدي سكوت، **الرواية العربية الحديثة: ببليوجرافيا ومدخل نقدي (١٨٦٥ ـ ١٩٩٥)** (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٨)، وصبري حافظ، «الرواية المصرية منذ ظهورها عام ١٨٦٧ إلى ١٩٦٩: قوائم ببليوجرافية متخصصة،» **مجلة الكتاب العربي**، العدد ٥٠ (تموز/يوليو ١٩٧٠).

الخراساني (١٩٠٤)، **والعباسة اخت الرشيد** (١٩٠٥)، **والأمين والمأمون** (١٩٠٧)، **وأحمد بن طولون** (١٩٠٨)، **وعبد الرحمن الناصر** (١٩٠٩)، **وفتاة القيروان** (١٩١١)، **وصلاح الدين ومكائد الحشاشين** (١٩١٢)، **وشجرة الدر** (١٩١٣). ولم يكن يهم زيدان الجانب الفني الروائي بقدر ما كان يهمه عرض التاريخ العربي بأسلوب قصصي مشوّق.

ثم كان هناك فرح أنطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) الذي نشر قصصاً حمّلها أفكاره الفلسفية الاجتماعية، ومنها **الدين والعلم والمال او المدن الثلاث** (١٩٠٣)، **والوحش الوحش الوحش أو سياحة في أرز لبنان** (١٩٠٣)، **وأورشليم الجديدة او فتح العرب بيت المقدس** (١٩٠٤). وهذه القصص اقرب إلى المقالات الاجتماعية التي تقدم نقداً فكرياً للأوضاع السائدة وتبحث في إقامة نظام جديد مبني على مفاهيم العلمانية والاشتراكية. وفي هذه الفترة نشر الطبيب خليل سعادة (١٨٥٧ ـ ١٩٣٤) رواية بالانكليزية بعنوان **مراد أو الأمير السوري** *(Emir Murad or The Syrian Prince)* (لندن ١٨٩٣) **وقيصر وكليوباطرة** (رواية بالانكليزية، ١٨٩٥، نقلها إلى العربية ١٩٢٥) **واسرار الثورة الروسية** (١٩٠٥)، **والشركسية الحسناء** (١٩٠٨). ونشر نقولا الحداد روايتين عام ١٨٩٤ بعنوان **الصديق المجهول**، **والعين بالعين**، ثم رواية **حواء الجديدة** (١٩٠٥)، وروايتين هما **أسرار مصر**، **والحقيبة الزرقاء** (١٩٠٦)، ورواية **أسيرة الحب** (١٩٠٧) ثم رواية **آدم الجديد** (١٩١٤). وكان أمين الريحاني قد نشر رواية **المكاري والكاهن** (عام ١٩٠٥)، **وكتاب خالد** (١٩١١)، ورواية **زنبقة الغور** (١٩١٥). وربما كانت عفيفة كرم أول امرأة نشرت رواية بعنوان **بديعة وفؤاد** (١٩٠٦)، ورواية بعنوان **غادة عمشيت** (١٩١٠). كذلك نشر شكري العسلي **فجائع البائسين** (١٩٠٧)، ثم **نتائج الاهمال** (١٩١٣)، وحافظ ابراهيم **ليالي سطيح** (١٩٠٧)، ومحمد ابراهيم المويلحي رواية **حديث عيسى بن هشام** (١٩٠٧).

ويختلف الباحثون في بداية الرواية الحديثة التي شكلت انقطاعاً عن الموروث القصصي. يقول شاكر مصطفى إن الرواية الحديثة ولدت مع ولادة المجتمع الحديث، «وتأثرت قدر تأثره بالحضارة الغربية ومثلها الفكرية والاجتماعية. انها [اي الرواية العربية الحديثة] في القالب الفني وفي المحتوى، وفي الدلالة الاجتماعية على السواء، شيء جديد. ولم يكن بإمكان التراث على ما فيه من روعة وطرافة وأصالة ان يرضي حاجات البرجوازية الجديدة النامية»[٢٣]. وكان على الرواية العربية ان تنضج وتكتسب ثقة بنفسها قبل ان يعود الروائيون العرب إلى الموروث والاستفادة من أجوائه.

في الوقت الذي يرى الكثير من الباحثين ان رواية **زينب** لمحمد حسين هيكل

---

(٢٣) شاكر مصطفى، **القصة في سورية حتى الحرب العالمية الثانية** ([القاهرة]: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٥٧)، ص ٤٤.

هي المؤشر الأول باتجاه قيام الرواية العربية الحديثة، التي بدأت تفرض نفسها كفنّ متقدم في الثلاثينيات، إلا انه من الممكن اعادة هذه المرحلة الجديدة الى جذورها أيضاً في قصص وروايات جبران خليل جبران (١٨٨٣ ـ ١٩٣١)، التي وازن فيها بين السرد والتأمل في الإنسان والاحداث، ومنها **عرائس المروج** (١٩٠٦)، **والأرواح المتمردة** (١٩٠٨)، **والأجنحة المتكسرة** (١٩١٢).

وكي تكون الصورة أكثر اكتمالاً للسرد والموروث، قبل ان نركّز على الاتجاهات الروائية الحديثة، لا بد من الاشارة الى ظاهرتي الحكواتي في الثقافة العربية التقليدية. يطلق اسم الحكواتي على مَنْ يسرد عن ظهر قلب (وقد يقرأ نصوصاً قديمة) حكايات شعبية مثل سيرة عنترة والزير سالم ابو ليلى المهلهل والظاهر ركن الدين بيبرس، الذي انتصر على الصليبيين، وغيرها، وكانت هذه عادة منتشرة في مقاهي المدن وأخذت تدريجياً تنقرض بظهور الراديو والتلفزيون. وحديثاً جرت محاولات قليلة لإحياء هذا التراث، ومن الأمثلة على ذلك ان مقهى النوفرة في أحد أحياء مدينة دمشق القديمة (باب شرقي لسور القلعة الذي يفضي الى ساحة المسكية والجامع الأموي) أخذ يعدّ أمسيات يتلو فيها رشيد حلاق (أبو شادي)، وهو يرتدي العباءة والطربوش ويستند الى سيف، فصولاً من حكايات قديمة كان قد اعتاد ان يستمع اليها في طفولته وقبل ان ينتهي هذا التقليد.

ويمكن ان نستدل على اهمية السرد في حياة الشعب من كتاب **ليالي دمشق** لرفيق الشامي وضعه بالألمانية وترجم الى الانكليزية. الكتاب يروي قصة سائق حافلة بين دمشق وبيروت اسمه سليم، فتن زبائنه من الركاب بحكاياته، وهو ما شجعهم بدورهم على التنقيب في حياتهم عن مغامراتهم. ولم يكن من الواضح اذا كانوا يتكلمون على أنفسهم أو على ابطالهم. وفجأة خسر سليم صوته لسبب غريب، الأمر الذي أدهش اصدقاءه. كان له جنيته التي نفخت الحياة في كلماته وجعلتها تنمو شجرة ساحرة من الحكايات. وبعد ان أصيب بالخرس، قالت له جنيته: اذا ما استلمت سبع هدايا فريدة من نوعها خلال ثلاثة أشهر عندئذ ستحل محلي جنية شابة، وستحرّر لسانك من الصمت فتستعيد قدرتك على سرد القصص. ويبقى السر خفياً، وان جرت تلميحات الى الخوف وإلى مَنْ خسروا أصواتهم بعد بيعها لقاء أرباح مالية[٢٤].

ومما ورد في كتاب **ليالي دمشق** هذا، ان الكتابة وحدها لها القدرة على حمل الصوت عبر الزمن وجعله خالداً كالآلهة، وان فلاحاً باع صوته لساحر مقابل كمية

(٢٤) Rafik Schami, *Damascus Nights*, translated by Philip Boehm (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1993).

من الذهب، فلم يعد يتمكن منذ تلك البرهة من ان يعبّر عن مشاعر الحزن او الفرح، وان احد الباشوات كان سياسياً الى درجة قصوى فلم يكن يريد لأسباب منفعية خاصة ان يفسد علاقته بخصومه وحتى بالشيطان. ويُروى انه عندما قصد هذا الباشا السياسي مكة لأداء فريضة الحج رمى الشيطان في جبل عرفات بست بحصات بدلاً من سبع، وعندما سُئل عن سر ذلك أوضح انه فعل ذلك كي لا يفسد علاقته بالشيطان كلياً. وورد أيضاً انه بقدر ما يتكلم الإنسان على نفسه ويخبر الناس بحقائق حياته يزداد عرياً درجة بعد درجة، وبذلك يصبح أكثر تعرضاً للأذى.

ثانياً: الاتجاهات الروائية الحديثة

سبق ان قلت في مطلع هذا الفصل انني سأركّز بشكل خاص على الرواية العربية، باعتبار انها أكثر التصاقاً بالواقع الاجتماعي من غيرها من الفنون الابداعية. وقلت بضرورة وضع نظرية علم ـ اجتماعية متطورة للرواية العربية تقوم على ثلاث فرضيات أساسية، هي ان هناك: **أولاً**، علاقة تفاعلية بين الرواية مضموناً وشكلاً والواقع الاجتماعي التاريخي، فهي لا تعكس الواقع فحسب بل تؤثر في تغييره، على الأقل من حيث الإسهام في خلق وعي جديد، وبهذا نقول بكل من نظرتي الانعكاس والاضاءة باعتبار الرواية مرآة ومنارة في آن معاً، وأن الرواية العربية، **ثانياً**، تتميّز من الرواية في المجتمعات والثقافات الأخرى نتيجة لتميز الواقع الاجتماعي العربي، وان الرواية كعمل فني ادبي، **ثالثاً**، تتجاوز نزعة تجزئة المعرفة الى فن وفلسفة وعلم. ان الرواية العربية الريادية هي التي تكتنه الواقع الإنساني بأعمق وأدق أبعاده، وتصوّر الإنسان في السياق التاريخي والاجتماعي بكل شموليته.

انطلاقاً من هذه الفرضيات الثلاث، أضفنا أن الرواية نفسها نشاط إنساني ونتاج فكري يحمل طابع المجتمع والجماعة والفرد الذي ينتجها، فتخضع مثل اي نشاط آخر للتحليل النقدي. من هنا سوء تقدير الروائي الذي يصر على ان الثقافة قيمة بحد ذاتها ولا يجوز اخضاعها لتحليلات علم الاجتماع او علم النفس. كذلك من هنا سوء تقدير العالم الاجتماعي الكمي الذي يقلّل من جدوى تحليل الادب اجتماعياً، معتبراً مثل هذا التحليل نوعاً من التفكير التخيلي.

ونضيف هنا أننا اعتدنا الربط بين ظهور الرواية ونشوء الطبقة الوسطى الجديدة وانتشار التعليم ووسائل الإعلام، ولذلك يقال إن الرواية فن برجوازي ظهر وازدهر بعد أن انتصرت البرجوازية على المجتمع الاقطاعي التقليدي. وقد اصبح من الضروري ان نذهب أبعد من مجرد تحديد بعض التيارات الادبية العامة وتعداد جملة من التصنيفات الادبية من دون اعتماد نظرية ومقاييس محددة، فيكثر الحديث عن روايات تعليمية وترفيهية وتحليلية وسيرة ذاتية وواقعية ورومنطيقية وتاريخية واجتماعية ونفسية

من دون اعتماد أسس محددة في تصنيفها. وللخروج من فوضى التصنيفات الاعتباطية سنسعى هنا للقيام بتصنيف الروايات العربية بحسب منظور تحليلي شامل. من هذا المنطلق نسأل: هل الرواية انعكاس او تعبير عن واقع المجتمع واهتماماته فحسب، ام هي تأمل لذاته بالواقع الاجتماعي، ام هي نقد للمجتمع ومن أية وجهة نظر؟ بكلام آخر، سنحلل الرواية العربية من حيث وظائفها كما من حيث تصويرها للإنسان ودوره في المجتمع، ومدى إحساسه باندماجه او بغربته في علاقته بواقعه ومؤسساته، ونوعية استجابته في تجاوز معاناة الغربة.

ونقول هنا تحديداً إنه بإمكاننا تحليل الرواية في ضوء أربع من وظائفها الأساسية كحقل آخر من حقول المعرفة الإنسانية، او كنتاج اجتماعي يتم تداوله في عملية معقدة من التواصل والتفاعل، فهناك الكاتب والقارىء والنص، او كتعبير ذاتي يختبر المبدع من خلاله تنفيساً (Catharsis) عن الأزمات والاحباطات التي يعانيها، او يتمكن من التسامي (Sublimation) والتحكم بمصيره، او كمشاركة نقدية إنسانية في سبيل تكوين وعي جديد بالواقع وتغييره.

في ما يتعلق بالوظيفة الاولى، نعتبر ان الفن (والأدب والرواية بشكل خاص) جهد إنساني وبديل مماثل للفلسفة والعلم. فهو ليس مجرد تعبير، بل هو بحث واستكشاف لواقع الحياة. الرواية تقدّم لنا فهماً للإنسان بكل أبعاد حياته وبعمق وشمولية، لا بل ان الرواية بديل مماثل، ليس بمعنى انها تستعيض من الفلسفة والعلم، بل بمعنى انها منهج آخر واسلوب مختلف في التعامل مع الواقع والتوصل الى فهمه من منظور آخر. نتعرف الى المجتمع الروسي في القرن التاسع عشر من خلال روايات تولستوي ودوستويفسكي بكل تشعباته وتعقيداته ومشكلاته. وكذلك يمكن ان نتعرف الى المجتمع الفرنسي من خلال روايات بلزاك، والمجتمع الانكليزي من خلال روايات ديكنز، والمجتمع الامريكي من خلال اعمال فوكنر وشتاينبك وهمنغواي، ومجتمعات أمريكا اللاتينية من خلال روايات غارسيا ماركيز.

ولأسباب مشابهة، يمكننا ان نقول إن نجيب محفوظ تمكّن من ان يصوّر الحياة الاجتماعية للطبقة الوسطى في القاهرة بعمق أكثر مما تمكنت العلوم الاجتماعية والدراسات الفلسفية، تماما كما قال جورج لوكاش من ان بلزاك تمكن، رغم كونه محافظاً، من ان يصف الصراع بين الفلاحين والملاكين الارستقراطيين بأسلوب أدبي دقيق وشامل، فحاز اعجاب انغلز وماركس وتعلما منه أكثر مما تعلّمنا من جميع المؤرخين والاقتصاديين وعلماء الاحصاء في تلك الحقبة. وهي النتائج التي توصل اليها ماركس في **الثامن عشر** من **بروميير** رغم الاختلاف في المنظور التحليلي[٢٥].

(٢٥) Morroe Berger, *Real and Imagined World: The Novel and Social Science* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977).

ولقد رصد الروائيون الكبار في مختلف المجتمعات الواقع الاجتماعي بكل تفرعاته ومؤسساته وتحولاته، مما شجع علماء الاجتماع أنفسهم على تدريس العلوم الاجتماعية من خلال أعمال روائية لأمثال زولا وفلوبير وديكنز وبلزاك وتولستوي وغيرهم[٢٦]. وهذا ما يمكن ان نقوله بالنسبة لضرورة دراسة المجتمع العربي من خلال أعمال الروائيين العرب، من أمثال نجيب محفوظ وعبد الرحمن منيف وجبرا ابراهيم جبرا ومحمد ديب وغيرهم، كما سنظهر لاحقاً.

ويكون من المفيد بشكل خاص ان نكشف عن أهمية هذا الالتقاء بين الفن والفلسفة والعلم في عصر تجزئة المعرفة والإغراق في الاختصاصات، مما غيّب او شوّه مفهومنا للصورة العامة للواقع الإنساني. ومن هنا كانت اهمية الدعوة التي قام بها سي. بي. سنو (C. P. Snow) (وهو عالم وكاتب) في كتابه **الثقافتان** *(The Two Cultures)* (١٩٥٩) لتجاوز الاستقطاب او الفجوة التي فصلت بين العلماء والكتاب في المجتمعات الغربية المعاصرة. كذلك حاول عالم النفس غوردون أولبرت (Gordon Allport)، في دراساته حول مفهوم الشخصية، فعمد الى المصالحة بين الأدب وعلم النفس باعتبارهما مقاربتين في هذا الحقل او الموضوع المشترك.

وفي ما يتعلق بالوظيفة الثانية، يمكن النظر للرواية وتحليلها كنتاج او ظاهرة اجتماعية حسية يمكن ان تخضع للدراسة والتحليل كمختلف الظواهر الأخرى. وعلى هذا المستوى نفسه نفترض ان الرواية تصوّر الواقع، وتعبّر عن ظواهره وخفاياه وتنبثق منه وتشكل موضوع دراسة بذاتها كما بما تعكسه. من هنا تعاملنا مع النصوص كوقائع تخضع للتأمل والتحليل. يقول ايان وات (Ian Watt) ان ظهور الرواية في اوروبا متصل بالتحولات الاجتماعية الشاملة في حينه. من هنا استحالة التفريق بين المتخيَّل والواقع الاجتماعي، فيصبح من الضروري فهم التجربة الفنية ضمن التجربة الاجتماعية[٢٧].

ليست مصادفة ان يسود الأدب الرومنطيقي في زمن محدد، بينما يسود الأدب الواقعي في زمن آخر، فيحدث التحول الفني نتيجة لتحولات في صميم المجتمع

---

(٢٦) من الأمثلة على تدريس علم الاجتماع أو علم النفس من خلال الأدب، نشير إلى قليل منها:
Lewis A. Coser, ed., *Sociology through Literature; an Introductory Reader* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice - Hall; 1963); Jane Dabaghian, ed., *Mirror of Man: Readings in Sociology and Literature*, 2nd ed. (Boston, MA: Little, Brown, [1975]), and Joan Rockwell, *Fact in Fiction; the Use of Literature in the Systematic Study of Society* (London: Routledge and Kegan Paul, [1974]).

(٢٧) Ian P. Watt, *The Rise of the Novel Studies in Defoe, Richardson, and Fielding* (Berkeley, CA: University of California Press, 1957).

ومؤسساته والعلاقات الإنسانية. ولأن الرواية انبثاق من واقع اجتماعي محدد، قد تتجاوز وعي المؤلف نفسه ومقاصده. لقد اظهر جورج لوكاش ان أعمال بلزاك تجاوزت مقاصده وانتماءاته الطبقية، فيقول: «الأمر الذي جعل من بلزاك إنساناً عظيماً الدقة المتناهية التي وصف بها الواقع، حتى لو جاء ذلك الواقع معاكساً لآرائه وآماله وتمنياته الشخصية»[٢٨].

للرواية جذور عميقة في حياة الجماعة وتجسد تجارب عصرها المشتركة، ولذلك لا تكون لها طبيعة كاملة الاستقلال بذاتها. على العكس، لأن الرواية هي نتاج وتمثل لشبكات من العلاقات الإنسانية المتداخلة والمعقدة، ليس من الممكن الفصل بين التصور الابداعي والواقع الاجتماعي المعيش. ولذلك يكون من الضروري، كما يقول جان ديفنو، «ان نفهم كلية التجربة الفنية ضمن كلية التجربة الاجتماعية»[٢٩].

وفي ما يتعلق بالوظيفة الثالثة، يمكن تحليل الرواية كنشاط يمثل سعي الكاتب للحصول بوعي، أو لا وعي، على الاكتفاء الذاتي من خلال الكتابة او التعبير الابداعي، ومن هذا المنطلق وصف فرويد الكتابة الابداعية على أنها عملية ناشطة في التعبير عن الذات او الوعي الذاتي او تحقيق الذات. بكلام آخر، كل إبداع فني في رأيه هو نشاط ايجابي يتسامى من خلاله الكاتب على نفسه ويتجاوز أوضاعه النفسية. الرواية، او القصيدة، او اللوحة، او اي ابداع فني آخر هو نوع من الحلم الذي يحقق أمنية ما، فيختبر الإنسان من خلال الابداع تجربة تنفيسية او تطهرية او تنزهية (Cathartic) ومتسامية (Sublimatory). يقول فرويد إن «الفنان كالعُصابي (Neurotic) ينسحب من واقع لا اكتفاء ذاتي فيه الى عالم التخيل، ولكنه يعرف كيف يجد طريقه من العالم المتخيل، على خلاف العصابي، ويستعيد ثباته وسيطرته على الواقع.

ان الابداعات بهذا المعنى النفسي اكتفاءات متخيلة لأمنيات محبطة وتعبير عن مخاوف لاواعية، تماماً كما في الاحلام. ولكنها تختلف عن نتائج الاحلام النرجسية وغير الاجتماعية بأنها تقصد إثارة الاهتمام بالناس الآخرين، وتتمكن من ان تستدعي الأمنيات اللاواعية نفسها عندهم أيضاً، وتعمل على الاكتفاء الذاتي لديهم[٣٠]. وهنا

---

(٢٨) Georg Lukacs, *Studies in European Realism* (New York: Universal Library, 1974), p. 22.

(٢٩) Jean Duvignaud, *The Sociology of Art*, translated from the French by Timothy Wilson, Icon Editions; IN-35 (New York: Harper and Row, 1973), p. 47.

(٣٠) Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, edited and abridged by Lionel Trilling and Steven Marcus, with an introduction by Lionel Trilling (New York: Basic Books, [1961]), vol. 3, p. 421.

أقول إنه قبل ان يكون الادب تنفيساً او تسامياً، هو عملية من عمليات التوعية الذاتية والمواجهة الذاتية، فالكاتب يزداد فهماً لذاته وواقعه بالكتابة ومن خلالها. ولذلك من الخطأ ان نظن ان الكاتب يعي دائماً ما يقول، فهو كثيراً ما يزداد وعياً بذاته وبالواقع من خلال الكتابة. ان الكتابة، بهذا المعنى تثقيف للكاتب، وعلى الأقل هذا ما اختبرته شخصياً، فلم اكتب فقط ما اعرفه، بل عرفت بالكتابة ما كنت أجهله او ما لم اكن أدركه.

وفي ما يتعلق بالوظيفة الرابعة، نقول ان للرواية تأثيراتها في الواقع، فليست هي مجرد مرآة تعكس ظواهره ومضامينه. وبين أهم تأثيراتها أنها قد تخدم الثقافة السائدة وتعمل على تثبيتها، او انها على العكس قد تقدم نقداً ومقاومة للثقافة السائدة وتعمل على تغييرها وخلق ثقافة بديلة ومضادة. هذا مع العلم ان لوسيان غولدمان يرى النص الأدبي على انه بنية ابداعية متولدة من بنية اجتماعية ومن وضع اجتماعي لطبقة اجتماعية محددة. ولكننا نعرف من ناحية أخرى ان المبدع الكبير ليس مجرد مراقب حيادي يصف الواقع كما هو، بل تشغله قضايا إنسانية ومجتمعية وسياسية، ويقلقه مصير الإنسان، فلا تنفصل هواجسه الفنية عن الهواجس الحياتية، كما يرى البعض، خاصة من دعاة الرواية الجديدة، في زمن أزمة المعتقدات.

إن سر عظمة المبدعين الكبار يتمثل بامتلاكهم حساسية مرهفة بتوق الإنسان وصراعه من أجل عالم أكثر حرية وعدالة. من هنا ان غولدمان يرى تشابهاً بين وظيفة الأدب في المجتمع ووظيفته التعبيرية بالنسبة للفرد. يقول ان التصادم الواقع في المجتمع بين تطلعات الناس ورغباتهم، من ناحية، والعوائق في البنى الاجتماعية، من ناحية اخرى، تولد توترات وأزمات يسعى الكاتب المبدع إلى معالجتها باستعمال مخيلته في اعادة خلق العالم. ان التعبير عن رغبات الإنسان بتجاوز واقعه هو ما يميّز الأدب العظيم والريادي في التاريخ، وربما لهذا ربط غولدمان بين تاريخ الشكل الروائي في اوروبا وتاريخ الحياة الاقتصادية، واستنتج ان الرواية شكّلت نقداً ومعارضة ومقاومة للمجتمع البرجوازي، لأن هذا المجتمع الاقتصادي بجوهره يتجاهل وجود الفن بحد ذاته ويقوّمه في اطار علاقات السوق التجارية. في ظل هذه العلاقات المغرّبة للإنسان والفنان ظهر «الفرد الإشكالي» الذي يقاوم المجتمع ويبحث عن معان وصيغ جديدة للفن والحياة. ان القول بالنظرية الانعكاسية، اي أن الادب يعكس الواقع الاجتماعي، او القول بالنظرية التسويغية التي تقول ان بعض الروايات والأعمال الأدبية قد تعمل على تثبيت الثقافة السائدة، لا بد من ان يرافقها قول آخر يدعو للنظرية التأثيرية، التي تؤكد على الجانب النقدي والاعتراضي في الرواية، مما يعني ان للرواية القدرة على الفعل التغييري

بالوعي الإنساني والتأثير في الواقع الاجتماعي[٣١].

ان الاعمال الروائية الكبرى لا تنفصل مهماتها عن مهمات تحول المجتمع وصنع التاريخ. ليس هنا ما هو أكثر حسية من كفاح الإنسان لتغيير أوضاعه وتجاوز واقعه والبحث عن خلاصه، وعن معان جديدة لحياته وللإنسان والمجتمع. ولا تقتصر مهمات الكاتب المبدع على الحاضر والمباشر، كما لا يستطيع ان يتخلى عن قناعاته الذاتية، ومنها ان فهم الواقع على حقيقته هو شرط أساسي للتمكن من تجاوزه. وان اهمية الادب تصدر عن رؤية تستهدف خلق وعي جديد، من خلال تصوير الواقع بدقة وشمولية ونزاهة، في سبيل تعريته من الأوهام والمعتقدات التي تخفي طبيعة الأحوال والاوضاع التي تحيل الإنسان الى كائن عاجز، وتمنع عنه سبل تحقيق تطلعاته لنفسه وللآخرين.

من هذا الموقع التنظيري، أعتبر الرواية العربية المعاصرة نتاجاً فنياً يتفاوت بين قطبي الموقف النقدي الاستكشافي وموقف تصوير الأمور من موقع الثقافة السائدة، وتقع بين هذين الموقفين الاستقطابيين مواقف لا تحصى. ويكون على الكاتب العربي ان يحدد لنفسه، كما لغيره، أين موقعه في هذه المعادلة. ما موقفه من قضايا التحول الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والثقافي والنفسي؟ هل يقف الى جانب القوى والمؤسسات المهيمنة ام الى جانب قوى التحرر والتحول؟ كيف ينظر الى الثقافة السائدة؟ وهل ينخرط فيها ام يعارضها ويعمل على تغييرها؟ هل ينطلق من مرجعية تقليدية سلفية، أم يساير التيارات الواسعة الانتشار التي تفرضها العولمة، ام يختار طريق النقد والبحث عن بدائل جديدة تهدف الى تنشيط المجتمع وتحرير الإنسان من عمليات التهميش والتغريب؟ هل يحمل رؤية جديدة ويتكلم لغة فريدة منبثقة من اهتمامات مصيرية، ويبدع أساليب في التعبير غير مألوفة ويسهم في صنع التاريخ، ام يمتثل ويتكيف ويرضخ ويقلّد وينسجم مع متطلبات الأوضاع القائمة؟ هل ينشغل بالإنسان ام بالسلع والمقتنيات؟ هل يشارك في فرض الصوت الواحد، ام يحترم تعدد الاصوات وحق الاختلاف؟ هل يرضخ للواقع، ام يكتفي بتصويره كما هو، ام ينسحب منه الى عالمه الخاص، ام ينتقده ويكشف تناقضاته ويعمل على تغييره بأسلوبه الفني الخاص؟

---

(٣١) Lucien Goldmann, «Genetic Structuralism in the Sociology of Literature,» in: Elizabeth Burns and Tom Burns, eds., *Sociology of Literature and Drama; Selected Readings*, Penguin Modern Sociology Readings. Penguin Education ([Harmondsworth, UK; Baltimore, MD: Penguin Books, 1973]), and Lucien Goldmann, *Towards a Sociology of the Novel*, translated from the French by Alan Sheridan (London: Tavistock Publications, 1975), and

جمال شحيد، **البنيوية التركيبية: دراسة منهج لوسيان غولدمن** (بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٢).

هذه عينة من الاسئلة التي تواجه الكاتب العربي المعاصر وتطلب منه أجوبة غير جاهزة ومبسّطة واختزالية. وهي أسئلة تصدر عن معاناة حقيقية فلا يحصل تجديد فني من دونها. وحين نطرح مثل هذه الاسئلة لا نتوقع ان تقتصر على المواقف النظرية، بل نبحث كيف تتجسد في اعمال الكاتب نفسها، بل ان التحليل ينصبّ بالدرجة الأولى على الروايات نفسها فينظر في شخصياتها ورؤيتها وموضوعاتها وفي بنائها الفني.

هذه هي الوظائف الاربع التي سنحاول تصنيف الرواية العربية على أساسها. انما لن نكتفي بهذه المجموعة من المقاييس. سنعتمد أيضاً مسألة كيفية تصوير الرواية لعلاقة الإنسان بالمجتمع ومؤسساته. نتساءل: هل تصوّر الرواية العربية الإنسان على أنه مندمج في المجتمع فيتمسك بعلاقات الامتثال والانسجام والتسليم بحقوقه الإنسانية والحريات الخاصة، ام تصوِّره على أنه مغترب عن مجتمعه والمؤسسات بسبب علاقات القوة التي تحيله الى كائن عاجز ضعيف، وعلاقات الاستغلال التي تُفقره في صميم حياته المادية والروحية وتعطل إمكانات نموه وتقدمه.

سنعتمد، إذاً، مقياس وظائف الأدب الأربع التي ذكرناها، ومقياس تصوير الرواية لعلاقة الإنسان بالمجتمع ومؤسساته، من حيث انه منفعل او فاعل في صنع الواقع والتاريخ. وعلى هذا الأساس نقول بنظرية نقدية تحليلية لكل من النظرية الانعكاسية، التي تقول ان الرواية مرآة تصور لنا الواقع كما هو، والنظرية التسويغية او نظرية الضبط الاجتماعي، التي تنظر الى الادب على أنه يوفّق بين الإنسان ومؤسساته رغم علاقات القوة والاستغلال القائمة بينهما، والنظرية التأثيرية المضادة التي تؤكد ان من مهمات الأدب ان يؤثر بالواقع بالتحريض على تغييره وبنقده واكتشاف تناقضاته ومشكلاته، وتقديم رؤية جديدة بديلة للرؤية السائدة وما يتفرع عنها من ثقافات تصويرية حيادية او تسويغية.

كان بين أهم من انشغلوا بالعلاقة بين الأدب والمجتمع عالم الاجتماع ميلتون ألبرخت[٣٢]. وكنت قد استعنت وانا طالب جامعي عام ١٩٥٨ بدراسة له في هذا المجال، فكتبت بحثاً بعنوان «علاقة القصة بالمجتمع» نشرته في مجلة **آفاق** التي كنت أساهم في تحريرها مع ادونيس في بيروت. وقد تعرضت في هذا البحث الى ما أسميته في ذلك الوقت نظرية الانعكاس. اظهرت ان النظرية الانعكاسية انتشرت انتشار الفكرة القومية، وكان بين من تبنّاها هيغل وماركس وسبنسر وشبنغلر وتوينبي وسوروكن (P. Sorokin). أظهر هذا الاخير انه كما يكون الواقع الاجتماعي تكون فنونه. في المجتمع الذي تسوده الثقافة التصوّرية (Ideational) (وهي التي تتمركز حول الله والعالم الآخر)، تدور الفنون حول الرموز الصورية غير الحسية. وحيث

(٣٢) Milton C. Albrecht, «The Relationship of Literature and Society,» *American Journal of Sociology*, vol. 59 (1954).

تسود الثقافة الحسية (Sensate) (المجتمع الذي يعتبر ان القيمة الحقيقية تكمن في هذا العالم الحسي الملموس)، تهتم الفنون بحياة الإنسان اليومية، اي بسعادته وملذاته بأسلوب واقعي حسّي. أما في المجتمع الذي تسوده الثقافة المثالية (Idealist) (المجتمع الذي يرى ان الحقيقة تكمن في هذا العالم وهذه القيم)، فتركّز الفنون على ما هو حسي ورمزي في الوقت ذاته. كذلك قال الماركسيون إن الادب هو انعكاس للواقع الاجتماعي الاقتصادي[٣٣]، فيكون فكر الطبقة الحاكمة هو الفكر المسيطر.

ويتبين لنا من خلال دراسة بالانكليزية حول «بلزاك كعالم اجتماع» انه وغيره من أمثال ستندال وزولا وهنري جيمز وجدوا علاقة وثيقة بين الادب والمجتمع. يقول الروائي الأمريكي هنري جيمس ان السبب الوحيد لوجود الرواية هو أنها تحاول ان تمثّل الحياة. اما **الكوميديا الإنسانية** لبلزاك فهي التصوير الادبي الأوسع من أي عمل آخر للتفاعل ضمن الجماعة. ان الجماعات هي التي تحدد أهداف شخصياته والوسائل التي تتبعها في تحقيق أهدافها. ليس بين شخصياته من هو فرد منعزل، بل كل شخصية منها عضو في جماعات، منها جماعات من الاقرباء والاصدقاء والمتآمرين والمجرمين والمهنيين وغيرها[٣٤].

توصّل فيصل دراج في كتابه **الواقع والمثال** الى أن نظرية الانعكاس تنهض على أطروحتين تقول بهما المدرسة الواقعية، هما «أولوية الواقع على الانعكاس»، و«أولوية السيرورة على الانعكاس». ومعنى هذا ان «الانعكاس لا يتم بالرجوع الى الواقع المباشر بل الى تاريخ المعرفة الذي ينتج معرفة موضوعية تلتقي (تشرح) السببية الاجتماعية للواقع الموضوعي... وتتوافق مع الظرف التاريخي لهذا الواقع»[٣٥]، بل يقول بكلام أوضح في كتابه **دلالات العلاقة الروائية** إنه لما كانت الرواية وليدة المجتمع البرجوازي، «كان لزاماً عليها ان تتطور بتطور المجتمع الذي انتجها، تتقدم وتزدهر بتقدمه وازدهاره، وتميل الى التدهور والانحطاط عندما ينزع الى ذلك. فسيرورتها هي سيرورة نمط الانتاج الموافق لها، وكل تغير في الشكل التاريخي لنمط الانتاج هذا ينعكس بالضرورة في البنيان الروائي»[٣٦].

وهناك من ينتقدون النظرية الانعكاسية ويقترحون بدلاً منها التركيز على الرواية

---

(٣٣) بركات، «في علاقة القصة بالمجتمع».

(٣٤) Francis E. Merrill, «Balzak as Sociologist: A Study in the Sociology of Literature,» *Sociology and Social Research*, vol. 50, no. 2 (January 1966).

(٣٥) فيصل دراج، **الواقع والمثال: مساهمة في علاقات الأدب والسياسة** (بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٨٩)، ص ٢٧٤.

(٣٦) فيصل دراج، **دلالات العلاقة الروائية** (دمشق: دار كنعان، ١٩٩٢)، ص ٧٤.

كنسق من الاتصال، فكل عمل ادبي يفترض كاتباً وقارئاً او مؤلفاً ونتاجاً (بضاعة) وجمهوراً يقبل على هذا الانتاج. ومشكلة النظرية الانعكاسية انها نادراً ما تأخذ مثلث العلاقات هذا بعين الاعتبار. ان الرواية تحمل رسالة من الكاتب الى القارىء، وهنا خطرها وتحديها للنظام الاجتماعي القائم، كما يتبين لنا من هذه الدراسات التي تأخذ بالنظرية التأثيرية، فترى ان للرواية تأثيراتها العميقة في المجتمع وليست مجرد مرآة تعكس الواقع كما هو(٣٧). وهي تؤثر ليس فقط بالمعنى التحريضي، وليس حتى فقط بتكوين وعي جديد، بل بالكشف عن تناقضات المجتمع وأزماته الظاهرة والخفية. فكما أهداف الفلسفة، كذلك أهداف الروائي، وكان ماركس قد قال ان الغرض ليس تفسير العالم بل تغييره.

يفهم الكثير من الروائيين أن دورهم هو النقد والعمل على تجاوز الواقع من خلال تصويره. بل ان الروائيين المبدعين لم يفتنوا بالشخصيات المتكيفة مع أوضاعها، بل بأولئك المتمردين والثائرين الذين يكافحون لتجاوز اغترابهم وهامشيتهم وتغيير أوضاعهم، بل ان المفكرين، بالمقارنة مع أية نخبة اخرى، هم في طليعة مقاومة الانظمة السائدة. وقد تؤثر الروايات بالواقع ليس فقط على ايدي المتمردين والثائرين، فمجرد التعبير عن معاناة الإنسان هو بحد ذاته حضّ على التغيير. ثم أليس التغيير هو في صلب عملية الابداع نفسها؟ ومن هنا الخوف من الكتابة، فكانت الرقابة على الكتب ومصادرتها ومنعها ومحاصرتها في كل مجتمع وكل مرحلة زمنية.

والقول بالعلاقة بين الابداع والتغيير لا يعني ان قلة من الروائيين تنطبق عليها النظرية التسويغية. فهناك عدد كبير من الكتاب ممن ينطلقون من مسلمات الثقافة السائدة ويعملون على ترسيخ دعائم النظام الاجتماعي القائم واستقراره، بوعي منهم او من دون وعي، وهذا ما سنكتشفه في قسم لاحق من هذا الفصل من خلال ما أسميته الرواية التوفيقية.

وهكذا، بعد أن حدّدنا الفرضيات الأساسية التي ترتكز عليها مختلف هذه النظريات ودققناها بطبيعة وظائف الرواية، يبقى ان نشير الى ان الأعمال الروائية ليست شيئاً واحداً، بل هي شديدة التنوع والاختلاف، لا بل هناك اتجاهات متعددة ربما بعدد الروائيين. فكل روائي كبير لا بدّ من انه يتصف بالتفرد في رؤيته كما في لغته وأسلوبه الفني. ولذلك لا بد من تحديد مزيد من المقاييس التي يكون من

---

(٣٧) انظر: Robert Escarpit, *Sociology of Literature*, translated [from the French] by Ernest Pick, New Sociology Library; no. 4, 2nd ed., with a new introduction by Malcolm Bradbury and Bryan Wilson (London: Cass, 1971), and Michel Zaraffa, *The Novel and Social Reality* ([Harmondsworth, UK]: Penguin Books, 1976).

الضروري ان نعتمدها في تبينُ أوجه الاختلاف والاتجاهات في الكتابة الروائية العربية. وإنني على وجه التحديد، سأحاول اعتماد المقاييس الاضافية التالية:

١ ـ طبيعة رؤية الرواية للواقع الاجتماعي. السؤال الأساسي هنا هو ما اذا كانت الرواية ترى المجتمع في حالة تناقض او حالة انسجام وتكامل. وبإمكاننا تبين طبيعة هذه الرؤية من خلال البحث في العلاقات الاجتماعية التي تصوّرها الرواية، ومدى اغتراب شخصياتها ومشاركتها في الصراع القائم والتزاماتها بالقضايا الاجتماعية والسياسية، ونوعية الاهتمامات التي يركّز عليها الكاتب. في هذا الاطار يجري التساؤل حول المواقف من الصراع المعلن والخفي في المجتمع، ومن السلطات والقوى المسيطرة، وحول رفض الامر الواقع والاتجاهات القيمية السائدة: كيف تتعامل شخصيات الرواية مع الواقع وتتحول من ضمنه؟ ما هي النشاطات التي تمارسها؟ هل تنشغل بقضاياها الخاصة ام تشارك في الصراع العام؟ وحين تهتم بالقضايا، هل تعمل بانفراد ام تعمل من ضمن حركات اجتماعية وسياسية في سبيل تغيير الواقع؟ هل تسعى لحصول تغيير جزئي ام تغيير شامل جذري؟ هل تعيش في الهامش وخارج نطاق الصراع ام تكافح في مركز الخطر وتواجه التحديات المصيرية؟ كيف تحاول تجاوز اغترابها: بالهرب والعزلة، ام بالخضوع والاستسلام، ام بالتمرد والثورة؟

٢ ـ طبيعة المفاهيم السائدة في الرواية ولدى شخصياتها. وسنركّز في بحثنا هنا على عدد من المفاهيم الأساسية كما تصورّها الرواية وتبرز من خلال تصرف شخصياتها ومواقفها ومعتقداتها. نريد ان ندقق بشكل خاص بمفاهيم الرواية بصدد المرأة ودورها في المجتمع، وبصدد الحرية والعدالة والمساواة، والحب والموت، والرجولة والدين والعائلة والهوية، والذات والآخر، والفروق الطبقية... الخ. وفي رأيي ان هذه المفاهيم متصلة اتصالاً عميقاً برؤية الكاتب، وبالتالي الرواية، للواقع الاجتماعي كما حدّدناها اعلاه وتنبثق منه انبثاقاً عفوياً. بكلام آخر إننا نفترض ان الروائي الذي يصور المجتمع في حالة تناقض، تختلف مفاهيمه للأمور والقضايا المذكورة اختلافاً جوهرياً عن مفاهيم ذلك الذي يرى المجتمع في حالة انسجام ودعة.

٣ ـ طبيعة التجربة الفنية. نشير هنا الى الاسلوب الفني المتبع في الرواية، وبخاصة من حيث هو أسلوب جديد أو تقليدي. هل يتجاوز الكاتب الأشكال القديمة المتكررة فيبدع ويختبر ويتفرد؟ هل اللغة جديدة وفريدة ام هي قديمة وجاهزة، نسقية ونموذجية؟ هل يهتم الروائي بالقضايا السياسية، وإذا ما أبدى اهتماماً، هل يخضع السياسة للفن والتصور الخلاق ام يخضع فنه وأدبه للسياسة فتأتي معالجته الفنية هزيلة دونما معاناة حقيقية؟ وفي رأيي هنا أيضاً ان الاسلوب الفني للكاتب لا بدّ من انه متصل اتصالاً عضوياً برؤيته للواقع الاجتماعي ونوعية المفاهيم التي يحملها. ان الكاتب الذي يشدّد على التناقضات الاجتماعية وتكون له مفاهيم جديدة ستختلف

مواقفه من قضية التجديد الفني ولا بد من أنه يكون أكثر ميلاً للابداع والتجريب والتفرّد من الكاتب الذي يميل الى رؤية الواقع في حالة تكامل وانسجام ويحمل مفاهيم تقليدية.

في ضوء هذا المنظور النقدي التحليلي، يسعى هذا الكتاب لتصنيف بعض الروايات التي أتيحت لي قراءتها منهجياً، وقد توصّلت الى اقتناع بأنها تمثل اتجاهات محددة متميّزة. لذلك يهمني ان أوضح أن هذا الكتاب سيحاول ان يكون شمولياً، ولكن ذلك لا يعني أنه سيتمكن من تغطية كل الروايات العربية المعروفة والناجحة، وأعترف انني لم اتمكن حتى إعداد هذا الكتاب من القيام ببحث مستفيض في نتاج عدد من الروائيين المتقدمين ومن أصحاب الشهرة، وآمل ان يتاح لي استكمال هذه المهمة بالقدر المستطاع في المستقبل. انطلاقاً من المنظور الذي حاولت تحديد معالمه الأساسية اعلاه، وعلى أساس ما حددناه من وظائف الادب وطبيعة تصويره لعلاقة الإنسان بالمجتمع ومؤسساته، تمكّنت من ان اصنّف الروايات العربية التي درستها حتى الآن. ولا بد من التأكيد مرة اخرى انني في تصنيفاتي للرواية أعتمد جداً على مفهومي لواقع اغتراب الإنسان العربي في العصر الحديث والوسائل التي يلجأ اليها في عملية تجاوز اغترابه[٣٨]. وقد سبق ان طبّقتْ الباحثة الفلسطينية عايدة بامية في دراستها للأدب الجزائري[٣٩] نظريتي للاغتراب بالصيغة التي وضعتها بها في الانكليزية. وكنت في تحليلي للبدائل الممكنة للإنسان لتجاوز حالة الاغتراب، قد حدّدت ثلاثة أنواع من التصرف هي: الانسحاب من الواقع او اللامواجهة، او الرضوخ، او التمرد والثورة. وينعكس هذا جلياً في تصنيفاتي التالية للرواية العربية:

- الرواية التوفيقية.
- رواية الخضوع.
- رواية اللامواجهة.
- رواية المجابهة والتمرد الفردي.
- رواية التغيير الثوري.

---

(٣٨) حليم بركات، «الاغتراب والثورة في الحياة العربية المعاصرة،» **مواقف**، السنة ١، العدد ٥ (صيف ١٩٦٩)، و Halim Barakat, «Alienation: A Process of Encounter between Utopia and Reality,» *British Journal of Sociology*, vol. 20, no. 1 (March 1969), pp. 1-10.

(٣٩) عايدة أديب بامية، **تطور الأدب القصصي الجزائري** (الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٢).

- رواية المنفى.

- رواية ثنائية الشرق - الغرب.

- رواية الحداثة وما بعدها (بما فيها رواية تعدد الاصوات والنصوص).

١ - الرواية التوفيقية

أحدد الرواية التوفيقية بأنها تلك التي تقدّم رؤية عامة للواقع الاجتماعي، مشددة على علاقات الانسجام والتكامل، متجاهلة او مقللة من اهمية علاقات التناقض (ومنها علاقات القوة والاستغلال) والصراع في سبيل تغيير الواقع التغريبي، وتلك التي لا تزال تحمل مفاهيم تقليدية للأمور بما فيها امور المرأة والعدالة الاجتماعية والحب والموت والانتماءات، وتميل في أسلوبها الفني ولغتها للتقليد أكثر مما تميل للابداع والتفرد. ونحكم على ذلك من خلال ما تصوّره الرواية وتصرّف شخصياتها ومعتقداتها، وليس من خلال ما هو معروف عن الروائيين انفسهم. وقد توصّلت من خلال دراستي للرواية العربية ان هذا الاتجاه التوفيقي يتمثل الى حد بعيد بروايات **عودة الروح** (كتبت عام ١٩٢٧ وتمّ نشرها ١٩٣٣) **ويوميات نائب في الأرياف** (١٩٣٧) **وعصفور من الشرق** (١٩٣٨) لتوفيق الحكيم (١٨٩٨ - ١٩٨٧)، وبرواية **سارة** (١٩٣٨) لعباس محمود العقاد (١٨٨٩ - ١٩٦٤)، وبرواية **دفنا الماضي** (١٩٦٦) لعبد الكريم غلاب (١٩١٩ -).

ان الرواية التوفيقية جزء لا يتجزء من الثقافة السائدة في منطلقاتها الغيبية والأبوية وغاياتها وأساليبها. وقد تهتم هذه الكتابات ببعض المشكلات والأزمات، ولكنها في الحل الأخير تتجاهل، من موقع النظام الاجتماعي القائم، قضايا غياب المساواة بين الطبقات الاجتماعية، وتميل للتوفيق بين الغني والفقير، والقوي والضعيف، والإنسان وواقعه، بدلاً من ان تكشف عن التناقضات الاجتماعية وتسهم في تكوين وعي جديد وتجاوز حالة الاغتراب التي تحيل الإنسان الى كائن عاجز.

تنطلق روايات توفيق الحكيم هذه من رؤية عامة تصوّر الواقع في حالة ما من الانسجام والتوازن والتآلف والمصالحة والتكامل، متجاهلة التناقضات الأساسية والصراع الطبقي المعلن والخفي. هذا ما تصوّره رواية **عودة الروح** (التي تجري أحداثها قبل ثورة ١٩١٩) بتناول حياة اسرة برجوازية صغيرة تعيش في احد أحياء القاهرة وتتألف من الفتى محسن (طالب)، وعمه حنفي (استاذ في مدرسة ابتدائية)، وعبدو (طالب هندسة)، وابن عمه سليم (ضابط بوليس موقوف عن العمل)، وعمته زنوبة (عانس)، وخادمهم مبروك (وتجدر الملاحظة ان الخادم يدعى مبروك). وتتشابك حياة هذه الأسرة التي جاءت اصلاً من الريف بحياة جارتهم الفتاة سنية (يعشقها كل من محسن وعبده وسليم)، وبحياة جارهم مصطفى الذي ينافسهم على حب سنية، فيما

تحاول زنوبة العانس استمالته اليها بشتى أنواع السحر، إنما عبثاً.

في هذه الرواية تمجيد «للطيبة التي طبع عليها الفلاح» منذ زمن سحيق، في القدم وفي التاريخ الاجتماعي المصري. يعود محسن (وهو اسم يطلقه الحكيم على بطلي كل من **عودة الروح** و**عصفور من الشرق**، وهو في الحالتين يمثل المؤلف) الى قريته المغلوبة على امرها، والتي يبدو انه يمتلكها أكثر مما ينتمي اليها. ولدى عودته يحس بما يسميه «جمال الحياة... وذلك الروي المنتظم لمخلوقات الطبيعة وكائناتها الهادئة»، حتى كأن أناسها «جميعاً على اختلافهم شخص واحد»[40]. وبهذا الإحساس يصغي محسن منتشياً وبوفاق كلي لحوار بين عالم آثار فرنسي ومفتش للري انكليزي يؤكد فيه الاول معلقاً على بناء الشعب المصري للاهرامات: «اننا لا نستطيع ان نتصور تلك العواطف التي كانت تجعل من هذا الشعب كله فرداً واحداً: يستطيع ان يحمل على اكتافه الاحجار الهائلة عشرين عاماً، وهو باسم الثغر مبتهج، راض بالألم في سبيل المعبود. اني لموقن ان تلك الآلاف المؤلفة التي شيدت الاهرام، ما كانت تساق كرها... وانما كانت تسير الى العمل زرافات وهي تنشد نشيد المعبود، كما يفعل أحفادهم يوم جني المحصول. نعم كانت اجسادهم تدمى، ولكن ذلك كان يشعرهم بلذة خفية... وكأنما ينظرون الى الدماء تقطر من أبدانهم في سرور... هذه العاطفة عاطفة السرور بالالم جماعة... عاطفة الصبر الجميل، والاحتمال الباسم.. عاطفة الايمان بالمعبود والتضحية، والاتحاد بالالم بغير شكوى ولا أنين.. هذه قوتهم»[41].

وفيما يصغي محسن لهذا الكلام بشغف، تصلهم أصوات الفلاحين يغنون فيما يجمعون المحاصيل للاقطاعيين الغائبين في المدينة، فيضيف عالم الآثار الفرنسي متسائلاً: «هل رأيت في بلد آخر اشقى من هؤلاء المساكين؟.. تضحية مستمرة وصبر دائم، ومع ذلك فها هم اولاء يغنون... إنني أؤكد لك ان هؤلاء القوم يحسون لذة في هذا الكفاح المشترك... هذا هو أيضاً الفرق بيننا وبينهم، إن اجتمع عمّالنا [يقصد العمال الأوروبيين] على الألم احسوا جراثيم الثورة والعصيان وعدم الرضا بما هم فيه، وإن اجتمع فلاحوهم [يقصد الفلاحين المصريين] على الألم احسوا السرور الخفي واللذة بالاتحاد في الألم، ما اعجبهم شعباً صناعياً غداً»[42]. وليست هذه آراء جديدة بالفلاح المصري، فقد سبق أن ورد مثلها في كتب اجتماعية وادبية عديدة، ومن ذلك ما جاء في رواية **زينب** لمحمد حسين هيكل ان الفلاحين المصريين «تعوَّدوا ذلك الرق الدائم ينحنون لسلطانه من غير شكوى ومن

---

(٤٠) توفيق الحكيم، **عودة الروح**، ٢ ج (القاهرة: مكتبة الآداب، [د.ت.])، ج ٢، ص ٣٦ و٣٨.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(٤٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦١.

غير ان يُدخل الى نفوسهم قلقاً»[٤٣].

أي تصوّر هائل تقدمه رواية **عودة الروح**؟ هل كان بإمكان ماركس ان يجد دليلاً حسياً أفضل من هذا الدليل على ان الفكر السائد هو فكر الطبقة الحاكمة؟ بعد ان شيد فقراء مصر الأهرامات لحكامهم وجمعوا محاصيلهم الزراعية للاقطاعيين، هناك من يتوقّع ان يستغلهم الرأسماليون الصناعيون في المستقبل، بل ينتظر من الشعب المصري ان يظل مسالماً اليفاً وديعاً في المستقبل بتبدل المجتمع المصري من مجتمع زراعي اقطاعي الى مجتمع صناعي رأسمالي. وليس من الغريب ان يتوقعوا مثل هذه الاستمرارية، فالفكر السائد فكر غيبي مطلق واثق من ان الثقافة الشعبية المصرية لن تتبدل مهما تبدّلت الاوضاع الاجتماعية.

وكما طرب محسن في **عودة الروح** لسماعه حديثاً عن «عواطف الارتباط والتضامن القلبي بين أهل مصر»[٤٤]، كذلك أصغى محسن في **عصفور من الشرق** بطرب وشغف لسماعه العامل الروسي ايفانوفيتش يقول: «ان جنة الفقراء لن تكون على هذه الأرض»، وان تلك هي «مشكلة الدنيا التي لم تحل: وجود اغنياء وفقراء، وسعداء وتعساء... من اجل هذه المشكلة وحدها ظهرت الرسل والانبياء... ان الشرق قد حل المعضلة في يوم ما... ان انبياء الشرق قد فهموا ان المساواة لا يمكن ان تقوم... وانه ليس في مقدورهم تقسيم مملكة الارض بين الاغنياء والفقراء، فأدخلوا في القسمة مملكة السماء، وجعلوا أساس التوزيع بين الناس «الأرض والسماء» معاً: فمن حُرم في جنة الارض، فحقه محفوظ في جنة السماء... ولو استمرت هذه المبادىء، وبقيت هذه العقائد حتى اليوم، لما غلى العالم كله في هذا الأتون المضطرم... وكان هذا الضوء منبعثاً هذه المرة، من باطن الأرض، لا آتياً من أعالي السماء... فجاء نبينا «كارل ماركس» ومعه إنجيله الأرضي: «رأس المال» وأراد ان يحقق العدل على هذه الأرض، فقسم «الارض» وحدها بين الناس... فماذا حدث؟ حدث ان امسك الناس بعضهم برقاب بعض، ووقعت المجزرة بين الطبقات تهافتاً على «هذه الأرض»!!... لقد القى قنبلة «المادية والبغضاء»... اما أنبياء الشرق فقد القوا زهرة «الصبر والأمل» في النفوس...»[٤٥].

هكذا وبكل بساطة اختزل الدين الى حد التشويه كما اختزل الواقع الاجتماعي في دعم ثقافة الطبقة الحاكمة، وهذا ما يثبت نظرية الأدب التسويغي او الضبط الاجتماعي التي ترى في الأدب ما يسوّغ النظام القائم لا النظرية الانعكاسية الحيادية

---

(٤٣) محمد حسين هيكل، زينب: **مناظر وأخلاق ريفية** (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٧)، ص ٢١.

(٤٤) الحكيم، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥.

(٤٥) توفيق الحكيم، **عصفور من الشرق**، اقرأ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤)، ص ٤٥ و٧٨.

التي تعتبر ان الأدب يصوّر الواقع بكل تعقيداته وتناقضاته كما ثبت من خلال روايات بلزاك. ان انتماء بلزاك الارستقراطي لم يمنعه من رؤية واقع التناقضات الاجتماعية ومن الخوض في علاقات القوة والاستغلال. اما توفيق الحكيم في انتمائه الارستقراطي (ابوه كان اقطاعياً في منطقة دمنهور وحمل لقب بك، وأمه كانت تفخر بأصولها التركية، وكانت تحتقر الفلاحين المصريين وتفخر انها انشأت توفيق الصغير نشأة تركية ارستقراطية) فعمل على إساءة تفسير الواقع والدين في خدمة الاستقرار. لذلك نظر الى الواقع الاجتماعي على انه في حالة انسجام لا في حالة نزاع، بل لذلك لم يتمكن من ان يستوعب مدى عمق تعاسة الشعب المصري ومعاناته وحرمانه. على العكس، شعر محسن في القرية «بالحب في قلبه ينتعش انتعاش النبت الصحيح القوي تحت حرارة الشمس المباركة... ولم لا، وكل شيء حوله قوي صحيح منتعش؟»[٤٦].

ويبلغ الميل لاختزال الواقع الاجتماعي ذروته في رواية **يوميات نائب في الأرياف** التي قدمها النقاد على انها تتناول عدم صلاحية نظام المحاكم والقوانين الحديثة في حل نزاعات الفلاحين. يقول توفيق الحكيم في تقديمه لهذه الرواية ان هذه اليوميات التي دوّنها ما هي «إلا نافذة مفتوحة اطلق منها حريتي في ساعات الضيق». ما هو الضيق الذي عاناه الحكيم؟ هل هو الظلم الذي يقع على الشعب وإحساسه ان النظام القضائي عاجز عن تحقيق العدالة بين جموع الفلاحين، ام اضطراره للعمل في الريف بين اناس لا يفهمهم ولا يفهمونه؟ لا أريد ان استخلص ان توفيق الحكيم لم يكن مدفوعاً بمقاصد اصلاحية، ولكنه من ناحية أخرى رأى عمله في الريف نفياً لا يطاق. ينتقد بيروقراطية الموظفين كما ينتقد القضاة الذين يفرضون على الفلاحين قوانين لا علاقة لها بحياتهم، فيستخدمونها اسلحة يضربون بها من يريدون ضربه في الوقت الذي يختارونه. ويخبرنا ان المأمور يجمع العمد ويوجه لهم التعليمات لانتخاب مرشحي الحكومة، وتدبج محاضر ضد الأهالي غير الموالين لها. وهو يفهم ان الاجراءات التي تتبع في الاعمال القضائية طبقاً للقوانين الحديثة ينبغي ان يراعى في تطبيقها عقلية الفلاحين ومدى قدراتهم الذهنية، لا بل انه يتنبّه في ظرفٍ ما الى طبيعة علاقات القوة فيقول: «ان كأس الإذلال تنتقل من يد الرئيس الى المرؤوس في هذا البلد حتى تصل في نهاية الأمر الى جوف الشعب المسكين وقد تجرعها دفعة واحدة»[٤٧].

ولكن ما هو حقاً موقف توفيق الحكيم من الفلاحين في رواية **يوميات نائب في**

---

(٤٦) الحكيم، **عودة الروح**، ج ٢، ص ٣٧.

(٤٧) توفيق الحكيم، **يوميات نائب في الأرياف** (القاهرة: مكتبة الآداب، [د.ت.])، ص ١٣٧.

الأرياف؟ يصفهم بقول النائب (وهو المؤلف نفسه): «ودنت سيارتنا من المحكمة فشاهدنا الأهالي ببابها مكدسين كالذباب»[٤٨]، و«جلسوا القرفصاء كأنهم الماشية»[٤٩]، و«ديدان من الفلاحين المساكين»[٥٠]، وانهم يثبون «كأنهم قردة تثب في حجر أمها»[٥١]. وبعد ان يستعرض النائب العام (وهذه هي الوظيفة التي شغلها توفيق الحكيم نفسه في ذلك الوقت) الشكاوى التي ترده من قبل الفلاحين، يستعجب لكثرتها وتفاهتها ويتساءل: «لست ادري لذلك سبباً. اهو الظلم حقاً! ام هو داء الشكوى استوطن دم الفلاح على مدى احقاب من الجور مرت به حقيقة! على اي حال، ما ذنبي انا اجرع ما في هذه الأوراق من سخف... ومعنى هذا اني انا الشخص الضعيف الجسم والبنية، الدقيق الحس والشعور الذي يتوق الى نصف الساعة يفرغ فيها الى مطالعة كتاب جميل، ينبغي لي ان أقرأ... أكوام الاوراق التافهة»[٥٢].

اذا كانت هذه هي رؤية هذه الروايات الثلاث للواقع الاجتماعي، فما هي مفاهيمها لعدد من الأمور التي تتناولها؟ تبين لنا ما هو فهمها للطبقات الاجتماعية، وقد قالت لنا ان الشعب المصري (من غير النخبة) «يعلم اشياء كثيرة، لكنه يعلمها بقلبه لا بعقله»[٥٣]، وهذا تماماً ما تراه في فهمها للمرأة. ترد في روايات الحكيم ومختلف مؤلفاته تعميمات منها ان «المرأة إذا احبت حسبت حياتها ابتدأت من تاريخ الحب ونسيت ما قبل هذا التاريخ»، و«المرأة السعيدة المحبة أنانية الى حد الوحشية»، و«ان النساء قبل كل شيء يهتممن بالرجل... مدفوعات بدوافع خارج ارادتهن... لعلها الغريزة الجنسية»[٥٤]، و«أهذه هي المرأة؟... إذا احبت وخاب املها في الحب تصبح هكذا حيواناً مفترساً»[٥٥].

وفي ما يتعلق بأسلوب توفيق الحكيم الفني، فانه ينطلق أيضاً من الرؤية الاجتماعية ذاتها ويتخذ شكلاً منتظماً ثابتاً تقليدياً في صيغه وبنيته ومفرداته وصوره ومقارناته وتشبيهاته. تتكرر في تعابيره مصطلحات وعبارات متوارثة مثل الحظ والنصيب، والظافر المنتصر، وأكل عليه الدهر وشرب، ولم يتدخل بكلمة «صلاح ذات البين. ويبدو انه في اسلوبه يلجأ لمعالجات ذهنية مجردة في محاولة لاواعية لتجنب

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ٥٧.
(٥١) المصدر نفسه، ص ٩٦.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.
(٥٣) الحكيم، **عودة الروح**، ص ٤٥.
(٥٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢١٠.
(٥٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٨.

الاستكشاف الحر للواقع في سبيل تحوّله بغير ما تشتهي نفسه.

ومن موقع توفيقي مشابه، رفض عباس محمود العقاد، «العقل» وتمسك بـ «الوجدان»، تماماً كما فعل توفيق الحكيم حين ميّز بين العقل والقلب، وأخذ موقفاً ثابتاً ازاء معرفة الحقائق الكونية «المطلقة باعتبار أن «الإنسان لا يستطيع ان ينفذ عن طريق حواسه وعقله الى معرفة الحقائق الكونية» التي توصّل اليها عن طريق ما اسماه «الوعي الكوني»، وهو «وعي ينبع من الوجدان لا من الادراك الحسي ولا من الفكر العقلي... انما الذي يستطيع ذلك الوجدان» الذي جعله يؤمن بوحدة الكائنات ووحدة الخلق فيها جميعاً فبحث عن «الكمال المطلق وملكوت الكائن الأعلى»(٥٦).

من منطلق هذه الرؤية المشيّدة على مفاهيم وحدة الكون والحقيقة المطلقة والكمال المطلق، استنتج العقاد ان الإنسان يجب ان يتقبل القناعات السرمدية من دون شك، فجاءت رؤيته سكونية تتجاهل التناقض والصراع. تنعكس هذه الرؤية السكونية في روايته **سارة** (١٩٣٨) التي، رغم عنوانها، لا نتعرف الى بطلتها الا من خلال عشيقها الغيور عليها حتى المرض، وكأن لا وجود لها خارج خياله او بالأحرى هوسه. تصف الرواية مشاعر رجل غيور يتعذب في حبه وشكوكه وهواجسه المضطربة، فيتخذ رقيباً يرصد تحركات صديقته ويتوصل الى قناعة من دون دليل حسي على انها تخدعه وتخونه فيكون الفراق النهائي. وبهذا تبدأ الرواية حيث انتهت، والعكس صحيح، فلا نجد نمواً في الأحداث والشخصيات والمفاهيم والمشاعر والآراء والرؤية العامة. وتظل كل هذه هي هي، جزءاً لا يتجزأ من هذا الثبات الكوني الموجود فقط في ذهن الكاتب.

في روايته **سارة** (٥٧)، كما في كتابه حول **المرأة في القرآن** (راجع الفصل الثامن)، ينطلق العقاد من مقولة تعتبر المرأة كائناً يتصرف بالغريزة وليس بالادراك والتنشئة وبحكم موقعها في البنية الاجتماعية وتقسيم العمل المعتمد في المجتمع. بحسب هذه المقولة السكونية، المرأة تتصرف «بالفطرة بغير حاجة الى تعليم وتلقين»، وعندما تصيب في رأي او تصرّف يكون صوابها «كصواب النحلة في بناء الخلايا» وليس «عن بحث ونقاش واطلاع»، ولأنها تعيش على مستوى الفطرة بحسب هذا المفهوم، يصبح «أحوج ما تحتاج اليه المرأة ان تجد رجلاً يرعاها في الغيبة والحضور»(٥٨).

وكما رؤية الرواية ومفاهيمها، كذلك أسلوبها الفني ولغتها، فليس هناك من

(٥٦) شوقي ضيف، **مع العقاد**، اقرأ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤)، ص ٩.

(٥٧) عباس محمود العقاد، **سارة** (القاهرة: دار الهلال، [د.ت.]).

(٥٨) عباس محمود العقاد، **المرأة في القرآن** (القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١)، ص ٥٦، ١٢١، ١١٨ و٦٠.

تطور وابداع، إذ يتمسك العقاد بأساليب الكتابة التقليدية بما فيها السجع، فتطالعنا أوصاف هزيلة كما لو انه يقرأ بصوت خطابي مرتفع ويتمتع بموسيقى الكلمات الرنانة أكثر مما يبحث مستكشفاً النفس الإنسانية، كقوله: «كالذي يهرب من النمر ليبتلعه التمساح، وكالذي يهرب من الرصاص لتنوشه الرماح»، و«يثقل عليه السقام ويتدانى منه شبح الحمام»، و«الثمار على اشجارها بين غياضها وانهارها»، و«فلا هما هانئان بوئام ولا هما قادران على خصام»، و«بين وجهه النضير وجسمها الغضير»(٥٩). كذلك تأتي عباراته جاهزة فتطالعنا باستمرار على الوجه التالي: «أخذ على حين غرة»، و«على سبيل المزاح والمداعبة» و«انطلق خفيف الخطى موفور النشاط». ثم ان الرواية مليئة بالمرادفات، ومنها «عراك وصدام»، و«سرور ومتعة وصفاء»... الخ.

ليس أسلوب العقاد الفني ومفاهيمه وآراؤه معزولة عن رؤيته العامة السكونية. كل شيء ـ بما فيه المرأة والاسلوب والحقائق ـ مطلق ثابت وجزء من ملهاة او مأساة إلهية، فيلعب الناس ليس الادوار التي يريدونها لأنفسهم في عالم متحرك، بل يلعبون في تصور العقاد ادواراً معدة لهم مسبقاً، فيقاس نجاحهم بمدى انسجامهم مع هذا التصور الكامل بنفسه. ولذلك يستطيع العقاد ان يكتب في العصر الحديث وفي مصر التي تعاني القهر القومي والقهر الطبقي من دون ان يرى التناقضات حوله. من هنا ان سارة وهمّام يعيشان على مسرح خيالي خارج المكان والزمان.

ويتمثل الموقف التوفيقي أيضاً في رواية **دفنا الماضي**(٦٠) للكاتب المغربي عبد الكريم غلاب، رغم انشغالها بالصراع الوطني في سبيل الاستقلال عن الاستعمار الفرنسي واهتمامها بالتحرر من التقاليد الصارمة، مما يظهر تأزماً في العلاقات بين الجيل القديم المتمثل بالحاج محمد التهامي والجيل الجديد المتمثل بابنه عبد الرحمن، الذي يمكن اعتباره بطل الرواية. ومع هذا تقدّم الرواية تصوراً عاماً نجد فيه ان العلاقات بين الطبقات وبين المرأة والرجل تقوم على الانسجام والتوافق والتكامل وإن تخلّلها بعض التأزم. وهنا أريد ان أوضح مرة ثانية أنني اتحدث عن الرواية لا عن الكاتب بالضرورة، وخاصة في هذه الحالة، فقد أتيح لي ان اتعرّف اليه واتعلّم ان احمل له احتراماً فائقاً، فهو إنسان بغاية اللطف والروعة.

في تقديم المؤلف لروايته، يقول إنها انبعاث لرواسب عديدة من فترة المخاض في المغرب وإنها ثورية تستمد ثورتها من أبطالها الثوريين، ويحدد موقعه ككاتب بقوله: «وأحسب اني بهذه الرواية كنت في صميم المعركة التي خاضها جيل

---

(٥٩) العقاد، **سارة**، ص ١٠٦ ـ ١٠٨ و١١٦.

(٦٠) عبد الكريم غلاب، **دفنا الماضي**، ط ٤ (الرباط: مطبعة الرسالة، [د.ت.]).

القنطرة»[٦١]. اما الرؤية العامة التي تقدمها لنا الرواية في ما يتعلق بالبنية الاجتماعية فهي رؤية تغلب عليها روح الانسجام والتوافق، بكلام يكاد يشبه كلام توفيق الحكيم، يقول عبد الرحمن، الذي يفترض انه يمثل جيل التحرر الوطني: ولكن الطبقية شيء جديد على هؤلاء واولئك يميزهم الغنى او الفقر، ولكنهم جميعاً يتعاونون في الحياة كأنما لا يميزهم غني ولا فقر[٦٢]. ثم إن «الصراع الهائل الذي اخذ يشتد بين الاستعمار والوطنية»[٦٣] يخفي في طياته الصراع الاجتماعي، فاذا بالحاج محمد المستبد المغرق في تقليديته والمستفيد من الاستعمار شخص «لا غنى لسكان الحي وتجاره عنه، كلهم يشعر بأبوته ورعايته»[٦٤].

كان الحاج محمد المتدين المحافظ يعيش في منزل ضخم بالإضافة الى زوجته واولاده وبناته «وخمس من الخادمات الرسميات، عدا البنات الخادمات غير الرسميات... اقتُنيت كل واحدة منهن لمناسبة ما، كلهن مغربيات اختطفن من اقصى الجنوب وهن صغيرات»[٦٥] وأنشئن على «الطاعة والامتثال والشعور بالذلة»[٦٦]. وكان الحاج محمد يسوغ لنفسه الرق من منطلق ديني فيقول: «إن ما ملكت اليمين هو مما احل الله، وقد ملكت يميني ياسمين [احدى خادماته]، فهي للحظوة والمتعة وليست للخدمة والشقاء فحسب. ان التسري كان مما لم يأنف منه «السلف الصالح» وهو مما لم يتورع عنه الآباء والاجداد، ومن التزمّت والزيادة في الدين ان احرم نفسي مما أحل الله. وهذه ياسمين رزقه الله رقبتها..»[٦٧].

وحين يتردد في ضميره سؤال عما يمكن ان تقول زوجته، «كان يجد الجواب العاجل» فيقول: «انها الزوجة المحترمة، وام الأولاد، وصاحبة المكانة في قلبي وفي منزلي. وانها لحرية ان ترضى بالتسري... انه يعرف حساسيتها وغيرتها ويعرف أيضاً طاعتها لزوجها وايمانها بأن الرجل هو السيد المطاع الذي لا ينبغي ان تقف المرأة في وجهه او تعارض ارادته، لقد كانت دائماً مثال الطاعة والامتثال والتنازل عن كل رغبة لا ترضي الزوج، والانسياق وراء كل ما يبدر منه من رغبات او نزوات»[٦٨].

وكما كان يعامل زوجته وخادماته، كان يعامل فلاحي القرية التي كان يملكها والتي كان قد «ورث معظم أرضها واشترى كثيراً من الهكتارات من سكان الناحية،

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٥ ـ ٦.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ٢٨٠.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢١٤.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٩ ـ ٤٠.

كانوا يستدينون منه فيدينهم حتى اذا استغرق الدين الارض فاوضهم في التنازل عنها لقاء ديونه فتنازلوا مكرهين لا راضين، ولكنهم ظلوا يسكنون الضيعة ويحرثونها لصالح الحاج محمد كخمّاسين. كان هو يرضى عن عملهم، وكانوا هم راضين عن معاملته التي كانت تتسم بشيء من الاريحية كما لو كان ما يزال جاراً لهم...»[٦٩].

وحين كان يحضر للقرية، كان الفلاحون «يحيطون ببغلته في رعاية وعناية، ويسيرون خلفه وامامه كما لو كان ملكاً من ملوك الفرس او الروم. كان مما يرضي الفلاحين ان يهيئوا هذا الجو الرائع للحاج محمد... وكان مما يرضيه ان يمثلوا أمامه في طاعة الخدام واستسلام المستفيدين امام ولي نعمتهم»[٧٠]. ومع انهم كانوا يقعدون حوله يتطلعون الى وجه رب نعمتهم ويخدمون الارض «بنفس المشاعر التي كانت تتملكهم يوم كانت الارض بين ايديهم، فإنه لم يكن يثق فيما يزعمون من اخلاص وصدق»[٧١]. وفوق كل هذا يصف المؤلف هذه القرية المغربية كما وصف توفيق الحكيم القرية المصرية فينعتها بـ «الضيعة السعيدة»[٧٢]، وبكلام يكاد ان يكون كلام الحكيم تماماً يخبرنا ان الفلاحين استمرأوا عيشهم البائس[٧٣].

هنا أذكر بشيء من التحفظ فأقول إن المؤلف ربما أراد تعرية شخصيته هذه فكشف عن تناقضاتها. وفعلاً ذهب عبد الكريم غلاب بعض الخطوات من حيث الرؤية السكونية للمجتمع والشعب أبعد مما فعل توفيق الحكيم، اذ صوّر لنا من خلال رواية **دفنا الماضي** صراعاً بين جيل الماضي المتمثل بالحاج محمد وولديه محمود وعبد الغني وجيل الحاضر المتمثل بعبد الرحمن وعبد العزيز. كذلك تدعو الرواية (كما يتضح من عنوانها) الى دفن الماضي الذي لم يدفن. ولكن حين نبحث في ما يعني دفن الماضي حقاً، نكتشف انه لا يعني بالضرورة التحرر من التقاليد التي تسوّغ العلاقات الاجتماعية السائدة بقدر ما تعني الدعوة للتفكير بالمستقبل ونسيان حوادث الماضي. حين يتساءل عبد الرحمن عن السنتين اللتين قضاهما في السجن، يقول لنفسه «ذلك ماض انتهى... وليس لنا وقت نعيشه في الذكريات، الماضي طويناه... دفناه»، ويركز «فكره في المستقبل فأصبح لا يحس الا بالمستقبل»[٧٤]. ويشتمل دفن الماضي على رفض الخرافات في معالجة المرض[٧٥] وعقلية الحاج محمد التي استمرت من خلال ابنيه عبد الغني ومحمود. واذا كان عبد الرحمن يمثل الاتجاه الوطني والجيل الجديد من

---

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٩٩.
(٧١) المصدر نفسه، ص ١٠١ ـ ١٠٢.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١١١.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٥.
(٧٥) المصدر نفسه، ص ٣١٥.

النخبة، فإنه ـ كما يقول لنا محمد برادة ولحمداني حميد ـ شخصية «فكرية» أكثر منه شخصية «بشرية» تعاني المشكلات اليومية التي يعانيها الشعب الذي يعزله المؤلف عن مسرح الاحداث[٧٦]. هنا يمكن ان نضيف ان صراع الاجيال الذي تركّز عليه الرواية انما يتحول بتعبير لحمداني حميد الى «وسيلة يتم بواسطتها إتلاف طبيعة الصراع»، فقد كانت هناك «صراعات داخلية ضمن المجتمع المغربي نفسه، ولم يكن يراد لها ان تكشف لأنها ستهدد في نهاية الامر طموحات تلك البرجوازية نفسها»[٧٧].

وفي ما يتعلق بالاسلوب الفني، نجد أن رواية **دفنا الماضي** (مثلها مثل روايات **عودة الروح وعصفور من الشرق ويوميات نائب في الأرياف وسارة**) تقليدية في لغتها وتعبيرها وصورها وصيغها وتركيبها السردي، الذي يعمد الى الشرح المباشر أكثر مما يعمد للايحاء، انها تصف اموراً عدة وصفاً واقعياً تقليدياً، ومن الخارج، من دون ان يكون لها علاقة عضوية بالرواية كعمل فني متكامل، بل تفرض عليها فرضاً مفتعلاً.

٢ ـ رواية الخضوع

تصوِّر لنا رواية الخضوع، من موقع نقد المجتمع وفضح سلطويته بأسلوب حذر وغير مباشر، الإنسان ككائن عاجز امام طغيان السلطات الاجتماعية والسياسية، فلا يجد من خيار له سوى الإقرار بضعفه والامتثال القسري لمشيئة اعلى من مشيئته. وبذلك تعلن لنا مثل هذه الرواية العربية ان الفرد لا يزال معرَّضاً لمؤثرات الجماعات والمؤسسات في حياته ومصيره ولا يقوى على الخروج عن إرادتها حين تتعارض مع ارادته. وقد عني نجيب محفوظ عناية خاصة ومنهجية بإبراز موضوع خضوع الأفراد حتى ليمكن القول منذ البدء ان هذا الاتجاه يطغى في مختلف رواياته أكثر من أية موضوعات أخرى.

تعاني شخصيات روايات محفوظ العجز وتجد نفسها تعيش في حالة حصار محكم، فتضطر للانسجام مع واقعها الساحق بالرضوخ له ظاهرياً وعلناً ضد قناعاتها ورغباتها الداخلية، ومن دون ان تجرؤ على إظهار تبرمها واستيائها. ولأنه من الصعب جداً التعامل مع هذا الانفصام بين المعلن والخفي في سلوكيات الأفراد ومواقفهم، نجد أن الشخصيات الخاضعة تتبنى مع الوقت معتقدات تموّه او تسوّغ ازدواجيتها وتمكّنها من ان تنسجم مع واقعها من دون إحساس بالمذلة وبأقل قدر من الشعور بالمعاناة.

---

(٧٦) لحمداني حميد، **الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي: دراسة بنيوية تكوينية** (الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٥)، ص ١٤٤.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

حفل الخطاب الثقافي المصري بالتساؤل حول نزعة الاستكانة والصبر وتحمّل الضيم والجور عند الشعب المصري المغلوب على امره. وقد نوه بهذا الوضع عدد كبير من المفكرين ومنهم حسين فوزي في كتابه **سندباد مصري**، ولكن احداً لم يصور لنا هذا التوجه بالشمولية والعمق والمنهجية الذي صوّره نجيب محفوظ (١٩١٢ ـ) في مختلف مراحل حياته الفكرية. ان الإنسان في كتابات محفوظ واحد من اثنين: كائن مستبد طاغ او عاجز ضعيف على الاغلب. يعيش الإنسان العاجز في عالم ليس من صنعه بل خارج ارادته ومضاد له في صلب حياته، فتقرّر مصيره احداث واوضاع تقلّص من نطاق قدراته وإمكاناته فينشغل بالتكيف معها بدلاً من مجابهتها والعمل على تغييرها.

هذا ما تعكسه رواية **زقاق المدق** (١٩٤٧) التي لا تكتفي بوصف تعاسة سكان الحي وضيق عالمهم، بل تذهب ابعد من ذلك لتظهر لنا أن ما يبدو وكأنه فرصة للتقدم ما هو بالفعل سوى مجرد وهم وفخ يؤدي للهلاك، وأن من لم يهلك يحوّل غضبه عن المصادر الحقيقية وراء تعاسته ضد نفسه من موقع ديني فيقول احدهم: اذا كنا نذوق اهوال الظلام... فهذا من شر أنفسنا[٧٨]. في هذه الحالة لا يمكننا اعتبار هذا الاعتراف نوعاً من النقد الذاتي الايجابي واعادة النظر للبدء من جديد. على العكس من ذلك تماماً، يأتي لوم النفس هنا من منطلقات الثقافة الجبرية ويقود في النهاية للخضوع ومعايشة التعاسة. في هذا الاطار، يدعو رضوان الحسيني اهل الحي للقبول بأوضاعهم قائلاً: «لا تقل مللت! الملل كفر... ولا تتمرّد على صنع الخالق. لكل حالة من حالات الحياة جمالها وطعمها... صدقني ان للألم غبطته ولليأس لذته وللموت عظته، فكل شيء جميل وكل شيء لذيذ»[٧٩]. ويضيف الحسيني في نهاية الرواية قائلاً، ان الله «عز وجلّ... لا يفعل شيئاً الا لحكمة... وصار ديدني اذا اصابتني مصيبة ان ألهج من اعماق قلبي بالشكر والرضا»[٨٠].

وقد يثور الإنسان ولكنه يفعل ذلك كما فعل الشيخ درويش الذي ثار «ثورة جامحة ما وسعته الثورة، يعلنها حيناً، ويكتمها ـ مغلوباً على أمره ـ احياناً. ولقد سعى كل مسعى... وشكا الحال... ثم استسلم للقنوط بعد ان تحطمت اعصابه»[٨١]. ومن المفارقات المحزنة ان الذي يخضع، كثيراً ما يحاول استعادة إحساسه بقوته وثقته بنفسه عن طريق اخضاع من هم اضعف منه، فنجد ان رضوان الحسيني ـ وهو أكثر

---

(٧٨) نجيب محفوظ، **زقاق المدق**، ط ٦ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٥)، ص ٦.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.

(٨١) المصدر نفسه، ص ١٦.

شخصيات رواية **زقاق المدق** ايجابية واحتراماً من قبل اهل الحي والمؤلف نفسه ـ يستبد بأهل بيته مما يجعل المؤلف يتدخل ويتساءل من دون أن يتوصل الى جواب: «كان مؤمناً صادقاً، ومحباً صادقاً، وجواداً صديقاً. ومن عجب ان يكون هذا الرجل ـ الذي طار صيته بالخير والحب والجود كل مطار ـ حازماً حاسماً وعلى فظاظة وحرص في بيته... يفرض سطوته على المخلوق الوحيد الذي يذعن لإرادته، ألا وهو زوجته»[٨٢].

وعندما يخلو الحسيني بنفسه ويجرؤ على التفكير في مسؤوليته الخاصة ودوره في الحياة، نجد أنه يكتفي بالتساؤل: «ألم اترك الشيطان يعبث بأهل جيرتي وانا ذاهل عنه بسروري وطمأنينتي؟»[٨٣]. ولكن ما يفعله في حالات التساؤل النادرة؟ انه يبحث عن خلاصه الفردي فيلجأ، في ما يلجأ اليه، للحج الى بيت الله طلباً لمزيد من الطمأنينة الذاتية حيث «لا تطوف بالخيال الا ذكريات الخلود، ولا يخفق الفؤاد الا بحب الله، هناك الدواء والشفاء... فأي سعادة... فأي طمأنينة.. فأي سلام»[٨٤]. وتنتهي الرواية بإصرار من الشيخ درويش على الصبر، «والله لأصبرن ما حييت»، وتنداح فقاعة الاحداث المؤلمة التي عاشها الشعب، «واستوصى المدق بفضيلته الخالدة في النسيان وعدم الاكتراث»[٨٥].

وتبلغ «فضيلة» الخضوع أوجها في ثلاثية محفوظ من خلال علاقة احمد عبد الجواد (وهو المثال الأكمل للاستبداد الابوي) بزوجته واولاده، تطالعنا **بين القصرين**[٨٦] بوصف دقيق لعملية فرض الخضوع، فتخبرنا ان امينة، زوجة عبد الجواد، ارادت في العام الاول من معاشرته «ان تعلن نوعاً من الاعتراض المؤدب على سهره المتواصل خارج البيت» فما كان منه الا أن أمسك بأذنها وقال لها بصوته الجهوري في لهجة حازمة: «انا رجل، الآمر الناهي، لا أقبل على سلوكي اية ملاحظة، وما عليك الا الطاعة، فحاذري ان تدفعيني الى تأديبك، فتعلّمت [امينة، واسمها دال على استكانتها] من هذا الدرس... إنها تطيق كل شيء ـ حتى معاشرة العفاريت ـ... فعليها الطاعة بلا قيد ولا شرط، وقد اطاعت، وتفانت في الطاعة حتى كرهت ان تلومه على سهره ولو في سرها... وظلت على جميع الاحوال الزوجة المحبة المطيعة المستسلمة. ولم تأسف يوماً على ما ارتضت لنفسها من السلامة

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٩٨.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٨٦) نجيب محفوظ، **بين القصرين** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٧)؛ ط ٧ (١٩٧٠).

والتسليم. . فانها كانت ولم تزل الرمز الحي لحدبها على بعلها وتفانيها في اسعاده»[٨٧]. وقد تم في حال هذه المرأة استبطان الخضوع في اقصى حالاته، فتقول لنا **بين القصرين** ان امينة «دفنت افكارها في اعماق نفسها، ودارتها مداراة من لا يطيق ان يعترف بها ولو فيما بينه وبين نفسه»[٨٨].

وتسود العلاقة نفسها بين احمد عبد الجواد وبين اولاده الكبار والصغار، فيجلسون في حضوره «في ادب وخشوع، خافضي الرؤوس كأنهم في صلاة. . . فلم يكن احد منهم ليجترىء على التحديق في وجه أبيه»[٨٩]. وهم يعتبرون انه كما «لا يتقدم امر او يتأخر الا باذن الله». فإن شيئاً لا يتقدم او يتأخر في حياتهم الا بإذن أبيهم، وليس هناك ما يستغيثون به غير الحيلة والمكر والمبالغة في الحيطة. ولكن ارادة الاب لا مهرب منها، كما تدرك ابنته عائشة، فهي تعرف «ان هذه ارادة الاب ولا معقب لها، وما عليها الا الاذعان والاستسلام، بل عليها أكثر من هذا الرضى والارتياح، لان محض الوجوم ذنب لا يغتفر، اما الاحتجاج فإثم. . . وظل قلبها على ولائه وحبه، فلم تضمر له الا الاخلاص والوفاء كأنه إله لا يجوز ان تقابل قضاءه الا بالتسليم والحب والوفاء. . .»[٩٠]. انها تدرك ما أدركته امها من زمن بعيد من انه «ليس من الحكمة في شيء ان نتحدى غضبه، فمثله من يلين بالطاعة ويشتد بالعصيان»[٩١]. إذاً، «كل شيء في هذا البيت يخضع خضوعاً اعمى لإرادة عليا ذات سيطرة لا حدّ لها، هي بالسيطرة الدينية أشبه»[٩٢]. هذا ما يمكن اتخاذه دليلاً آخر على ما ذهبنا اليه سابقاً من حيث الشبه الكبير بين صورة الله وصورة الأب في تصوّر المؤمنين والمؤمنات. وفي هذا المناخ الديني نجد ان السيد احمد عبد الجواد يحل لنفسه اللهو الحرام ويحرم على بيته اللهو الحلال[٩٣].

في هذا المناخ الديني، يحرص احمد عبد الجواد على أن يوضح أن الله غفور رحيم وان «انتقامه رحمة خافية» وان حبه مقترن بالطاعة[٩٤]. ويتساءل احد الابناء هل «نرى الله في الآخرة بأعيننا؟. . . ومتى يرى الله، وفي أي صورة يتبدى؟. . . وأيخاف ابي الله؟»[٩٥]. ثم يتذكر ما قالته أخته خديجة بثقة وايمان، «الأمر لله في

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٨ ـ ٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

(٩١) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٩٢) المصدر نفسه، ص ٢٧٢.

(٩٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٩٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٩٥) المصدر نفسه، ص ٧٧.

السماء ولأبي في الأرض»[٩٦]، وما تشعر به عائشة من ان ارادة الأب لا معقب لها... «فلا يسع أمينة إلا ان يظلّ قلبها على ولائه وحبه، فلم تضمر له الا الاخلاص والوفاء كأنه اله لا يجوز ان تقابل قضاءه الا بالتسليم والحب والوفاء»[٩٧]. ويتوصل فهمي الى ان أباه «رجل مخيف ومحبوب، وهو يعبده بقدر ما يخافه، فلن يهون عليه ان يصدمه بعصيان»[٩٨]، «فسبحان المنتقم الجبار»[٩٩].

وتتكامل هذه المقارنة الحذرة بين السيطرة الابوية والسيطرة الدينية في رواية **أولاد حارتنا**، فيحل الله مكان الاب والشعب مكان العائلة. كلاهما ـ الاب والله ـ مخيف محبوب وقريب بعيد ومنتقم رحيم. وكما اعتادت الام والاولاد الطاعة في الثلاثية، فإن رواية **أولاد حارتنا** تخبرنا بأن الناس اعتادوا «ان يشتروا ... الامن بالخضوع والمهانة... ولاحقتهم العقوبات الصارمة لأدنى هفوة في القول أو في الفعل بل للخاطرة تخطر فيشي بها الوجه» فيصبرون ولسان حالهم يقول: «على ذلك كله فنحن باقون، وعلى الهمّ صابرون[١٠٠] نتطلع الى مستقبل لا ندري متى يجيء... ولله الامر من قبل ومن بعد»[١٠١]. ينتظرون الفرج من الله «الذي لا عزة لنا الا به ولا تعاسة الا بسبب منه»[١٠٢]، ويأملون «ان يخرج يوماً من عزلته لينقذ احفاده من الظلم والهوان»[١٠٣]. وعندما يشتد الكرب من دون ان يخرج من صمته المحير، يقول الشعب «المكتوب مكتوب»، او يتغنون بمواويل حزينة «ينسجونها من خيوط الخيبة والفقر والذل»[١٠٤].

ويدرك الناس للحظات عابرة ان «التسليم هو اكبر الذنوب جميعاً»[١٠٥]، فينفد صبرهم وتصخب في البلاد امواج التمرد، ولكن سرعان ما يعود القهر ويعاودون معايشة التعاسة والذل صارخين من اعماق اعماقهم لله متسائلين بخوف وترحم «حتى متى تلازم الصمت والاختفاء؟»[١٠٦]. ولم يسمعوا جواباً، فـ «بدا المستقبل قاتماً...

(٩٦) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
(٩٧) المصدر نفسه، ص ١٨٤.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٨٦.
(٩٩) المصدر نفسه، ص ٥٣٧.
(١٠٠) نجيب محفوظ، **أولاد حارتنا** (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٧)، ص ٧.
(١٠١) المصدر نفسه، ص ٨٧.
(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٧٧.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٢١٥.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٤٤٨.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٤٧٦.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٧٥.

وبدا أنه لم يبق لهم الا الخضوع»[١٠٧].

وتتكرّر اطروحة الخضوع في روايات محفوظ الأخرى. في رواية **السمّان والخريف**[١٠٨] يكافح الشعب عبثاً، تماماً كأسراب الطيور التي تتهاوى الى مصير محتوم عقب رحلة شاقة مليئة بالبطولة الخيالية[١٠٩]. كما هي السيطرة الابوية والسيطرة الدينية، كذلك هي السيطرة السياسية، فإن «أحداً لم يجرؤ على الإفصاح عن مشاعره السياسية... ولما كانت السيطرة السياسية جزءاً لا يمكن إهماله في أي اجتماع لم يروا بداً من النفاق فنوهوا بالاعمال التاريخية المذهلة كإلغاء النظام الملكي، والقضاء على الاقطاع، والجلاء»[١١٠]. وكي يتمكنوا من معايشة واقعهم الذي يحيلهم الى كائنات عاجزة يجدون انفسهم بحاجة الى مسكنات، «ومن أضناه الالم خليق بأن يرحب بالمسكن وإن يكن سماً»[١١١].

وفي المدى البعيد تسيطر حضارة الصمت فتتوجه قدراتهم العقلية نحو اكتشاف الوسائل التي تساعدهم على تقبل عجزهم، فيؤكد عثمان في رواية **الشحاذ** قائلاً: «ولكن ثبت لي أنه اذا قذف بنا الى الجحيم فإننا حتماً سنعتاده ونألف الزبانية»[١١٢]. هذا تماماً ما يكرره محفوظ في روايته **حب تحت المطر** (١٩٦٦) فيقول أحد شخصياتها: «أصبحت أؤمن بأن الإنسان يستطيع ان يعيش في الجحيم نفسه وأن يألفه في النهاية»[١١٣]. وحين لا يتمكن من اعتياد الجحيم كلياً، يتحصن الإنسان بالصمت كما يظهر لنا في رواية **اللص والكلاب**[١١٤]، حيث يصب سعيد مهران «ماء بارداً على جوفه المستعر كي يبدو مسالماً اليفاً فيمثل دوره المرسوم كما ينبغي»[١١٥]. غير ان ما يميز سعيد مهران انه «ينتظر بصمت حتى تجيء الفرصة المناسبة فينقض كالقدر وتكون ضربته قوية كصبره الطويل»[١١٦].

وتعيدنا رواية **ملحمة الحرافيش**[١١٧] إلى أجواء **أولاد حارتنا** فنكتشف مرة اخرى

---

(١٠٧) المصدر نفسه، ص ٥٤٨.
(١٠٨) نجيب محفوظ، **السمان والخريف**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٧).
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(١١٠) المصدر نفسه، ص ١٢١.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(١١٢) نجيب محفوظ، **الشحاذ**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مصر، [١٩٦٥])، ص ١٤٦.
(١١٣) نجيب محفوظ، **حب تحت المطر** ([القاهرة]: مكتبة مصر، [١٩٧٣])، ص ٢٢.
(١١٤) نجيب محفوظ، **اللص والكلاب**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٦).
(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٠.
(١١٦) المصدر نفسه، ص ٨.
(١١٧) نجيب محفوظ، **ملحمة الحرافيش** (الفجالة [القاهرة]: مكتبة مصر، [١٩٧٧]).

وباللغة نفسها عمق عجز الإنسان واستعداده للانضواء تحت راية المنتصر «أياً كان»[١١٨] خوفاً أو إيثاراً للسلامة فيتجرع «الذل والمهانة متصبِّراً»[١١٩] ويحذر حتى «ان يفكر في أي نوع من المقاومة»[١٢٠]، اذ يصبح التسليم هو عين العقل. وحين لا يذعن الناس خوفاً من العقاب وعن طريق الترهيب، فإنهم يذعنون في آخر الامر لسحر النقود»[١٢١]، اي عن طريق الاغراء والترغيب. وهم يتوصلون الى هذه القناعات لانه كما قال احدهم بأسف: «نخاطر بأرواحنا في سبيل قضية خاسرة»[١٢٢] فيقلع عن «احلام النبل مؤثراً السلامة»[١٢٣]. مع انه يعرف انه ليس اتعس من الحظ السيئ الا الرضى به»[١٢٤]. يتمسك الناس بهذه القناعة من منطلق ديني يحدّد لهم مصيرهم الحتمي مؤكدين لأنفسهم ان «إرادة الله فوق كل ارادة وما علينا إلا الرضى»[١٢٥].

هنا أيضاً، ومن أجل مزيد من الاضاءة للكشف عن مفاهيم هذا النوع من الرواية وشكلها الفني، نحاول ان نتعرف الى معالجتها المتميزة للحب والمرأة والموت وبأي أسلوب. يكثر الحديث في هذه الروايات على صعيد تجريدي عن قوة الحب وسلطانه وسحره وقدرته على الخلق والتعمير والصمود في مواجهة المصائب. أما على صعيد حسي، فنجد أن الحب بين الرجل والمرأة يتحوّل إلى نوع من الصراع والعراك، وتتشكل عناصره من الغضب والحنق والوعيد والانتقام والترقب والقلق والانتظار والشوق والخيبة وتعليل النفس والمطاردة والخجل والذهول والشرود والحيرة والاحلام والاوهام والوجوم والارتباك والندم والتمثيل والتصنع وحياكة الكذب والمكر والتعقب وتحمل مرارة الصبر والخيانة وبيع الجسد والتلثم بقناع زائف من الادب والوداعة والاستغلال والخوف من الفضيحة والرغبة الوحشية والعناد والتعذيب والاستهتار والحذر والتوجس والضحك على الذقن وكبت المشاعر والنضال البهيمي. كل هذه اوصاف يستعملها المؤلف نفسه في تناوله لعلاقة الحب بين المرأة والرجل ويصوّرها في اطار «عبث القوي بالضعيف»، و«لذة الانتقام»، والمزج «بين السرور والرغبة الوحشية في القتال»[١٢٦]. وتكاد حميدة ان تلخص هذا المفهوم للحب بقولها: «انني قادمة

(١١٨) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٧١.
(١٢٠) المصدر نفسه، ص ٢١١.
(١٢١) المصدر نفسه، ص ٢١٩.
(١٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٥.
(١٢٣) المصدر نفسه، ص ٣١٧.
(١٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٣٢.
(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٤١١.
(١٢٦) محفوظ، **زقاق المدق**، ص ١٧٤ و١٩٦.

بقوتي فلاقني بقوتك، ولنتناطح الى الابد في سعادة تجل عن الوصف. ثم متعني بما منيتني به من جاه وسعادة»[١٢٧]، وكثيراً ما ينتهي هذا الحب بالفشل المأساوي الذي يترك آثاراً عميقة وفراغاً مروعاً في النفس.

وليس مفهوم هذه الروايات للمرأة أقل وضوحاً ومأساوية، فهي لا تعيش في حالة عجز وخضوع فحسب، بل يتوقع منها أن ترضى بوضعها فلا تظهر اي تذمر وشكوى. واذا ما بدت شديدة الثقة بنفسها، كما كان الحال بالنسبة لحميدة في مطلع شبابها، يعمل المجتمع (بما فيه النساء الأخريات) على كسر شوكتها. لقد تمنّت لها نساء الزقاق ان تعيش «في كنف زوج جبار يبيّتها بالضرب ويصبّحها بالضرب»[١٢٨] فيشاركن الرجل الاعتقاد بوجوب «معاملة المرأة كالطفل تحقيقاً لسعادتها هي نفسها قبل كل شيء»[١٢٩]. بحسب هذا المفهوم، يكون واجب المرأة الاول «ان تطيع، وان ترضى ما دامت حاجتها مقضية ورزقها موفوراً»[١٣٠].

وتفهم رواية الخضوع الموت على أنه أمر مخيف قبل كل شيء، فيكون التعلق بالحياة بقوة هذا الخوف مهما كانت فارغة من السعادة. من هنا ان احد شخصيات **زقاق المدق** يستنتج: «لو انه أتيح لميت ان ينطق عن عذاب احتضاره لما نعم إنسان بساعة صفو واحدة في الحياة، ولمات الناس ذعراً قبل ان تدركهم النهاية»[١٣١]. وتتردد الفكرة نفسها في رواية **أولاد حارتنا** فيقول أحدهم: «الموت... يقتل الحياة بالخوف حتى قبل ان يجيء»[١٣٢].

وتتصل نزعة الخضوع والقيم المرافقة لها بعلاقات القوة والاستبداد وبانغلاق المجتمع على احتمالات تحوّل بنيته الطبقية، فالحقيقة المرة الثابتة كما تصوّرها روايات محفوظ وخاصة **أولاد حارتنا**، و**ملحمة الحرافيش**، هي أن الإنسان إما أن يكون ضارباً او مضروباً يُعدّ قفاه للصفع. في كل من الروايتين، يعيش الفقراء متسولين في قاذورات بين الذباب والقمل وتحت الاقدام، ويلجأون الى الله ليفرّج عن كربهم، ويهتفون للمنتصر اياً كان المنتصر، وينتظرون مخلّصاً لا يأتي إلا نادراً ولوقت قصير ويعمل لهم، انما من دونهم، وتنتهي رسالته بموته السريع، ويخافون الموت، ويتبادلون الصراخ والشتائم، ويستسلمون للضرب، ويتغنون بمواويل حزينة... الخ.

---

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١٥.
(١٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٣.
(١٢٩) المصدر نفسه، ص ٥٨.
(١٣٠) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(١٣١) المصدر نفسه، ص ٢٥٩.
(١٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٤٦.

بذلك يظل المجتمع مغلقاً دائماً لا يسمح بالتحول الاجتماعي، وبحاجة الى من ينقذ الناس من طغاته من دون جدوى.

اي شكل فني ينبثق من هذه الرؤية والمفاهيم؟ وانطلاقاً من مقولة الانبثاق هذه، نتوقع ان يكون شكل رواية الخضوع الفني مختلفاً عنه في الانواع الأخرى بما فيها رواية اللامواجهة حتى في أعمال المؤلف نفسه. بكلام آخر، نتوقع اين يكون الشكل الفني في روايات **زقاق المدق والثلاثية واولاد حارتنا وملحمة الحرافيش** مختلفاً عنه في **ثرثرة فوق النيل**، كما سنظهر لاحقاً. اهم ما يميز أسلوب رواية الخضوع ليس بنيتها التقليدية فحسب، بل تجسيدها لنزعة الخضوع نفسها عن طريق التظاهر والحيادية والموضوعية والواقعية تجنباً للخطر. يعترف الراوي في رواية **الكرنك**، اي المؤلف نفسه في هذه الحالة، بأنه يصف الاحداث ويبدي آراءه «مستتراً بالعموميات»[١٣٣]، فلا نعرف أين موقعه في النقاش الدائر. يقول بحيادية وجلة وتعالٍ بأن هناك أصواتاً «توحي بيسارية متطرفة او إخوانية حذرة هامسة»[١٣٤]. ومما يساعد المؤلف على التستر أسلوبه الذي يصف الامور من الخارج، فلا نعرف كثيراً عن عالم شخصياته الداخلي وعن مشاعرهم وافكارهم الخاصة الا في ما نستشفه من الخارج. وهو يفعل ذلك للتمويه وليس لأسباب فنية، فيلجأ الى الماضي وليس للحاضر حين يرغب في توجيه نقد ما، فيجري تلميحاً لما حدث من ظلم في عهد الفرعون او الحاكم بأمر الله في الوقت الذي يقصد الزمن الحالي.

إن رواية **الكرنك** (وهي في رأيي رواية هزيلة فنياً، وربما تكون اسوأ ما كتبه محفوظ) أشبه ما تكون بتقرير سياسي بكلام عادي لدرجة القنوط. ومع هذا يصرف النظر عن مسؤولية الظالمين إذ يقال: «كلنا مجرمون وكلنا ضحايا»[١٣٥]. يتمثل الفقراء في هذه الرواية بإمام الفوال وجمعة ماسح الاحذية، فهما يعانيان مرارة العيش ولكنهما يتغنيان بعنتر وفتوحاته. ويشكو المثقفون من الرشوة والاختلاس والفساد والقمع الإرهابي، ولكنهم يصرفون النظر عن ذلك بإطفاء الظمأ بالكأس ينهلون منها حتى الثمالة و«يرقصون من وجد الطرب وأي جدوى ترجى من النقد عند السكارى؟»[١٣٦]. هكذا يعايشون «القوى المجهولة وجواسيس الهواء وأشباح النهار»[١٣٧]، ويلجأون «للصمت المشحون بالأسى»، ويعجبون لحال الوطن الذي

---

(١٣٣) نجيب محفوظ، **الكرنك** (القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٤)، ص ٥٢.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(١٣٦) المصدر نفسه، ص ١١.
(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

تضاءل فيه الإنسان و«تهافت حتى صار في تفاهة بعوضة»[١٣٨].

يخافون المخابرات حتى في خلواتهم الخاصة ويتجنبون حديث السياسة، فيقول أحدهم «اذا دعت ضرورة الى الخوض في موضوع وطني فلنتكلم متخيلين ان السيد خالد صفوان يجالسنا»، فإن «الآلة الجهنمية تطحن أول ما تطحن أصحاب الرأي والإرادة». وتجاه هذا الوضع، تقول قرنفلة التي قد يقصد بها أنها تمثل مصر في هذه الرواية: «اننا بحاجة شديدة إلى دليل على رحمته وعدله [اي الله]»[١٣٩]. وتصمت قرنفلة لوقت طويل ثم تسترسل في الضحك حتى دمعت عيناها، وتطلب من الأصحاب «اضحكوا، جفت الدموع ولكن لنا الضحك، الضحك أقوى من البكاء وأسلم عاقبة، اضحكوا من صميم القلوب»[١٤٠].

وما إن يتوقف الضحك حتى يتجهم الجو الخانق بالأحلام المفتعلة وتعذيب النفس، فتمضي الساعات «إثر الساعات ونحن نحترق ونتهالك ونخوض ظلمات فوقها ظلمات تحتها ظلمات»[١٤١]. وتصنّف الرواية شخصياتها الى فقراء لا يصدقون حدوث هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ ويحلمون بيوم النصر، غير ان شعورهم يفتر بمرور الأيام، والى جماعة من الشيوخ «ارتدّت مع الأيام الى الماضي» وما لبثت ان «رجعت الى الوراء أكثر وأكثر حتى استقروا في عهد ابن الخطاب والرسول فتنافسوا في نبش الماضي يستخرجون أمجاده يتسلون بها عن حاضرهم»، والى كهول توصلوا الى قناعة ان «الحل تملكه دولة واحدة هي أمريكا»، وأخيراً الى الشباب الذين «يتكلمون عن معركة بعيدة المدى.. وعن تغييرات أساسية جوهرية في الداخل»[١٤٢]. أما الراوي فيعتقد ان «المرض موجود أما الدواء فغير متوفر»[١٤٣].

وحين يلجأ محفوظ لاستعمال الرموز والاساطير والاحجيات، نجد أنه يفعل ذلك من أجل تمويه مواقفه أكثر مما من اجل خلق مناخ فني ايحائي شعري. ان وظيفة الرمز هنا هي التمويه تجنباً للخطر وليست وظيفة فنية. بكلام آخر، ان الرموز عند محفوظ هي نوع من ممارسة الرقابة الذاتية من اجل اخفاء آرائه فأسميها الرموز المقنّعه، وليست رموزاً فنية يلجأ اليها الكاتب من اجل شحنها بطاقات شعرية ايحائية تُشرك القارىء في عملية الخلق وتكثف التجربة الإنسانية باخراجها عن نطاق الآن والهنا الى رحابة المكان والزمان. الرمز هذا نوع من التخفي والتمويه والتقية الباطنية، ومن الشواهد الحسية على هذا ما ذكره ابن بابويه عن الإمام جعفر الذي قال: «عاشروا

---

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ٣٧.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤٢.

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠١.

الناس ظاهرياً وخاصموهم باطنياً طالما ان الإمارة رأي شخصي»[١٤٤].

ترد في عدد خاص من مجلة **الهلال**[١٤٥] تصريحات لنجيب محفوظ حول فنه الروائي لا تختلف كثيراً عما جاء في رواية **السكرية** من تمييز بين المقالة والقصة. فالأولى «صريحة ومباشرة ولذلك فهي خطيرة»، أما الثانية «فذات حيل لا حصر لها. انها فن ماكر». وقد سئل محفوظ لماذا لم يجرّب كتابة المقالة وهل يخاف ان يكون له موقف واضح، فاجاب: «لا اعدّ نفسي من أصحاب الرأي... فمجالي هو الفن لا الفكر... وقضى ربك ان أكون من أصحاب القلوب لا العقول ولا مناص من الرضا بقضاء الله»[١٤٦]. ويسأله الناقد رجاء النقاش، بقوله «رغم ما أحس به من ميلك الى الماركسية فأنا المح في كتاباتك تردداً في اعلان ايمانك... فلماذا التردد؟». ويجيبه محفوظ، «لا استطيع ان اعتبر نفسي ماركسياً رغم التعاطف الشديد. ذلك انني ضعيف الايمان بالفلسفات، ونظرتي اليها فنية أكثر منها فلسفية، ولعل الايمان الوحيد الحاضر في قلبي هو إيماني بالعلم والمنهج العلمي... ولكي أكون واضحاً أكثر، اعترف لك بأنني أومن بتحرير الإنسان من... الطبقية... والاستغلال، وبأن يتحدد موقع الفرد بمؤهلاته...، وبأن يكون اجره على قدر حاجته...، وبأن يتمتع الفرد بحرية الفكر والعقيدة في حماية قانون يخضع له الحاكم والمحكوم...، وبتحقيق الديمقراطية...، وبالتقليل من سلطة الحكومة المركزية»[١٤٧].

ومع هذا لم يكن نجيب محفوظ غامضاً كلياً، فهو على عكس توفيق الحكيم، كان يدرك أن «مصر تأكل بنيها بلا رحمة.. ومع هذا يقال اننا شعب راض.. هذا لعمري منتهى البؤس.. لست حاقداً ولكني حزين»[١٤٨]. وربما هو أكثر وضوحاً مما نظن، فقد تعرّض وهو في الثمانينيات ورغم الحذر إلى ضربة خنجر في عنقه.

ونقول باختصار، إذاً، إن غالبية أعمال نجيب محفوظ تصوّر لنا الإنسان مضطراً للخضوع في محاولة يائسة لتجاوز غربته في عالم شديد القسوة. وفي هذا يمارس «حياة وضيعة في ظل المطاردة»، ويسيطر عليه خوف شديد من الوقوع في مصيدة كما تقول لنا قصة «موقف وداع» من مجموعته القصصية **شهر عسل** (١٩٧١):

«نفكر ونتعب، نقترح الفروض، نجرب كل فرض، نرتطم بالخطأ، نعاود التفكير والتعب، نقترح فروضاً جديدة، وطيلة الوقت نتلفت فيها حولنا بحذر ان

---

(١٤٤) عبد الله فهد النفيسي، **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث** (بيروت: دار النهار، ١٩٧٣)، ص ٣٠ ـ ٣١.

(١٤٥) **الهلال** (شباط/ فبراير ١٩٧٠).

(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

يقبض علينا رجال الشرطة او يقتلنا رجال التنظيم، وعاجلاً او آجلاً سنقع في المصيدة».

ترى حتى باكراً في ذلك الوقت كان محفوظ يتخوّف أن يقتله رجال التنظيم وأن يقع في المصيدة؟

٣ ـ رواية اللامواجهة

تنطلق رواية اللامواجهة، مثل رواية الخضوع، من موقع نقد المجتمع وفضح سلطويته (وهذا ما يميّزهما عن الرواية التوفيقية)، إلا انها تصوّر الإنسان في حالة هرب من الواقع الاجتماعي. هنا أيضاً تكون شخصيات الرواية مغتربة عن المجتمع ومؤسساته وتسعى للانفصال والعيش في عالم تصنعه خصّيصاً لذاتها وبما يتوافق مع حاجاتها النفسية. إن ما يميّز رواية اللامواجهة عن غيرها من الروايات المعنية بغربة الإنسان انها تركّز على نوع خاص من التصرف والمواقف في التعامل مع الواقع ومحاولة تجاوز الاغتراب والسأم. هنا يعلن الإنسان المغترب انه لا يقوى على مواجهة النظام السائد فيلجأ الى الهرب او الانسحاب من الواقع بدلاً من الخضوع له او العمل على تغييره بالتمرد والثورة عليه. لذلك نقول ان رواية اللامواجهة هذه تشكّل نوعاً مهماً من الادب النقدي الى جانب انواع اخرى.

اما ما أقصده بالادب النقدي في هذه الحالة فهو ذلك الادب التحرري، الذي ينطلق من فكر اصلاحي محبط يسود عادة في اوساط الطبقات الوسطى الجديدة ويسعى لتطوير النظام العام باظهار مشاكله وعيوبه خاصة، كما تؤثر في حياة الافراد وحرياتهم وحقوقهم الإنسانية المستباحة. ومن حيث الاسلوب، نجد أن الادب النقدي هذا يتميز (خاصة بالمقارنة مع الادب التوفيقي) بنزعته الابداعية التجريبية ولغته الجديدة.

تنسحب شخصيات رواية اللامواجهة من الواقع الى عالم خاص من صنع مخيلتها الخصبة، من دون ان تتمكن من ان تجد فيه ملجأ حقيقياً من المشاكل التي تلاحقها من دون رأفة. وقد وصف جورج لوكاش نزعة الهرب من الواقع في الادب الغربي بانها استراتيجية «لتجنب المشكلات والصراعات الخارجية بدلاً من التعامل معها... فتبطل العلاقات... ان هذا الاكتفاء الذاتي... هو من أكثر وسائل الدفاع عن النفس يأساً، اذ يتخلى فيه الإنسان عن اي كفاح لتحقيق النفس في العالم الخارجي»[١٤٩].

(١٤٩) Georg Lukacs, *The Theory of the Novel; a Historico-philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature*, translated from the German by Anna Bostock (Cambridge, MA: M.I.T. Press, [1971]), pp. 113-114.

في رأيي أن رواية اللامواجهة في الكتابة العربية تتمثل أكثر ما تتمثل بروايتين ناجحتين هما **ثرثرة فوق النيل** لنجيب محفوظ[١٥٠] **والسفينة** لجبرا ابراهيم جبرا[١٥١]. بالرغم من الاختلاف في المنطلقات والتفاوت في اسلوب التعبير الفني، تتفق الروايتان من حيث التركيز على حالة الهرب من الواقع التي تعيشها الفئات المثقفة البرجوازية في المجتمع العربي. وتتشابه الروايتان حتى في اختراع مسرح نشاطاتها او الملجأ الذي تهرب اليه وتعدّد الشخصيات اليائسة التي تعيش في ملكوت العبث بعد ان كانت ضحية الجدية وان اختلفت اساليب اللامواجهة بعض الشيء. يتألف الملجأ في الرواية الاولى من عوامة ثابتة فوق النيل، وفي الرواية الثانية من سفينة متحركة في مياه البحر المتوسط. وربما يكون الفرق بين المكان الثابت والمكان المتحرك هو ما يميز بين محفوظ وجبرا، على الأقل في هذه الحالة. أما وسائل اللامواجهة فشديدة التنوع وتتراوح بين الهرب الحسي والمجرد وتشمل الثرثرة في رواية محفوظ والنقاش الفكري في رواية جبرا، وتشتركان بالتهجم الكلامي والادمان والهذيان والتوهم والسخرية والبحث، من دون جدوى، عن المتعة الجنسية والحب.

تلجأ شخصيات **ثرثرة فوق النيل** الى العوامة كل مساء هرباً من واقعها البليد، وتمارس الادمان بشكل طقوسي، وتدور بينهم الجوزة فتسير حياتهم في حركة دائرية عبثية. وفي غيبوبة الدوار تمارس هذه الشخصيات ثرثرتها وهذيانها مظهرة بتعمد واضح أقل درجة ممكنة من الاهتمام بالمجتمع، الا من حيث انه مصدر او هدف للنكات التي تنفّس عن همومها. وتتألف هذه الشخصيات من البرجوازية الصغيرة فتشمل انيس زكي، وهو موظف في وزارة الصحة فَقَدَ زوجته وابنته وصلته بأهله، ورجب القاضي، وهو نجم سينمائي جعل همه الأول النساء والتخلي عن عشيقاته بسهولة فلُقِّب بإله الجنس، وخالد عزوز، وهو كاتب قصة متزوج وله ولدان، وعشيق ليلى زيدان، التي هي خريجة الجامعة الأمريكية في القاهرة وتعمل مترجمة في وزارة الخارجية، واحمد نصر وهو مدير حسابات، ومصطفى راشد، وهو محام، وعلي السيد وهو ناقد فني في الصحافة، وسنية كامل التي تخلت عن اولادها وزوجها بعد ان ضبطته يغازل جارة جديدة، وهي لا تنسى اولادها حتى في غيبوبة الإدمان والحب، وسناء الرشيدي، وهي طالبة تدرس التاريخ وتتعلّق برجب. ويسهر على راحة هذه الشخصيات خادم من الطبقة الشعبية متقدم في العمر وذو قامة عملاقة، فيراه البعض رمزاً حقيقياً للمقاومة حيال الموت. أما هو فيرى ان اهم ما في الدنيا «الصحة والعافية»، ويمارس الصلاة، الأمر الذي لا يمنعه من ان يكون قواداً يجيء بالكيف وفتيات الليل الى العوامة، إذ يرى نفسه خادم السادة ينفّذ أوامرهم تاركاً لهم

---

(١٥٠) نجيب محفوظ، **ثرثرة فوق النيل** (القاهرة: دار مكتبة مصر، ١٩٦٥).

(١٥١) جبرا ابراهيم جبرا، **السفينة** (بيروت: دار النهار، ١٩٧٠).

مسؤولية تصرفه ولا يتكلم إلا فيما ندر، على عكس مستخدميه.

لا تحب هذه الشخصيات الهاربة عملها فتصبح حياتها انتقالاً آلياً من جو «العمل الفاسد المقرف» الى «جو العوامة الطيب». في النهار يؤدون اعمالاً تافهة لتأمين الرزق فحسب (وفي العمل ينشطون فقط وقت الانصراف)، ثم يلجأون بعد ذلك الى عوامتهم حيث يسبحون في ملكوت الادمان. ولا يتقبل جو العوامة من الحديث الا السخرية والعبث، رافضين أي مظهر من مظاهر الجدية. وحتى النكتة قد لا يتقبلونها بعد ان اصبحت حياتهم نفسها نكتة سمجة، ويضيق «كل شيء بكل شيء... ويضيق الضيق بالضيق... والحل ألا يوجد حل»[١٥٢]. ويعود هذا العبث الى «فقدان المعنى، معنى اي شيء. انهيار الايمان، الايمان بأي شيء. والسير في الحياة بدافع من الضرورة وحدها ودون اقتناع وبلا امل حقيقي... وتمسي البطولة خرافة وسخرية. ويستوي الخير والشر... وتموت القيم جميعاً وتنتهي الحضارة»[١٥٣].

وقد تهتم هذه الشخصيات في فترات نادرة بشرح اسباب تجنبها للواقع وحتى للتفكير به، فيبرّر احدهم عبثية الجماعة بقوله: «نرى ان السفينة تسير دون حاجة الى رأينا او معاونتنا، وان التفكير بعد ذلك لن يجدي شيئاً، وربما جر وراءه الكدر وضغط الدم»[١٥٤]. وإذا ما تساءلوا حول الواقع الذي يعيشونه وشعروا برغبة الانتقاد، تخوفوا من النتائج ولجأوا بدلاً من ذلك الى الماضي الذي قد يشكل هو نفسه مهرباً، فتداعت في ذهن احدهم تحت تأثير الحشيش صورة من الماضي البعيد ليقول: «وصاح المماليك صيحات الفرح في رحلة الرماية. كلما عثروا على آدمي... اقاموا منه هدفاً لتدريبهم»[١٥٥].

ونسأل الآن عن المفاهيم المنبثقة عن هذه الرؤية الانفصامية. أية مفاهيم للحب والمرأة والموت تبرز من خلال رواية **ثرثرة فوق النيل** وكيف تعكس الواقع الطبقي؟ وطالما ان هناك ترابطاً عضوياً بين الرؤية والشكل، نسأل ما طبيعة الاسلوب الفني الذي تعتمده بالمقارنة مع غيرها؟

في حالة اللامواجهة، ليس هناك من قدرة على الحب رغم وجود حاجة إنسانية ماسة للانتماء. تفشل كل محاولاته في هذه الرواية، فتقول لنا ليلى زيدان انها «تعذب نفسها بالحب العقيم وتوغل في الفضاء كسفينة كونية افلتت من مدارها»[١٥٦]. تظن

---

(١٥٢) محفوظ، المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٥٣) المصدر نفسه، ص ١٠٩.

(١٥٤) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٥٥) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(١٥٦) المصدر نفسه، ص ١٣٨.

انها تحب خالد عزوز الذي يعتبر ان «الاباحية هي العلاج»، فلا يتمكن احدهما من الإسهام في إغناء حياة الآخر، لذلك تعلن ليلى زيدان بإحباط وخيبة أمل: «الويل لمن تحترم الحب في عصر لا يكن للحب احتراماً»[١٥٧]. والمرأة هي التي تتألم في الحب وفي غيابه. يقول أنيس زكي المحروم من الحب والذي لا يقيم علاقات نسائية سوى مع بنات الهوى: «ليس كعوامتنا شيء. الحب لعبة قديمة بالية ولكنه رياضة في عوامتنا. الفسق رذيلة في المجالس والمعاهد ولكنه حرية في عوامتنا. والنساء تقاليد ووثائق في البيوت ولكنهن مراهقة وفتنة في عوامتنا»[١٥٨].

رغم هذا لا تزال المرأة، كما في المفاهيم التقليدية، مصدر فتنة، وهدفاً جنسياً، والرجل هو الذي يضيق بها وهي التي تهيم به. وقد يظن للوهلة الاولى ان سمارة قد تنقذ الرجال من عبثية الحب، فإذا بها تفشل وتهبط الى مصيرها المحتوم. إضافة الى ذلك، نجد ان المرأة لا تزال تنظر الى نفسها من منظور ثقافة الرجولة فتعاني الاغتراب في صلب حياتها. عندما وصف علي السيد سمارة بأنها ذات شخصية قوية، احتجت سنية كامل بقولها: «انها صفة منفرة في المرأة»[١٥٩].

ويبدو ان الواقع الطبقي الذي يعيشونه هو بين أهم مصادر العبث الذي يمارسونه من دون ملل. بل ربما يمكن اعتبار الرواية معالجة لأزمة الطبقة البرجوازية في مجتمع قمعي شبه رأسمالي. اصيبت هذه الطبقة بالاحباط الشديد حالما اكتشفت مع الزمن، وببطء، ان قيم الجدية في العمل التي تبنتها بحماس لن تحقق لها النجاح الذي حلمت به وجاهدت من اجله، فالمجتمع مغلق والافق مسدود وليس من دور لهم في السيطرة على حياتهم وتغيير الواقع. لم تتمكن الثورة والثقافة والعلم والكفاح من خلخلة البنية الطبقية فـ «ثمة اسد واحد يلتهم اللحم ويرمي للآخرين العظام»[١٦٠]. وها هم الذين يبشرون الشعب بالاشتراكية يحلمون بالاقتناء والثراء على حساب الآخرين.

وفي ما يتعلق بأسلوب **ثرثرة فوق النيل**، فإن هذه الرواية تدل دلالة واضحة على ما افترضناه حول وجود علاقة عضوية بين الرؤية الاجتماعية والمفاهيم الثقافية المختلفة والشكل الفني. ان شكل هذه الرواية يختلف اختلافاً بيّناً عنه في روايات محفوظ الأخرى، وخاصة شكل رواية الخضوع (وهو النوع الغالب في روايات محفوظ كما رأينا) التي تغلب عليها الصيغة التقليدية في البنية العامة وبنية الجملة والمفردات

(١٥٧) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(١٥٨) المصدر نفسه، ص ١٢٦.
(١٥٩) المصدر نفسه، ص ١٤٧.
(١٦٠) المصدر نفسه، ص ٣٥.

والصور. يمتاز أسلوب رواية **ثرثرة فوق النيل** عن اساليب أعماله الأخرى بالتداعيات الشعرية المتصلة بمناخ الهذيان والخروج على القوالب والتعابير المستهلكة. ورغم هذا يظل محفوظ اسير المألوف وبعيداً عن مناخات الرواية الاسطورية فلا يتمكن من الاستفادة من الصور والرموز الفنية الايحائية. بدلاً من ذلك نرى انه يلجأ لاستعمال الاساليب القديمة مثل المذكرات ليشرح شرحاً مباشراً افكار شخصياته ومشاعرها وتوجهاتها. انني اشير هنا الى مذكرات سمارة التي تحمل مشروع مسرحية فتشرح لنا فكرة الرواية وتحدد مزايا شخصياتها ونزعاتها واهتماماتها.

ومع أن محفوظ تمكن من ان يتخلى عن نزعة الوصف الموضوعي الحيادي الاجتماعي الخارجي الى نوع آخر من المعالجة الذاتية النفسية الداخلية في هذه الرواية، ظل يتمسك بأسلوب المواربة في النقد (الذي هو اداة من ادوات اللامواجهة والخضوع معاً). حتى في مناخات العزلة والإدمان يظل العبثيون يميلون لممارسة الرقابة الذاتية. يلتجىء محفوظ الى حيل المواربة فيتهم الفرعون بدلاً من الزعيم الحالي (جمال عبد الناصر في ذلك الوقت، ويجب أن يكون هو المقصود). يستنطق انيس زكي حكيماً قديماً اسماه «ايبو - ور» ينصح الفرعون:

«ان ندماءك قد كذبوا عليك

هذه سنوات حرب وبلاء

... ما هذا الذي حدث في مصر؟

ان النيل لا يزال يأتي بفيضانه

ان من كان لا يمتلك أضحى الآن من الأثرياء

يا ليتني رفعت صوتي في ذلك الوقت

... لديك الحكمة والبصيرة والعدالة

ولكنك تترك الفساد ينهش البلاد

انظر كيف تُمتهن اوامرك

وهل لك ان تأمر حتى يأتيك من يحدثك بالحقيقة؟»[١٦١]

ويقترب نجيب محفوظ في هذه الرواية من أن تكون له لغة وميلٌ شعريٌّ أكثر مما في رواياته الأخرى، وخاصة الواقعية منها. وإذا كان محفوظ قد فشل في اي

(١٦١) المصدر نفسه، ص ١٢٦ - ١٢٧.

جانب من انتاجه الروائي الضخم فذلك لأنه لا يملك لغة خاصة به وقد جاءت لغته نسقية في رواياته كافة. وإذا ما اظهر ميلاً شعرياً فربما تتضح بعض معالم ذلك في تداعيات انيس زكي الشعرية في **ثرثرة فوق النيل**:

«كلمات مشتعلة بالحماس دفنت تحت ركام من الثلج. ولم يبق في الطريق رجل. وأغلقت الابواب والنوافذ. وثار الغبار لوقع سنابك الخيل. وصاح المماليك صيحات الفرح في رحلة الرماية. كلما عثروا على آدمي... اقاموا منه هدفاً لتدريبهم»[١٦٢].

«إن الذي جعل من تاريخ الإنسانية مقبرة فاخرة تزدان بها أرفف المكتبات لا يضن عليها بلحظات مضمخة بالمسرة»[١٦٣].

«وثمة أسد واحد يلتهم اللحم ويرمي للآخرين بالعظام»[١٦٤].

* * *

وبين أهم روايات اللامواجهة **السفينة** لجبرا ابراهيم جبرا، وهي التي تقدم معالجة أكثر عمقاً وايجابية ووعياً ذاتياً من رواية **ثرثرة فوق النيل**. تعاني شخصيات السفينة العجز في علاقاتها مع المجتمع والمؤسسات والآخرين، ولكنها تعي وضعها وتتفهم نزعتها للجوء الى الهرب، فتبحث في دوافعه وتحاول تجاوزه بالتسامي عن طريق الابداع، بالشعر والرسم والاهتمام بقضية فلسطين، وان كانت تلجأ أيضاً للاوهام والشرب والجنس دون متعة واكتفاء، وينتهي بعضها باختيار الانتحار ويفشل البعض الآخر بايجاد مخرج، فيظل في حالة تمزق وغربة.

منذ البداية تعرف شخصيات **السفينة** أنها هاربة وتسعى لأن تجعل من البحر «جسر خلاص». عصام السلمان، وهو مهندس عراقي، يدرك انه على السفينة للهرب لأسباب كثيرة اهمها انه فشل في علاقته مع لمى ولم يستطع ان يجعل منها بحره وزورقه ومغامرته في عالم شديد القسوة. وضاعف من إحساسه بالفشل انه كان يحاول عبثاً تحمُّل «تفاهة العيش» في بلده. ويعاني الدكتور فالح حسيب في زواجه من لمى من دون حب، ومن شكه انها تقيم علاقة مع عصام، فيعيش في عزلة ويدمن شرب الويسكي، ويتألم بصمت ويفلسف مشكلته فيقول إنه يعيش في عالم فرض عليه الاختيار بين الصمت او المقصلة. ويشكو من هذا العالم بقوله: «لا يتيح لي ان ارفع صوتي محتجاً، او مطالباً، او مصراً على إنسانيتي، دون ان يضربني على رأسي»[١٦٥]. لذلك يتساءل ايهما افضل، «سيزيف يدفع صخرته عبثاً كل يوم، ام الانتحار؟» وفي

---

(١٦٢) المصدر نفسه، ص ١٠ ـ ١١.

(١٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٥.

(١٦٤) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٦٥) جبرا، المصدر نفسه، ص ١٢٩.

برهة يأس غير عابرة يختار الانتحار.

وفي الوقت الذي يمثل الدكتور فالح شهوة الموت، يمثل وديع عساف (فلسطيني في الاربعين من عمره يزاول التجارة بنجاح في الكويت) شهوة الحياة ويربط مصيره بمصير فلسطين ويحاول ان يجد متنفساً في الكتابة والرسم، مدركاً في الوقت نفسه انه هارب فيعلن: «محاولاتنا الابداعية ليست الا مسكنات موقتة. هي نوع من البكاء»[١٦٦]. وربما يبدو وديع عساف مختلفاً عن الآخرين (وهو كذلك)، ولكنه يشاركهم الإحساس بالعجز والغربة في العالم ويؤكد مثلهم انه يعيش في حالة هرب فيقول: «اننا نبقى رغم انوفنا. انه بقاء سالب منفعل تعوّدنا ان نرضى به. ولا هو نتيجة لفعل منا»[١٦٧]. ويمكننا أن نتبين ملامح تجربة وديع عساف وتفرده النسبي عن الآخرين من خلال الحوار التالي بينه وبين الدكتور فالح حسيب:

«فالح: اننا في حالة يرثى لها.

وديع: ولكن تغيير هذه الحالة رهن بنا.

فالح: تتفاءل ونحن في طريقنا الى المقصلة؟

وديع: أتفاءل، لأن امامنا مهمة هائلة يجب ان ننجزها.

فالح: والمقصلة؟

وديع: نهدمها.

فالح: إحلم.

وديع: لا بأس أن احلم.

فالح: وما هي المهمة؟

وديع: المهمة يا دكتور هي كل شيء. فلسطين، المستقبل، الحرية.

فالح: اتفقنا اذن!

وديع: دكتور هل حقاً اتفقنا؟

فالح: ماذا تشرب؟

وديع: ويسكي.

فالح: ومع الويسكي نستأنف حواراً آخر»[١٦٨].

ولكن الحوار نفسه في مفهوم شخصيات الرواية نوع من الهرب مثله مثل

---

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(١٦٨) المصدر نفسه، ص ١٢١ ـ ١٢٢.

الويسكي والشعر والرسم والحب. كل هذه عطش وتبقى في جفاف العطش. ان وجود مهمة في حياة وديع عساف لا يقلل من معرفته الواعية بانه يعيش في حالة هرب فيردّد في مناسبات مختلفة: «كلنا هاربون»، واننا «ننسحب من الواقع المزري الى عالم خبيء في الداخل»[١٦٩]، وان «الوهم تفرضه علينا الطبيعة نفسها فرضاً... فالوهم أخو النسيان والنسيان بلسم الجراح»[١٧٠]، وإننا «نتمزق باستمرار، بين الاشياء التي نحبها، او نتوهم اننا نحبها، والتي تحب نفسها وتتمسك بمنطقها الخاص... وفي النهاية نلجأ الى ... حلم قد يدوم بعض الساعة»[١٧١]. بذلك يتوصل وديع عساف الى ما توصل اليه الآخرون قبله، اي الى النتيجة المحتومة التي تؤلف عالم محفوظ في رواية الخضوع أيضاً، «بدأت ارى ان للهرب اشكالاً لا تحصى. وان مأساتنا الحقيقية هي اننا ذهنياً هروبيون. كلنا شعراء، وإن لم نقل الشعر: تغرينا الأخيلة، فنلحق بها، حيثما تأخذنا، وتبقى الحقائق الفعالة وراءنا»[١٧٢].

هذا هو مصير أفراد الطبقة الجديدة المتمسكة بفرديتها ومشغولة بذاتها وباستعمال الآخر. من هنا غياب القدرة على الاتصال والتواصل والتجاوب واللقاء الحقيقي. يتحصّن كلّ داخل عالمه الخاص ويرى الآخر لغزاً مخيفاً. وهذا هو الأمر الذي يقودنا للتساؤل حول رواية **السفينة** كما تساءلنا حول **ثرثرة فوق النيل**. ما رؤيتها للحب والمرأة والموت؟ وكيف تعكس الواقع الطبقي؟

في هذه الرواية أيضاً ليس هناك من قدرة على الحب رغم الحاجة الماسة للانتماء والبحث عنه. بل الحب نفسه وهم وهرب بفعل الفردية النرجسية، فلا يسعى أحد لإغناء حياة الآخر وانما للتأكيد على الذات من خلال الاخر فينعدم اللقاء الحقيقي. في هذا المناخ يكتب احدهم قصيدة تعبّر عن جوهر اللقاءات التي تتشكل في **السفينة**:

هل لنا ان نتقارب حتى

نقول ان الذي بيننا

هو الآن الهوى؟

خرافة!

أنجم نحن، يسبح كل في فلكه

---

(١٦٩) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(١٧١) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٧٢) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

وما يرى البعض منا

من بعضنا ليس الا

ألقاً يومض دوماً من بعيد.

تقارب دون لقاء..[(١٧٣)].

ولا ينفصل مثل هذا الحب عن المفهوم التقليدي للمرأة. تخبرنا لمى نفسها بأنها لا تعتقد ان الرجال يحبون النساء الذكيات، وتردّ مأساتها الخاصة لدراستها الفلسفة واستعمالها ذكاءها فتقف نداً للرجل في المجالات التي كان، وما زال، يحتكرها. يصر الرجال على ان تظل هدفاً او موضوعاً جنسياً، فيقول احدهم: «احبهن جميعاً: جميلات، دميمات، سمر، شقر، هات ما عندك... اي شيء عليه تنورة... عندما تتفجر الدنيا بكل هؤلاء النساء، أليس من السخف ان نركز على واحدة منهن دون غيرها؟»[(١٧٤)]. وتعلن الرواية عجز المرأة فيقول وديع عساف: «لقد قتل صديقي وأنا عند رأسه، أعجز من امرأة، أعجز من طفل»[(١٧٥)]، كما يقول بمكر المرأة، من ناحية أخرى: «المرأة فاتنة، غادرة، توقعنا وتنجو هي بجلدها»[(١٧٦)].

وربما ليس من الغريب ان تسود مثل هذه المفاهيم في رواية **السفينة** كما سادت في **ثرثرة فوق النيل**، فمجمل شخصياتها من الطبقة الوسطى الجديدة المنشغلة بنفسها، حتى حين تهتم بالقضايا العامة في مجتمع قمعي. ان جميع هذه الشخصيات برجوازية في انتمائها (بينها الطبيب والمهندس والتاجر والسياسي المحترف والشاعر... الخ.) ووضعها ووعيها.

ويبقى أن نتناول أسلوب الرواية باختصار. على عكس الرواية التوفيقية ورواية الخضوع، تكسر رواية **السفينة** القوالب التقليدية أكان بالنسبة للشكل العام او البنية اللغوية او التعبير او الصور والمفردات، وتحاول ان تقيم جسوراً بين النشاطات المعرفية وتستفيد منها مجتمعة. تتحرر من القواعد المألوفة وتنسج انطلاقاً من ذاتها شكلاً فنياً محكم الارتباط والايحاء. انها تمتاز بأجوائها الشعرية وتداعياتها واستفاداتها من الاساطير والصور الحية الموحية. تتمثل دونما افتعال اسطورة يوليسس الهائم بين اهوال البحار، والذي لا بد من عودته، كالفلسطيني الذي هو أيضاً لا بد من عودته، ومن اسطورة أكارس الذي يطير نحو الشمس فيخذله جناحاه، واسطورة سندباد المسافر باستمرار،

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٧١.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٥٨.

والمسيح الذي يمشي فوق الماء، ويوحنا الصارخ في البرية معلناً قرب قدوم مخلّص، وسيزيف الذي يواصل دفع الصخرة عن صدره عبثاً. والرمز عند جبرا، على خلاف محفوظ، ليس رمزاً تمويهياً، بل هو رمز إيحائي يغني الأسلوب الفني للرواية ويعطيها مناخاً شعرياً وبعداً عالمياً وزمنياً بعيد المدى.

وفي نهاية رحلة اللامواجهة والوهم، يكتشف الإنسان انه لا يقلّ تعاسة عما كان عليه قبل بداياتها، فالوهم نفسه أصبح سجناً آخر.

٤ ـ رواية المجابهة والتمرد الفردي

تتغير الرؤية عند جيل من الروائيين والروائيات بتكوّن وعي اجتماعي وسياسي جديد منذ الخمسينيات، بفعل التحولات التاريخية في مختلف المجالات (كقيام اسرائيل على انقاض المجتمع الفلسطيني، وخيبات الامل بعد نشوة الحصول على الاستقلال، وقيام الثورة المصرية والثورة الجزائرية، وانبثاق الطبقة المتوسطة كقوة سياسية من خلال الانقلابات العسكرية، واستمرار التبعية للغرب. . . الخ). نتيجة لهذه التحولات في الواقع والوعي، تقلصت نزعات التوفيق والخضوع، وبدأت تنتشر النزعة النقدية التمردية في الكتابات العربية. ورافق ذلك ظهور الفرد المتمرد الرافض لاستبدادية السلطات الاجتماعية والسياسية، فبدأت تتكون نزعات التصادم والمواجهة والتساؤلية الاستكشافية من خلال الدخول في حوار متوتر مع الذات والآخر والمجتمع، كما يبدو من خلال الروايات التي كتبت في هذه المرحلة من قبل الجيل الجديد.

إنني أشير هنا بشكل خاص، وعلى سبيل المثال فحسب، الى روايات رفضية تمردية بدأت ربما بـ **صراخ في ليل طويل** لجبرا ابراهيم جبرا، **وأنا أحيا** (١٩٥٨) لليلى بعلبكي، **وستة ايام** (١٩٦١) **وعودة الطائر الى البحر** (١٩٦٩) لي، **والزيني بركات** لجمال الغيطاني، وبعض أعمال إدوار الخراط وسحر خليفة وغيرهم. هناك أيضاً ملامح من التمرد الفردي لاستبدادية السلطة في **خمسة اصوات** (١٩٦٧) **والقربان** (١٩٧٥) لغائب طعمة فرمان، وفي أعمال هاني الراهب (ومنها **المهزومون**، **وشرخ في تاريخ طويل**، **وألف ليلة وليلتان**)، وصنع الله ابراهيم في **تلك الرائحة** (١٩٦٦)، وحيدر حيدر (خاصة روايتيه **الزمن الموحش** (١٩٧٣)، **ووليمة لأعشاب البحر** (١٩٨٤))، وابراهيم أصلان في **مالك الحزين** (١٩٨٣)، وغيرها. ومنها اعمال لغادة السمان وحنان الشيخ. في هذه الروايات، وغيرها الكثير، يظهر الإنسان كائناً مغترباً منفعلاً بواقع قمعي تتحكم به قوى عاتية لا يتمكن من معايشتها والانسجام معها، بل يرفضها ويتحداها ويدخل في مجابهة فردية غاضبة يائسة معها.

تنتمي هذه الروايات الى تيارات مختلفة بحسب الاطار النظري المعتمد هنا، وسنتناول بعضها في حينه. هنا، سنكتفي بتلك الروايات الرفضية التمردية واركّز على

عدد منها، وخاصة تلك التي تصوّر الإنسان على انه مغترب عن المجتمع والمؤسسات، وخاصة العائلة الأبوية، ولكنه يختار التمرد لا الانسحاب او الرضوخ، فيعبّر عن غضبه ورفضة متحدياً الاستبداد بكل اشكاله. غير ان هذا الإنسان المغترب كثيراً ما يكتشف زيف حركات التغيير الاجتماعية والأحزاب، فيتمرد عليها هي أيضاً، وقد يصارع منفرداً او ييأس ويتمحور حول ذاته وينشغل بنفسه وقضاياه الخاصة. ويمكننا هنا ان نميّز بين الفرد الذي يملك ما يمكنني تسميته العقل التعبيري، فيتصرف بعفوية ومن دون حساب للنتائج التي قد تترتب على سلوكه واعلان مواقفه، والفرد الذي يملك ما اسميه العقل الحسابي فلا يعبّر صاحبه عن مشاعره وأفكاره او يتصرف إلا بما يخدم غاياته ومراميه.

تركّز روايات جبرا ابراهيم جبرا على الفرد اللامنتمي، وإن كان له اهتمام بالقضايا العامة خاصة في رواياته الأخيرة. في روايته الأولى **صراخ في ليل طويل** ينشغل الفرد بنفسه واهتماماته الخاصة حتى وكأن المجتمع لا يكاد ان يكون موجوداً. كل ما هنالك علاقات ثنائية. منها يبدو ان ما يبغيه الكاتب من هذه الرواية هو كما يعبّر عنه الراوي، «أما الرواية فكنت ابغي منها ما أروّح به عن ضيق صدري. كما انني جعلت منها ذريعة للتعبير عما اريد قوله، إذ قسمت نفسي الى أشخاص كثيرين، يمثل كل منهم جزءاً من هذه النفس الملأى بالتناقضات. وقد بنيتها على حبي لسمية... ذلك الحب الذي لم يأت بثمرة صالحة. ولكن المرء لا يحكم على الاشياء دائماً بحسب ثمارها: أو، على الأقل، لم أفعَل انا ذلك. لعلني لم أكن حكيماً في ما ذهبت اليه: فقد كنت اصر على اهمية اختبار الحياة نفسها، غير آبه للنتائج»[(١٧٧)].

ولا تكون خارج العلاقات الثنائية سوى العزلة. يقول الراوي في **صراخ في ليل طويل**: «ولما رحت أشق طريقي بين الجمهور الدافق، أحسست بعزلتي التامة عن الإنسانية»، وهذا ما يتهمه به صديقه فيقول: «لقد وضعت نفسك في عزلة عن تيار الواقع. وليست عزلتك هذه عزلة الناسك المنتشي بصلاته، انما هي عزلة الخليع يقارع ضميراً يحثه على الندم... وهذا سخف منكم، لأنك ستجد ان ذهنك سيتحول بعد زمن الى شيء أشبه بقلعة منعزلة نائية لا يهتم أحد بمهاجمتها، الى أن تتداعى وتتهدم من تلقاء نفسها»[(١٧٨)].

وليس غريباً أن يعاني الفرد في هذه الحالة الضجر والسأم من كل شيء، بما في ذلك المرأة التي يقيم معها علاقة ثنائية، هي كل ما تبقّى له. حتى في هذه العلاقة تفقد المرأة إنسانيتها وتفرُّدها وتصبح مجرد موضوع جنسي، فيقول أحد شخصيات هذه

---

(١٧٧) جبرا ابراهيم جبرا، **صراخ في ليل طويل** (بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٥)، ص ١٠ ـ ١١.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٤.

الرواية: «ان المرأة عندي مجموعة من الخطوط والكتل، وانا لذلك اعشق جسمها، غير انني لن اشتري عقلها بفلسين... وإذا حصر الرجل اهتمامه في جسد المرأة دون عقلها، فانه انما يعاملها بالمثل، لانها لا ترى هي في الرجل سوى جسده. المرأة كتلة من اللحم الحساس، ولذلك في لمسها لذة... أما الارتباطات العاطفية فمصطنعة... فالعاطفة عند الرجل انفجارية غير منتظمة، ولا تلزمه كظله. ولا يشغل جسده إلا جزءاً من وقته. اما جسد المرأة فهو عندها الكل في الكل»[١٧٩].

أمام مثل هذه المعتقدات التي تجرّد المرأة من عقلها وإنسانيتها ليس من الغريب ان تتمرد، وان يكون تمردها حاداً لا مهادنة فيه. هذا تماماً ما نجده في رواية **أنا احيا** لليلى بعلبكي. تعلن لينا، وهي بطلة هذه الرواية، عن تصميمها على مواجهة العالم كله بما فيه، بل خاصة، والدها ووالدتها. تقول انها في علاقتها بالناس حولها، «عبثاً انقّب في نفسي عن صلة بهؤلاء الاشخاص. فأنا اعتدت وجودهم حولي، أحتك بهم ولا احسهم، انظر اليهم ولا اراهم»[١٨٠].

تؤكد لينا على حريتها وفرديتها في وجه كل المحاولات المستمرة من قبل العائلة والمجتمع ومؤسساته الذكورية وأهل السلطة لسحق شخصيتها، ولا تتردّد في ان تجابه الناس كافة متحدية تصورات الثقافة السائدة بتصورات بديلة تزعجهم، فتقول راسمة حياتها بخطوط وألوان لا عهد لهم بها كي تظهر اكتفاءها بذاتها:

«أنا قصر فخم، قصر كأروع قصور أباطرة روما. ولهذا القصر عبيده ودكاكينه وحيواناته. فيه كل ما يلزم لتوليد الحياة، لا يحتاج الى معونة من خارجه، مع ان الاسوار العالية تحاصره، ومع ان بين الاسوار والطريق خنادق تتدفق بالماء، لا تجف ولا تتيح لأحد الولوج الى المملكة الكبرى»، ثم تضيف: «هكذا انا عالم مستقل، لا يمكن ان يتأثر مجرى الحياة بأي حدث خارجي لا ينطلق من ذاتي، من مشكلة الإنسان في ذاتي»[١٨١]. وفي كل ذلك تشعر ان لها «مطلق الحرية» في اختيار ما يلائمها.

وفي روايتي **ستة أيام** (١٩٦١)، ينشغل سهيل بقضايا مدينته دير البحر التي ترمز الى فلسطين، وخاصة حين تحاصر وتهدّد بأن تستسلم او تمسح عن وجه الأرض، وكانت مشكلته انه كان جزءاً من حركة المقاومة ولكنه كان يصر ألا يذوب فيها فيحتفظ لنفسه بحق التعبير عن آرائه وانتقاداته من دون خوف. وفي التخطيط لمواجهة الحصار والمقاومة، يخرج سهيل من الاجتماع العام الذي عقدته دير البحر ويرغب، لسبب ما، في ان ينفرد بنفسه ويتأمل في الأمور ملياً بعيداً عن الخطابة.

---

(١٧٩) المصدر نفسه، ص ٣٥ ـ ٣٦.

(١٨٠) ليلى بعلبكي، **أنا أحيا** (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٥٨)، ص ٢٥.

(١٨١) المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦.

يتطلع الى عقربي الساعة الكبيرة وسط دير البحر ويذكّر نفسه بأنهما لا يتحركان منذ زمن طويل، وفي هذا إشارة رمزية الى تخلف المدينة المنقسمة الى أحياء وجماعات تعاني الخوف والجهل والفقر والتناحر والفوضى. إنها وطن موزّع لم يجتمع على قضية واحدة لزمن طويل. وقد اجمع الناس على قرار من دون نقاش، ولكنه يوافق على قرار المقاومة فليس بالإمكان الاستسلام رغم القناعة بقوة العدو وضعف الوطن الذي لا يشفع به سوى انه يملك تاريخاً من البطولة والاستبسال.

يعرف هذه الأمور فيعيش في تمزق بين الأمل واليأس، ولكنه يعرف ما أهمية صنع اساطير تستنير بها أجيال المستقبل. ينفرد بنفسه خارج تيار الناس، فهو يدرك انه «في مثل هذه الأوقات الحرجة يستسلم الفرد لتيار الجماعة. يجب ان يكون له اقتناعه الخاص فيفعل ويقول ما يعتقده حقاً، لا ما يرضي الآخرين. . . الموت والرعب والتحدي نحن . . . غداً تمتلىء الأشياء الجامدة بحركة الحياة»[١٨٢].

وفي اليوم السادس لم تسترح المدينة، فقد تمّ احتلالها وإحراقها فتحوّلت الى رماد، ويبتهل التراب للرماد والغيوم التي بها ستولد المدينة نقية من جديد. ويكون آخر ما يردده «الغيوم والرمال. . . الرماد والغيوم». ومع هذا يرى الياس خوري في كتابه النقدي **تجربة البحث عن أفق** (١٩٧٤) ان سهيل يتمرد على واقعه، ولكن ثورته تتحوّل الى ثورة شخصية فردية. صحيح انه ينفر من الضياع في المجموع ولا يثق بالقيادات والأحزاب، ولكنه ليس موزع الشخصية. وصحيح انه ينتقد تقاليد وولاءات شعبه، ولكنه بدون شك يحترم شعبه. وينفرد بالطبيعة وهو يحب الطبيعة، ولكن ذلك لا يعني بتاتاً الهرب من المجتمع. انه ذلك الانفراد الذي لا بدّ منه في مواجهة الأزمات والتحديات التاريخية، هذا الوضع الذي يسمح للإنسان بأن يفكّر ملياً في التوصل الى قناعات وقرارات مسؤولة. وفي انفراده أصبح أكثر تصميماً على المقاومة، وحتى حين يعرف مسبقاً مدى قوة العدو وضعف مجتمعه فلا تخدعه اية أوهام بالانتصار. إنه يقاوم رغم تأكده من الهزيمة، لإيمانه العميق بأنه في المقاومة يولد التاريخ ويكون التجدد في المدى البعيد. ليس هذا تمرداً على هامش المجتمع، بل في داخله. ولهذا لم يدرك الناقد مدلولات الرماد والغيوم في نهاية الرواية، وانهما وعد بالولادة الجديدة وببدء تاريخ آخر.

* * *

وفي زمن الهزيمة والحيرة والشك، ولما لم يستطع جمال الغيطاني صبراً (كما يقول في مطلع **كتاب التجليات**)، رجع منفرداً ومنطوياً على ذاته في رواية **الزيني**

---

(١٨٢) حليم بركات، **ستة أيام** (بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١)، ص ١٥ ـ ١٧.

بركات[١٨٣] الى التاريخ ليحتمي به ضد القمع، بقدر ما أراد ان يظهر التشابه في استبداد السلطة والحاكم في أزمنة مختلفة، ومنها الزمان الذي يعيشه، وليس بالضرورة ليواجهه مباشرة ومن دون اقنعة شفافة كما في **كتاب التجليات**. يسلك الإنسان في **الزيني بركات** طريق السلامة، محتمياً وراء قناع التاريخ وحضارة الصمت، فيقنع نفسه بلغة تقرب من لغة رواية الخضوع المحفوظية بأن «المهم ألا تظهر القصد في حكاياتك ورواياتك»[١٨٤]. ليس بالإمكان اظهار القصد لأن القلب خَبِر جراحاً صعبة الاندمال ولأن «النفس غابة أسنّة وحراب... أما الاماني فتنأى. في اول العمر يهتف خاطر دفين... حولك رعب ينظم مسيرة الافلاك،... لماذا نخدع ارواحنا؟ لماذا نصدم رؤوسنا بالصخر؟... عطن الدنيا أبدي. عبث الجان بالخلق لا ينتهي. الظلم كنيران المجوس لا ينطفىء... في الزمان دواء عظيم اسمه النسيان... ما العمر الا ذكرى طويلة اليمة... اي قمقم يغوص فيه هرباً من عصره... لا شفاعة للخلق ترجى... انا مقطوع الامل من المهدي المنتظر»[١٨٥]. هناك خوف من «الحرمان والسجن والقيد والعذاب... من حين الى آخر أحتاج الى خلوة»[١٨٦].

يرى فيصل دراج في دراسة له حول الرواية والتاريخ، كما تنعكس في رواية **الزيني بركات**، ان هناك «علاقة حميمة بين الرواية والتاريخ» ويستنتج ان جمال الغيطاني يكتب رواية «تستند الى وعي تاريخي كثيف، يبرهن ان الحاضر قائم في الماضي ولا ينفصل عنه... وان الماضي يسكن الحاضر ويفعل في حركته»[١٨٧]. ويقول جمال الغيطاني نفسه في مقابلة معه[١٨٨] انه وجد تشابهاً كبيراً بين الفترة التي عاشها سنة ١٩٦٧ والفترة التي عاشها ابن اياس وسجل ما جرى فيها، واستوقفته شخصية الزيني بركات بن موسى الذي كان محتسباً على القاهرة (والحسبة وظيفة مهمة في الدولة المملوكية). ولكن الغرض ليس مجرد التشبيه ولا حتى التوصل الى ان القمع مستمر مهما تغيرت الأزمنة. ذهب الغيطاني إلى الماضي لأن ذلك الزمن، كما يعود فيصل دراج ليقول، هو «مرآة لقمع في زمن حاضر» ولأن الاهتمام بهزيمة الماضي هو مدخل لهزيمة حالية تعيشها مصر، فحقاً إن الغيطاني يكتب «نصاً في الحاضر ويهاجر الى نص في زمن مضى، أي يقوم بهجرة خادعة، لأنه يقرأ النص القديم بوعي حديث... ويصبح القديم مادة أولية، لا استقلال لها، تحول الى كتابة راهنة

---

(١٨٣) جمال الغيطاني، **الزيني بركات**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة مدبولي، [د.ت.]).

(١٨٤) المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٨٥) المصدر نفسه، ص ١٧٩ ـ ١٨٠.

(١٨٦) المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩.

(١٨٧) دراج، **دلالات العلاقة الروائية**، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(١٨٨) **الوسط** (٢٠ نيسان/ ابريل ١٩٩٢).

تستجيب لحاجات معنوية وأخلاقية وسياسية يمليها الحاضر المعاش»[189].

يلجأ جمال الغيطاني للتاريخ يحتمي به، فيقص علينا حكايات من بدايات القرن السادس عشر في عهد المماليك والسلطان الغوري ليحدثنا بلغة **بدائع الزهور في وقائع الدهور** لابن إياس عن احوال القاهرة، انما يفعل ذلك في زمن ثورة ٢٣ يوليو وهزيمة الخامس من حزيران، فيقول لنا إن التاريخ لم يتغير كثيراً وإن هناك دائماً من يحذر اهل مصر:

«يا أهالي مصر

استكينوا

استكينوا

ومن خالف شنق»[190].

وفيما يلجأ الغيطاني للتاريخ بمقاصد راهنة وتلجأ شخصياته إما للخلوة او لله تضع اثقال حياتها عند عتبته، نجد من ناحية أخرى انه يرى العالم متحركاً وليس دائم الثبات كما في رواية الخضوع. وهو يراه أكثر تحركاً لأنه يملك إحساساً اعمق بالتناقضات الاجتماعية وبالصراع الإنساني للتغلب على الظلم وتجاوز الاغتراب. لهذا لا أعتبر رواية **الزيني بركات** رواية خضوع، رغم انها تستخدم التاريخ كوسيلة تسقط ازمات الحاضر التي يصعب الكلام عليها من دون رقابة على الماضي. صحيح ان هذه الرواية تقول لنا في صفحتها الأولى ان «بيوت المدينة كلها مغلقة» وينتهي الفصل الاول بتصور القاهرة كما لو انها رجل «معصوب العينين، مطروح فوق ظهره، ينتظر قدراً خفياً»، ولكن الجملة الاولى تعلن اضطراب احوال الديار المصرية ذلك الاضطراب الذي قد ينسى فيه الإنسان نفسه.

الزمن الذي يقدمه لنا هو «زمان الحيرة وسيادة الشك وفناء اليقين»[191] عند الإنسان الفرد، فتسود الاسئلة وليس الاجوبة الجاهزة وتمتلىء الدنيا بـ «علامات التعجب والاستفهام، الف سؤال حائر بلا هداية، الدنيا كلها سؤال لا اول له ولا آخر»[192]. وكثيراً ما تبدأ الاسئلة من مقولة رفض الواقع الطبقي: «لا نقبل ابداً ان يجوع الخلق، وتستمتع القلة»[193]، ومن مقولة اخرى «تتكشف» لنا من خلالها

(١٨٩) دراج، المصدر نفسه، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(١٩٠) الغيطاني، **الزيني بركات**، ص ٢٣٢.

(١٩١) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(١٩٣) المصدر نفسه، ص ١١٤.

«بدايات العالم الطري»[١٩٤]. ومع هذا لا ننكر ان رواية **الزيني بركات** تعيدنا في ازمنة اليأس الى حالة من حالات الرضوخ تماماً كما عهدناها عند محفوظ.

في هذه الازمنة، وهي ازمنة غير نادرة، نجد من يتمنى لو يستبدل الثبات بالحركة ويترك الركود الى ديمومة لا تنتهي، الا ان هناك ما يدفعه للاعتراف بحقيقة مرة هي وجود «رعب ينظم مسيرة الافلاك»[١٩٥]. ولكن مهما بلغ اليأس، هناك دائماً إحساس بقدوم «الزمان المرتجى»، فبعد سنوات «ستجيء الايام السعيدة» و«لن يستقر الامر على حاله»[١٩٦]. باختصار، هناك تمزق دائم وعدم استقرار في الرؤية، فيود الإنسان «لو يطلق صيحة الخلاص ويمضي، ولكن الى اين؟»[١٩٧] في «زمان مضطرب لا يؤمن فيه المرء على روحه ولا عياله»[١٩٨]. وتنتهي رواية **الزيني بركات** بإبدال نظام بنظام مثله، فنكاد نسترجع نداء الاستكانة الخافت في هواء شاحب: «يا أهالي مصر استكينوا. . .»

غير أن عالم الغيطاني عالم متغير ابداً، كما يظهر لنا جلياً في **كتاب التجليات**[١٩٩] حيث نجد أن «ما من شيء يثبت على حاله»[٢٠٠]، وان «كل شيء في سفر دائم»[٢٠١]، وان «ما يجمعه وقت، يفرقه وقت»[٢٠٢]. في هذه الرواية يكون البحث عن الثائرين الذي حرّكوا الضمائر فانتصروا بموتهم على الموت من أمثال سيد الشهداء وشباب اهل الجنة الحسين، والشيخ الاكبر محيي الدين بن عربي، وجمال عبد الناصر، وإنسان عادي هو أبو الراوي، ومازن ابو غزالة الذي استشهد من اجل فلسطين. في صوت هؤلاء نسمع صوت من لا صوت لهم، لأن السكوت على الجور جور، ولأن «الموت موتان، موت اعظم وموت اصغر، اما الموت الاعظم فيتمثل في السكوت على الجور»[٢٠٣].

وقد تولّد من هذه الرؤية أسلوب فني شعري متحرر وشكل جديد مستمد من القص الشعبي أكثر منه من التقاليد الادبية. تسيل اللغة بعفوية كالماء متحررة من

---

(١٩٤) المصدر نفسه، ص ١٢٥.
(١٩٥) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(١٩٦) المصدر نفسه، ص ١٧٩.
(١٩٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(١٩٨) المصدر نفسه، ص ٢٢٨.
(١٩٩) المصدر نفسه، وجمال الغيطاني، **كتاب التجليات** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠).
(٢٠٠) الغيطاني، **كتاب التجليات**، ص ١٥.
(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٢٠٢) المصدر نفسه، ص ٧٩.
(٢٠٣) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

القوالب والاوصاف والتعابير المستهلكة، وتتخذ صوراً واشكالاً خاصة بها ونابعة من ذاتها. من ذلك قوله في رواية **الزيني بركات**: «تبقى الكلمات معلقة في فراغ البيت» و«ينسل هدوء عذب رقراق كسرب عصافير يطير على علو شاهق»[٢٠٤]، و«ارسل دمعاً صادقاً، كطلوع النهار»[٢٠٥]، و«قلب عمرو حمامة ابتل ريشها»[٢٠٦]. كل ذلك ما كان يتمّ لو لم ينشأ حس بفردية متفردة.

وتسلك سحر خليفة في رواياتها (**الصبار، عبّاد الشمس، لم نعد جواري لكم، يوميات امرأة غير عادية، باب الساحة، الميراث**) طريقاً لم يسلكه سوى عدد قليل جداً من كتاب فلسطين وكاتباتها، وهو طريق التمرد الفردي خارج المؤسسات والمنظمات، فتسعى الى قول الحقيقة بشجاعة وغضب مشحون بالتوتر. تشمل في تساؤلها المقدسات ولا تتردّد في التعرض لمؤسسات «الثورة» ورموزها وقياداتها. تعرّي طبقية العائلات البارزة وجشع البرجوازية الجديدة الصاعدة من مثقفين وسياسين وحقائق «الناس اللي فوق» و«الناس اللي تحت»، وتفضح ما خفي من مقولات الثورة والمقاومة والصمود، وتعرّي زيف الذكورية.

في رواية **الصبار**[٢٠٧]، تهشم قداسة الأب، وهو رمز السلطة الاجتماعية والسياسية، «أنا لا ادعي بأن والدي أحسن من والدك. الله يلعن لحية الاثنين»[٢٠٨]، كما تقول في مكان آخر: «هذا الأب اكرهه لأنه يجسد المرض. هذه الأم أكرهها لانها تجسد الخنوع»[٢٠٩]. ولا تتردد في ان تسأل اسئلة محرجة حول الوطنية، فيصبح من الصعب ان نميّز بين مقولة «في سبيل الوطن تهون الحياة» ومقولة «في سبيل الحياة يهون الوطن»[٢١٠].

وفي الصفحة الأولى من رواية **عبّاد الشمس**[٢١١]، لا تتردّد في التعرض لقدس الأقداس، حين تقول «الله موجود او لا موجود. هذا شأنه، أما شأني فهو العالم». وتؤكد في الصفحة التي تليها على تمردها الفردي: «من وضع الأضواء وحدّد لها نظاماً؟ ذوو العقول البليدة هم الذين يصدقون. انا لا أصدق ولهذا اقطع الشارع متى أريد. أنا حرة، اقطع الشارع متى أريد ولا انتظر ضوءاً منهم. أصنع ضوئي بنفسي».

---

(٢٠٤) الغيطاني، **الزيني بركات**، ص ٢٠٤.

(٢٠٥) المصدر نفسه، ص ١٨١.

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(٢٠٧) سحر خليفة، **الصبار**، **رواية** (القدس: منشورات جاليليو، ١٩٧٦).

(٢٠٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٢٠٩) المصدر نفسه، ص ٢١٤.

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٠.

(٢١١) سحر خليفة، **عبّاد الشمس**، **رواية** (القدس: [دار الكاتب]، ١٩٨٠).

ولسحر خليفة موقفها الواضح الرافض لمفاهيم الرجولة وللثقافة الذكورية، وترفض ان يكون الرجل ولي أمرها، فالرجل العربي «ما زال مريضاً، منفصماً منقسماً يرغب في شيء ويطبّق آخر... مشدود الى الماضي ويتغنى بالمستقبل»[٢١٢]، وتدمج بين قضية تحرير الوطن وتحرير المرأة.

هذا الدمج هو تماماً ما تناولته رواية **باب الساحة**، فالمرأة قبل أن تكون رمزاً لفلسطين هي إنسان يرفض الظلم والقهر. ومهما كان احترامها للانتفاضة وتعلقها بها، إلا أن وطنيتها لا تمنعها من رؤية الحقيقة كما هي، وأن تعبّر بغضب عن هذه الرؤية من دون تردد وخوف. وبشجاعة مماثلة تعلن في رواية **الميراث** ان اتفاقية أوسلو ضياع التاريخ الفلسطيني وانتهاء أمره وخروجه على الإرادة الفلسطينية. كانت لهم أحلامهم وآمالهم وانتفاضتهم ليكتشفوا فجأة وفي ظل «السلطة الفلسطينية» انهم بلا ميراث، فقد سيطرت الوصولية والمصالح الخاصة على مصلحة الوطن. وبذلك ساد إحساس مرير باليتم الفاجع. هنا أيضاً يحدث ربط بين فجيعة الوطن ومأساة المرأة في مجتمع ذكوري متخلّف. وكما في كل قبيلة هناك «رأس واحد والكل قطيع»[٢١٣].

إن رواية التمرد الفردي التي تصوّر الإنسان في حالة اغتراب عن المجتمع والمؤسسات والثقافة السائدة وتنفر من الواقع بما فيه، حتى حركات التغيير القائمة، كما ترفض علاقات القوة بشكل خاص. وتعبّر رواية التمرد الفردي هذه عن القلق الناتج من الحداثة في الحياة الابداعية. انها جزء من حركة التنوير العربية التي تدعو للتحرّر على صعيد الرؤية والمفاهيم والمواقف وأساليب التعبير في صراعها مع التقاليد التي تتمسك بها الثقافة السائدة. وفي صراعها هذا، لم يكن من الغريب ان تشدّد على الإصلاح والحرية والابداع والفردية والتفرد، مأخوذة بحلم الحداثة. وقد ابدعت أكثر ما ابدعت في فهمها للتعدد الثقافي وفي مجال أساليب التعبير، فأجادت استعمال الرموز والصور والأساطير والتركيز على التجارب الفريدة. انه اسلوب شديد الإيحاء والإيجاز والتداعيات الشعرية. وهو أدب ينطلق من الحقائق النسبية المتصارعة، ولذلك هو في حالة بحث دائم ومستقل.

٥ ـ رواية التغيير الثوري

إن رواية التغيير الثوري، كما أحدّدها هنا، ربما لم تكتب بعد. أقول ذلك ليس لأنني أفكر بمقتضى نموذج مثالي بعيد المنال، بل باعتبار أن ملامح مثل هذا النوع من الرواية لا تزال في حالة تكوّن بطيء. وقد يحدث انحسار فيها أو عودة عنها، ولكن

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ٢١٢.

(٢١٣) سحر خليفة، **الميراث** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧)، ص ٢٧٠.

الأحوال والعلاقات التي أدت إلى ظهورها في الأصل لا تزال قائمة. ومن الواضح أن هذه الرواية ثورة على الواقع لا تصوير حيادي له. والثورة تبدأ في علاقات القوة والاستغلال أولاً، عكس ما يقول به نجيب محفوظ تماماً: «الثورة عند الأديب تبدأ في قلبه أولاً، وفي تفاعله مع الناس ثانياً»[٢١٤].

في رأيي أن رواية التغيير الثوري نتاج حصول رؤية فنية جديدة شاملة للمجتمع والإنسان، فتحمل في طياتها العناصر والملامح التالية: النظر الى المجتمع في حالة تناقض وصراع وليس في حالة انسجام وتوازن، فتركز الرواية على علاقات القوة والاستغلال وتُعنى بإبراز صوت من لا صوت لهم في التاريخ، والبحث في حالة اغتراب الإنسان في علاقاته بالمجتمع والنظام والمؤسسات بما فيها، خاصة مؤسسات الدين والعائلة، فتتميّز عن روايات الخضوع واللامواجهة والتمرد الفردي بالاصرار على تغيير الواقع، ورفض الثقافة السائدة من مواقع الطبقات الشعبية والشعوب المسحوقة، والسعي في سبيل الخلاص المجتمعي وليس الخلاص الفردي فحسب، والجمع في آن معاً بين الذاتية والموضوعية أو بين الداخل والخارج، والانطلاق جوهرياً من فكرة إحداث ثورة اجتماعية، والاعتناء عناية خاصة بالشكل الفني من حيث انه ينبثق بعفوية من التجربة الإنسانية، فليس في عرفها شكل روائي جاهز موروث ومتعارف عليه مسبقاً، فالتعبير الفني الثوري ينبثق انبثاقاً عفوياً من التجربة ذاتها وجدلية العلاقات، فاذا كانت الرؤية ثورية كذلك تكون الاشكال والاساليب واللغة.

ليست هذه العناصر والملامح، وربما غيرها، لائحة من التوصيات والمقاييس الصارمة، كما لو اننا بصدد التمسك بعقيدة فنية جامدة. اننا بصدد الحديث عن رؤية ثورية منفتحة تتمثل بنسب متفاوتة في اعمال روائية عربية معاصرة، نتناول بعضها هنا باقتضاب لمجرد الرغبة بإعطاء امثلة محددة تعمق من فهمنا لما نقصده برواية التغيير الثوري، بالمقارنة مع الانواع الروائية الأخرى التي تناولناها سابقاً. وكي يتمكن الادب من ان يسهم في خلق وعي جديد، عليه ان يطمح إلى أبعد من مجرد الالتزام السياسي. في الواقع أن الالتزام الضيق بحزب أو نظام وسلطة أو عقيدة يقّلل من قدرة الادب على التأثير بالمجتمع، ولكن أكثر ما يسيء اليه الميلَ إلى تبسيط القضايا المعقدة واهمال المعاناة الفنية الإبداعية والإنسانية. هناك فرق نوعي كبير بين الكتابة الثورية والكتابة الدعائية. الكتابة الاخيرة في أهدافها ومراميها مجرد وسيلة، أما الكتابة السابقة فتعبير عن صراع الإنسان وتوقه للتحرر من كل أشكال العبودية والامتثال، اجتماعية كانت أو ثقافية أو سياسية.

---

(٢١٤) جمال الغيطاني، **نجيب محفوظ يتذكر**، ط ٣ ([القاهرة]: أخبار اليوم، [١٩٨٧])، ص ٨.

هنا يجدر بنا أن نميّز بين مصدرين من مصادر رواية التغيير الثوري، وإن كان من الصعب الفصل بينهما، فيتمثل المصدر الأول بأعمال روائية تنطلق في الأساس من منظور نقدي اجتماعي إنساني وحسّ حدسي فني ابداعي، ويتمثل المصدر الثاني بالانطلاق من مواقف ايديولوجية، وقد يجتمع المصدران معاً في تلاحم عضوي. وأشير بالروايات الثورية الى تلك الأعمال التي كتبها يوسف إدريس وعبد الرحمن منيف وغسان كنفاني وإميل حبيبي وإدوار الخراط وصنع الله ابراهيم ولطيفة الزيات ورضوى عاشور ورشيد بوجدرة والطاهر وطار ومحمد برادة والياس خوري وحيدر حيدر وبهاء طاهر وهاني الراهب وكتاباتي شخصياً.

ويجدر بنا أن نميز بين أعمال روائيين ينتمون الى مجتمعات أو بلدان خبرت ثورات شعبية وحروب تحرير كفلسطين والجزائر، وأعمال روائيين آخرين ينتمون إلى بلدان لم تختبر ذلك كبقية البلدان العربية. في ضوء هذا التمييز أرى أن اعمال اميل حبيبي وغسان كنفاني ومحمد ديب وكاتب ياسين وآسيا الجبار والطاهر وطار تتضمن رؤية ثورية مختلفة عن تلك التي تتضمنها اعمال حنا مينة وعبد الرحمن الشرقاوي (في مينة رواية **الأرض**) ويوسف ادريس وغيرهم.

حسبما أرى، أعتقد أن جبران خليل جبران (١٩٨٢ ـ ١٩٣١) هو بين المؤشرات الأولى باتجاه ولادة الأدب الثوري في الادب العربي المعاصر. مهما قيل حول ميوله الرومنطيقية وأسلوبه الخيالي الجامح وشخصياته الحالمة وعدم انتمائه الى حركة ثورية، فإننا نجد في كتاباته ملامح واضحة لبزوغ الثقافة المضادة التي يمكن اعتبارها تمهيداً للرواية الثورية. تحرّر جبران من الرؤية الثنائية للحياة ومنها ثنائيات العقل/القلب، والروح/الجسد، والخير/الشر، والنور/الظلام، والإيمان/الكفر، وغيرها من الثنائيات التي انتجها الفكر الغيبي المطلق. وصوّر جبران المجتمع في حالة اختلاف وتناقض وصراع، واعتبر أن العنصر الأساسي وراء الخلل الاجتماعي عدم المساواة وانقسام الناس إلى طبقات اجتماعية. لذلك وقف، بلغته كما وردت في كتابه **العواصف**، إلى جانب «ابناء الكآبة... الذين هدموا الباستيل» ضد «ابناء المسرات الذين بنوا الأهرام من جماجم العبيد، والذين شيدوا قصور نينوى فوق مدافن البؤساء». وقد تساءل في هذا الكتاب الرائد: «ماذا يستطيع الجالسون في النور أن يفعلوا لأبناء الظلام»، وتوصّل إلى أن «رحمة الغني بالفقير» ما هي «سوى نوع من حب الذات، وليس انعطاف القوي على الضعيف إلا شكلاً من أشكال التفوق والافتخار»[٢١٥].

وثار جبران في روايته **الأجنحة المتكسرة** (١٩١١) ضد القهر الاجتماعي كما

---

(٢١٥) انظر: «الجنية الساحرة،» و«حفار القبور،» في: جبران خليل جبران، **العواصف**.

مارسته المؤسسات السياسية والعائلية والدينية، وبوصفه ينتهي بالإنسان إلى الخضوع والامتثال القسري. صوّر سلمى كرامي على أنها ضحية و«عبدة ذليلة في مواكب النساء الشرقيات»، فلا تغادر احداهن «منزل والدها المحبوب إلا لتضع عنقها تحت نير زوجها الخشن... ولا تترك ذراعي امها الرؤوف إلا لتعيش في عبودية والدة زوجها القاسية». كذلك رأى أن أرواح الشعب «تنتفض في مقابض الكهان والمشعوذين»، فصرخ من أعماق جريحة «دينكم رياء ودنياكم ادعاء»، ويسأل «أي مسيحي يقدر ان يقاوم اسقفاً ويبقى محسوباً من المؤمنين؟ أي رجل يخرج عن طاعة رئيس دينه في الشرق ويظل كريماً بين الناس؟»[٢١٦].

ولم يكن تمرد جبران على الدين بشخص أنبيائه وتعاليمه الروحية الأصيلة، بل بمؤسساته التي تكوّنت لها مصالح وارتباطات خاصة بالنظام السائد، الذي جمع بين رجال الدين الكبار والعائلات والطبقات الحاكمة. ورد في مجلة **السمير** المهجرية[٢١٧] وصفٌ لتصور جبران للمسيح قال فيه: «حدثتني أمي عنه ـ المسيح ـ وأنا صغير فقالت: «كان أعظم الشعراء العظماء كلهم، مع انه لم يكتب سطراً غير السطر الذي خطه في الرمل». فسألتها لجهلي مستغرباً: كيف يقدر أي إنسان أن يصير شاعراً وهو لم يكتب شعراً؟ فأجابتني ـ وهي تبتسم ـ من يعلم يا بنيّ فقد نكون نحن أنفسنا الأشعار التي كتبها».

وقال الشاعر أدونيس إن جبران «كان يجمع في شخصه صوت الثائر وصوت النبي. ولهذا كان حدسه الشعري حدس تغيير لا تصوير. كان يرفض العالم حوله، ويطمح إلى عالم آخر جديد. ومن هنا كان الشعر عنده فرادة، كان تجاوزاً وإضافة»[٢١٨]. واعتبرت خالدة سعيد المعرّي خاتمة العصر العباسي (فقد جاءت كتاباته تأبيناً لحضارة تقترب من غروبها) كما اعتبرت جبران رائداً لعصر النهضة، فقد وقف «على الطرف الآخر من هوة الصحراء... وفي رؤيته عالم مدفوع بالشوق، بالعطش الى الكشف والابداع»[٢١٩].

بين أوائل الروايات التي تملك بعض ملامح رواية التحول الثوري رواية **الارض**[٢٢٠] لعبد الرحمن الشرقاوي، فهي (على عكس رواية **زينب** لهيكل ورواية **يوميات نائب في الأرياف** للحكيم) تصوّر القرية المصرية في حالة تناقض وصراع

---

(٢١٦) جبران خليل جبران، **الأجنحة المتكسرة**، ص ٤٤ ـ ٤٨.

(٢١٧) **السمير** (١٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٤).

(٢١٨) أدونيس [علي أحمد سعيد]، **مقدمة للشعر العربي** (بيروت: دار العودة، ١٩٧١)، ص ٨١.

(٢١٩) سعيد، **حركية الإبداع: دراسات في الأدب العربي الحديث**، ص ٤١.

(٢٢٠) عبد الرحمن الشرقاوي، **الأرض**، ٢ ج (القاهرة: الكتاب الذهبي لنادي القصة، ١٩٥٤).

طبقي بين الفلاحين والقوى المسيطرة، التي تشمل الاقطاع والعمدة والمأمور والحكومة والاستعمار الانكليزي. تدريجياً يدرك الفلاحون ما هي طبيعة التحالف بين هذه القوى وأن القوانين إنما صنعت من قبل هذه القوى لخدمة مصالحها. يرى الفلاحون بوضوح ان الحكومة كالقضاء ينزل بهم على غير ميعاد، فتضع يدها على أملاكهم وتستعمل الضرب والتعذيب والتذليل والإرهاب، وتصادر القطن والبهائم والدقيق وبقية المحاصيل. ومما يدركه الفلاحون ان اضطهاد الحكومة لحساب الباشا الاقطاعي متصل بحلقة اخرى من الرعب هي حلقة اضطهاد المصريين لحساب الانكليز.

وينبثق من هذا الواقع إحساس عميق بالاغتراب، فيستنتج الفلاحون أن حياتهم نفسها (وليست أملاكهم فحسب) هي ملك الدولة تتصرف بها كما تتصرف بالماء والارض والمحاصيل. ويعبّر الفلاح المصري عن إحساسه بالاغتراب بقوله: «عطشان والنيل في بلادنا»[٢٢١]، وبمقاطعة الانتخابات، فليس بين الشعب من يتوهم ان مجلس الشعب هو حقاً مجلسه. وفي محاولته لتجاوز اغترابه، لا يلجأ الفلاح للانسحاب او الخضوع، بل يمارس المواجهة ليس بمفرده بل بمشاركة غيره من الفلاحين، فهو يعتبر ان الإنسان «يجب ان يرفع رأسه دائماً ويجب أن يدرك أن في الإمكان دائماً أن يبدأ من جديد»[٢٢٢].

ومن خلال المواجهة ينشأ لدى الفلاحين وعي جديد، فيدركون، بين ما يدركون، ان المؤسسة الدينية تحضهم على الطاعة باعتبار ان طاعة أولي الأمر ركن من اركان الدين، وتشرح لهم بأن الأزمات السياسية تحل بهم لأنهم لا يصلّون ولا يدفعون الزكاة، وتنشئهم على الخوف من المجهول، وتحذرهم من الجن والعفاريت والأرواح. كذلك يدركون ان الدولة تمثل الإقطاع ضد الفلاحين حين تشرّع أن ري أراضيهم «في غير الأوقات المحدّدة جريمة»، وان قوى الأمن تقف مع الاقطاعيين ضدهم حين تكون وظيفتها الأساسية تطبيق مثل هذه القوانين الجائرة.

ويُفترض أن تمثل رواية **الحرام**[٢٢٣] ليوسف ادريس (١٩٢٧ ـ ١٩٩١) «ثورة الصامتين الذين طال بهم الصمت والصبر»[٢٢٤]، غير ان قوة الطبقات المسيطرة وحضارة الصمت السائدة وواقعية المؤلف تحيل الرواية إلى عمل يكاد أن يكتفي برسم معالم المأساة. ومن ناحية أخرى، نجد أن الرواية تنجح في تقديم وصف دقيق وتفصيلي للواقع الطبقي في القرية، مركزة اهتمامها على شريحة الغرابوة او الترحيلة في

---

(٢٢١) المصدر نفسه، ج ٢ ص ١٥٣.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٥.

(٢٢٣) يوسف ادريس، **الحرام** (القاهرة: روايات الهلال، ١٩٦٥).

(٢٢٤) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

أسفل الهرم الطبقي. ينظر اليهم الآخرون بما فيهم شريحة فقيرة أخرى هي شريحة فلاحي العزبة «نظرة إلى نفاية بشرية جائعة مضطرة إلى الهجرة». وضمن شريحة الترحيلة، تكون المرأة الفلاحة أكثر الكائنات تعرضاً للقهر والاستغلال. إنها ضحية الواقع الطبقي وحضارة الصمت والقمع المستمد من مؤسسات العائلة والدين، فتبدأ حياتها في الرواية بالتعرض لاغتصاب جنسي وتنتهي بموت شنيع بطيء. وتظل الثورة في الرواية مشروعاً صامتاً ضمن الحدود المرسومة من قبل المؤلف كما هي مرسومة من قبل المجتمع القهري، كما تظل الضحية ضحية عاجزة لا تقوى على الثورة أو حتى التمرد.

يبرز من خلال رواية **الحرام** أن الغرابوة هم ضحايا القهر الطبقي، وأن هناك تصادماً طبقياً (الأمر الذي يختلف عن الصراع الطبقي المنظم)، ولكن فلاحي العزبة الفقراء يتكوّن لديهم وعي زائف، فلا يدركون مدى عجزهم وفقرهم حين يقارنون أنفسهم بمن هم دونهم مكانة اجتماعية. لذلك، إن كان هناك من ثورة فهي ثورة صامتة بفعل الحضارة التقليدية الراسخة. ويبدو من عمل قصصي آخر ليوسف ادريس هو **سره الباتع**[٢٢٥] ان الحضارة التقليدية (وكثيراً ما تكون في زمن القمع الصارم حضارة صمت لا حضارة تمرد) تسمح بالشجار ولا تسمح بالتمرد أو الثورة، إلا في حالة حصول غزو خارجي لمصر. في هذه القصة يتحدى عالم آثار فرنسي التاريخ أن يثبت أن غازياً دخل مصر وتمكن من أن يغادرها سالماً.

لكن عالم الآثار هذا يصف الفلاحين بلغة تذكّرنا بلغة عالم الآثار الآخر في رواية **عودة الروح** لتوفيق الحكيم كما أظهرنا سابقاً، فيقول هنا في قصة **سره الباتع**: «ما أقسى نظرات هؤلاء المصريين حين يوجهونها إلى عدو غريب... يعاملون بعضهم كالديوك، طول النهار لا يتحدثون إلا شتائم... شعب ثروة شتائمه لا تجدها عند أي شعب آخر، ولا يتكلمون إلا زعيقاً، ومع هذا فليجسر غريب، أي غريب، ويحاول أن يلمس أحدهم: ما ان يحدث هذا حتى تحدث المعجزة، وإذا بهم يواجهونه وقد نسوا ما كان بينهم من شتائم وخلافات»[٢٢٦]. ويضيف كلاماً يظهر مدى التأثر بمفاهيم سائدة تبناها كل من توفيق الحكيم وحتى يوسف ادريس: «عجيبون هؤلاء الناس، فإيمانهم ليس عن اعتقاد وتفكير ولكنه عن حب»[٢٢٧]. حتى هنا يُجرّد الفلاح من قدراته العقلية ويُقدّم الينا على أنه إنسان عاطفي فحسب، فيسقط يوسف ادريس

---

(٢٢٥) يوسف ادريس، **المؤلفات الكاملة** (القاهرة: عالم الكتب، [١٩٧١ ـ])، ج ١: **القصص القصيرة**.

(٢٢٦) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

(٢٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

كذلك في فجوة أسطورة الفصم بين العقل والقلب، وهذا ليس مكانه الطبيعي كما هو مكان توفيق الحكيم الأليف.

غير أن ليوسف ادريس قصة أخرى هي **قاع المدينة**(٢٢٨) ترسم لنا بدقة حسية متناهية غير مألوفة في الأدب العربي، رحلة من أكثر أحياء القاهرة ثروة إلى أكثرها فقراً مروراً بأحياء الطبقة الوسطى. تبدأ الرحلة في «شارع طويل نظيف تحفّه أشجار مقلّمة... والمساحات واسعة والعمارات شاخة وعالية، وكل عمارة لها نمط وشخصية، والمارة نادرون... والهدوء مخيم والسكون تام... وموج النيل يمشي على أطراف أصابعه حتى لا يعكر قدسية السكون المستتب»(٢٢٩). وتمر بعد ذلك في «شوارع المدينة حيث الحركة دائبة والاتساع أقل، والبنايات متلاصقة متقاربة والأصوات قد بدأت تشغل الأسماع... والماشون على أرجلهم قد بدأوا في الظهور... وتبدأ الجلاليب، وتعنف الحركة، ولا يبقى ثمة نظام»(٢٣٠). وتنتهي الرحلة في أزقّة ضيقة تكدّست حولها البيوت واختلط فيها الحابل بالنابل وزعيق الباعة، وشحبت وجوه الناس وازدادت سمرةً، وكثر الطفال والذباب، وتهرأت الملابس وكثرت القاذورات وانتشرت الروائح التي لا تطاق والبراز حتى أصبح لا «فارق كبير بين سواد النساء وسحنة الأرض»(٢٣١).

وتصور رواية **أيام الإنسان السبعة**(٢٣٢) لعبد الحكيم قاسم مأساة الفلاح المصري، وقد سقط في شبكة من علاقات الاستغلال والاضطهاد والتسلط، وطغت عليه حضارة الصمت التي تؤكد عجزه بدل أن تساعده على التحرر والتجاوز. يغرق الفلاح في حضارة الصمت فيبدو على «جبينه تراب من أثر السجود»(٢٣٣)، وينتظر جوار ربه إذ إن «جوار ربنا احسن»(٢٣٤). وترسّخ مؤسسة العائلة حضارة الصمت كما ترسخها مؤسسة الدين، فنجد في هذه الرواية أن للأب مكانه المخصص «لا يجلس احد في مكانه... أبداً حتى ولو كان غائباً»(٢٣٥) وهو الذي يزوّج أبناءه وبناته ممن شاء ومتى شاء، ويحب ابنته بقدر ما هي «طيبة مطواعة»(٢٣٦) والابناء بقدر ما

---

(٢٢٨) يوسف ادريس، **قاع المدينة** ([القاهرة: شركة مركز كتب الشرق الأوسط، ١٩٦٤؟]).

(٢٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٢٣٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(٢٣١) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

(٢٣٢) عبد الحكيم قاسم، **أيام الإنسان السبعة، رواية مصرية** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨).

(٢٣٣) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢٣٤) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

(٢٣٥) المصدر نفسه، ص ٧.

(٢٣٦) المصدر نفسه، ص ١٤.

يتقدمون اليه «صامتين وينحنون على يده يقبلونها»[٢٣٧]. ويفرض السلطان حضارة الصمت جامعاً في صورته صورتَي الأب والله، فيسعى الفلاح للاحتماء بمن هم مصدر عجزه واغترابه ويلجأون للحكايات والنوادر المضحكة. ومع هذا تبقى في «قيعان الكلمات آثار القهر. . . وفيها السخرية»[٢٣٨].

الإنسان هنا ضحية ولكنه يصطدم بوضعه ويرفض الخضوع. يتجلى هذا الحال في روايات **خمسة اصوات** و**القربان** لغائب طعمة فرمان ورواية **نجمة أغسطس** لصنع الله ابراهيم. منذ البدء تعلن إحدى شخصيات رواية **القربان** أن شباب اليوم غير راضين عن الدنيا، وإذا لا يرضون عن الدنيا يقولون ذلك في وجهها ليس مثل اولئك المتقدمين في العمر الذين يعملون في مقهى دبش الذي «يكسر ظهرك وما تطلع منك آخ»[٢٣٩]. وتعاني شخصيات رواية **خمسة أصوات** أيضاً القمع، مما يجعل سعيد يعلن بوضوح: «انني مهدد دائماً، وأعيش ثقافياً على ما يرسمه الآخرون لي، وأحاط بالممنوعات والمحظورات، والحكام ينظرون إلي كمشبوه»[٢٤٠]. غير أن هذه الشخصيات ـ وهذا ما يميزها عن شخصيات محفوظ الخاضعة ـ تصر على أن يكون لها أصوات بقدر ما يصر المجتمع على أن يسلبها أصواتها.

ويتمتع صنع الله ابراهيم بقدرة هائلة على الوصف التفصيلي حتى للأمور العادية التافهة في رواية **نجمة أغسطس** كأنما يعلن قصداً، إنما بشكل غير مباشر، ضآلة الإنسان الفرد وهامشيته بالمقارنة مع ضخامة الأشياء حوله. أكثر ما نلحظ أن هناك نظاماً طاغياً يقوم على الخوف والتمييز الطبقي حيث «كل إنسان يجب أن يعرف مكانه»[٢٤١]، كما في تلك اللوحة الضخمة التي «تصدرها رمسيس الثاني في ثلاثة أضعاف حجمه الطبيعي جالساً فوق عرشه. ووقف خلفه حامل المظلة الذي لم تبلغ قامته ارتفاع عرش فرعون. وأمامه انحنى طابور من القادة العسكريين في حجم حامل المظلة»[٢٤٢]. ويبلغ الاغتراب أشده عندما يتحول الفرد إلى كائنين اثنين يعبد أحدهما الآخر، كما يبدو في «نقش ظهر فيه رسمان متماثلان لرمسيس يواجه احدهما الآخر. . . رمسيس الملك يتعبد لرمسيس الإله»[٢٤٣].

ويبلغ صنع الله ابراهيم مستويات فنية أخرى في روايته التأريخية **ذات**[٢٤٤]،

---

(٢٣٧) المصدر نفسه، ص ٩٦.

(٢٣٨) المصدر نفسه، ص ١١٦.

(٢٣٩) غائب طعمة فرمان، **القربان** (بغداد: مطبعة الأديب، ١٩٧٥)، ص ١٠.

(٢٤٠) غائب طعمة فرمان، **خمسة أصوات** (بيروت: دار الآداب، [١٩٦٧])، ص ٥٦.

(٢٤١) صنع الله ابراهيم، **نجمة أغسطس** (دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٧٤)، ص ١٦٧.

(٢٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٨.

(٢٤٤) صنع الله ابراهيم، **ذات** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٢).

حيث تتداخل مختلف انواع النصوص والوقائع المنقولة عن الصحف المصرية، قاصداً أن يعكس الجو الإعلامي العام الذي أحاط بمصائر شخصيات الرواية. الإنسان هنا مغترب ليس في العمل المرهق بل بما يبذله من جهد خارق في عدم العمل، وباتساع الهوة بينه وبين أحلامه، فالحلم الذي كان يبدو قريب المنال في ظل اشتراكية عبد الناصر أصبح مستحيلاً في عهد السادات، الذي كثر فيه تداول أنباء الفضائح وقصص الثروات الضخمة التي تكوّنت فجأة بين يوم وليلة. وفي محاولة لفضح النظام، يستعين صنع الله ابراهيم في روايته هذه بتصريحات شخصيات عديدة من دون تعليق، ومنها قول حسام أبو الفتوح: «لعلمك أنا أحس بالفقير أكثر مما يحس هو بنفسه. الفقير عايش في الهموم ولهذا لا يحس بها ولا يستطيع أن يعبر عنها. أما أنا في النعيم اللي ربنا ادهولي عايش متهني. لهذا أحس بالفقير أكثر وأعبر عنه أكثر من نفسه»[٢٤٥]. هنا يسلب الفقير ليس فقط عقله بل قدرته على الإحساس. ومما أورده المؤلف من الصحف قول الشيخ متولي الشعراوي إن «المرأة يجب أن تكون محجبة حتى لا يشك الرجل في بنوة أبنائه منها»[٢٤٦]، وأنه لم يقرأ «كتاباً غير القرآن منذ أربعين عاماً»[٢٤٧]، وإن «عمل المرأة إهدار لكرامة الرجل»[٢٤٨].

وتخبرنا رواية ذات أن رئيس مجلس الشورى الدكتور علي لطفي طالبَ «العمال بمزيد من التضحيات، ويقول إن زيادة الأجور ستؤدي إلى مزيد من التضخم»[٢٤٩]. وشرح اللواء علي خليل رئيس حي الزيتون أن «غرق فرج في بالوعة المجاري المفتوحة قرب القصر الجمهوري بالقبة كان قضاء وقدراً»، كما أوضح المستشار مأمون الهضيبي من قادة الاخوان المسلمين في نادي هيئة التدريس بجامعة الاسكندرية أن «عقيدة الإسلام قوامها الإيمان بالآخرة، فالموت بداية لحياة أخرى هي الحياة الحقيقية، ودولة الإسلام لا همّ لها إلا العمل لهذه الدار الأخرى»[٢٥٠]. هنا يسلب الإنسان ليس فقط قلبه وإحساسه وادراكه، بل الحياة كلها. وكتب الشيخ محمد الغزالي في عموده الأسبوعي بعنوان «هذا ديننا» أن «الضرب لا يقبل إلا إذا نشزت المرأة واستكبرت على زوجها واحتقرت رغبته وتركته وكأنه بلا صاحبة»، وتم «اكتشاف شركة لتوظيف الأموال يرأسها ثلاثة من الملتحين تبين أنهم مسيحيون»[٢٥١]. وقال يوسف ادريس:

---

(٢٤٥) المصدر نفسه، ص ٤١.
(٢٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٦.
(٢٤٧) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.
(٢٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.
(٢٤٩) المصدر نفسه، ص ١٥١.
(٢٥٠) المصدر نفسه، ص ١٩٠ ـ ١٩١.
(٢٥١) المصدر نفسه، ص ٢٧١.

«هناك كتّاب لا يستطيعون أن يعتمدوا في كسب عيشهم إلا بالاسترزاق من هذا الحاكم والسلطان أو ذاك»[٢٥٢].

ويظهر التوجه الثوري خاصة في الانتاج الروائي الفلسطيني (غسان كنفاني الذي مات شهيداً، وإميل حبيبي رغم ما انتهى اليه من مسألة) والجزائري (محمد ديب، كاتب ياسين، آسيا الجبار، رشيد بوجدرة، الطاهر وطار، واسيني الأعرج)، كما يظهر في أعمال عدد من الروائيين العرب الآخرين ممن تناولوا القضية الفلسطينية أو التحولات المجتمعية الكبرى في الحياة العربية المعاصرة (عبد الرحمن منيف، حيدر حيدر، الياس خوري، هاني الراهب، ومؤلف هذا الكتاب وغيرهم). ويجدر بنا هنا أن نشير بشكل خاص إلى ناحيتين أساسيتين في مثل هذه الروايات وغيرها:

هناك أولاً وحدة المعاناة الشخصية والمجتمعية بحيث نشهد توجهاً نحو الدمج بين هوية الفرد وهوية المجتمع، فتصبح الاماني والازمات والانتصارات والهزائم والاهداف والآلام والافراح واحدة. لأن قضية المجتمع هي قضية الإنسان، والعكس صحيح، يصبح خلاص الأول هو خلاص الآخر. وبما أن العكس صحيح أيضاً، نجد أن المعاناة تكون واحدة. هذا ما حاولت أن أجسده شخصياً في روايتي **ستة أيام** (١٩٦١)، إذ جعلت المجتمع بطل الرواية من دون أن يكون ذلك على حساب إبراز نوازع الفرد ومن دون تقليل من أهمية المعاناة الذاتية. لذلك كانت مأساة دير البحر (المدينة الخيالية التي ترمز لفلسطين بشكل خاص وللمجتمع العربي بشكل عام) مأساة مجتمع بقدر ما كانت مأساة فرد. وهذا ما حاولته أيضاً في روايتي **عودة الطائر إلى البحر** (١٩٦٩)، فنجد أن رمزي الذي يتمثل بوجهه الآخر بعزمي يود «أن ينخرط في بلاده، أن يصبح هو وبلاده شيئاً واحداً. يود أن يتوحدا وأن تخفق في أعماقه الآمال التي تخفق في أعماقها. ضياع بلاده ضياعه ... السفينة والبحار يتوحدان»[٢٥٣]. ولذلك يسمع رمزي في بيروت جريحاً في القدس يصرخ»[٢٥٤]، ويشعر أثناء الحرب بأنه محاصر... ومهدد حتى جذوره»[٢٥٥] وان «بلاده مجموعة من الجروح في قلبه... زلزال يحدث في اعماقه»[٢٥٦]. وعندما يحتل الجيش الاسرائيلي مزيداً من بلاده يحس «كأنما يحتل وجوده. أحذية العسكر الاسرائيلي تدوس صدره. طائراته تنسف وجهه بقنابل النابالم. مدافعه تصوَّب إلى عينيه، تخترق قلبه. إسرائيل تحتل كيانه. إنه بلا كيان. يتهدم مثل ابنية القدس القديمة. يمتلىء بالحفر مثل شوارع بيت

---

(٢٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٢٥٣) حليم بركات، **عودة الطائر الى البحر** (بيروت: دار النهار، ١٩٦٩)، ص ٣٠.

(٢٥٤) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(٢٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٦.

(٢٥٦) المصدر نفسه، ص ٤٩.

لحم. يتكسَّر مثل زجاج الخليل. يبكي مثل أطفال أريحا، ويتهدل مثل أثواب رام الله. يلتصق بذلّ إلى الأرض مثل سجاد غزة»[٢٥٧].

وقد أدى هذا النزوع نحو التوحد إلى ضرورة خلق أشكال فنية غير جاهزة من حيز المكان والزمان. لذلك جاء في **عودة الطائر إلى البحر** هذا الانتقال السريع، ومن دون مقدمات أو تمهيد، في مسرح الأحداث بين بيروت والقدس وعمان وأريحا والخليل وسبسطية وبيت نوبا. ومن هنا أيضاً التفاعل والمشاركة بين رمزي وعزمي وخالد وطه رغم التباعد المكاني. ولذلك تم الحوار والانتقال عبر الزمن مؤشراً لمدى تأثير التوحد النفسي وتوحد التجارب الإنسانية. لأن المعاناة كانت واحدة، ألغيت الفواصل المكانية والزمنية في إطار التوحد النفسي.

وهناك ثانياً مسألة المشاركة الفعلية والخوض في المعارك الحقيقية التي يعيشها المجتمع، مما يؤدي لحصول تحول في المضمون وليس في الأسلوب فحسب. في مثل هذه الحالة، تنبثق الأفكار والمشاعر من صميم الواقع المعيش وليس من مفاهيم مجردة تفرض من الخارج. وحين ترفض رواية التغيير الثوري النظام السائد ويبدو أنها تدعو إلى المشاركة في صنع نظام بديل، يتم ذلك عفوياً من خلال تجارب حية. وتهتم رواية التحول الثوري بالسياسة وقضاياها، ولكنها تُخضع السياسة للفن، لا الفن للسياسة. ويسبق رفضها للثقافة السائدة حصول ثورة اجتماعية وتحرّر من الولاءات التقليدية واستبطان لقيم جديدة تنبثق من الواقع ولا تستورد من الخارج. وإضافة إلى ذلك، تتخذ التعابير أشكالاً وصوراً جديدة وفريدة ومخيلة طليقة.

من هذه الناحية، تشترك رواية التغيير الثوري مع رواية التمرد الفردي برفضها الثقافة السائدة وبتشديدها على أهمية الإبداع الفني في الكتابة الروائية. غير أنها تختلف في الوقت ذاته عن رواية التمرد الفردي بالتشديد على القضايا السياسية والخلاص المجتمعي والوقوف إلى جانب الطبقات المسحوقة، وبالكشف عن عمليات الاستغلال والقهر في العلاقات الاجتماعية. كذلك تشترك رواية التغيير الثوري مع رواية الالتزام التقليدي بالاهتمامات السياسية ـ الوطنية ـ الاجتماعية، مع العلم أن الأولى تذهب أبعد من الجوانب اليومية والعابرة منها. وهي تختلف عن رواية الالتزام التقليدي بالإصرار على أهمية حرية الكاتب واستقلاليته، وبرفض الثقافة الموروثة، وبتعاملها النقدي مع الواقع، وبتجنبها التبسيط، فتتناول الواقع بمختلف تناقضاته وتعقيداته، وبالكتابة انطلاقاً من المعاناة الإنسانية والفنية في آن معاً.

هنا يمكنني أن أشير إلى روايات غسان كنفاني (١٩٣٦ ـ ١٩٧٢) الذي ربط

---

(٢٥٧) المصدر نفسه، ص ٨٥.

مصيره بمصير شعبه كتابة وعملاً، فتوحدت معاناة شعبه بمعاناته الخاصة، وتمثل في صوته، صوت الفلسطينيين المقتلعين ـ المنفيين ـ المسحوقين ـ المكافحين. لقد تمثل في صوته خاصة صوت الجماهير الذين دفعوا غالياً ثمن الهزائم بحياتهم قبل ممتلكاتهم القليلة. ليس غريباً، إذاً، أن نكتشف في كتاباته المكوّنات المغفلة في المعاناة الفلسطينية. في روايته **رجال في الشمس** يظهر بشكل فريد كيف ان الفلسطيني مهدد في صلب حياته بالموت من دون أن يسمع له صوت مهما دق ناقوس الخطر. لأنه مقتلع وبلا وطن لا يستطيع أن يكون عزيزاً في أي بلد آخر، حتى ولو كان بلداً عربياً، بل خاصة في البلدان العربية في ظل الأنظمة السائدة بما فيها النظام الفلسطيني نفسه. قبل الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧ كانت الحرب تبدأ بالراديو وتنتهي بالراديو، أما موته فيكون اختناقاً عبثياً من دون أن يخوض أية معركة حتى مع نفسه.

ويختار كنفاني بعد الخامس من حزيران/ يونيو نوعاً آخر من الموت يبدأ بالتحرر الداخلي، ومن ثم من السجن الكبير الذي وجد ـ أو ربما وضع ـ نفسه فيه. يبدو في رواية **أم سعد** أنه تكوّن له وعي بأن حياته نفسها سجن فيتساءل: «أتحسب أننا لا نعيش في الحبس؟ ماذا نفعل نحن في المخيم غير التمشي داخل ذلك الحبس العجيب؟ الحبوس أنواع... المخيم حبس، وبيتك حبس، والجريدة حبس والراديو حبس... اعمارنا حبس، والعشرون سنة الماضية حبس... انت نفسك حبس»[٢٥٨]. إن بداية مثل هذا الوعي هي بداية التجدد الثوري. فجأة يدرك الفلسطيني أن التخلص من الوحل في المخيم لا يكون بجرفه كلما هطل المطر، بل بسد مزراب السماء. الاكتفاء بجرف الوحل تكيف مع الواقع التعس وتصرف خضوعي انسجامي، أما سد مزراب السماء فتحول راديكالي باتجاه التعامل مع مصادر المشكلة التي لا تُحل من دون تغيير الواقع الذي نشأت عنه.

يظهر هذا التحول أيضاً في أعمال إميل حبيبي (١٩٢٤ ـ ١٩٩٦) فنكتشف تطوراً في العلاقات والمفاهيم في الحياة الفلسطينية نتيجة للتحولات التاريخية. يظهر في رواية **سداسية الايام الستة**[٢٥٩] كيف تغير الفلسطيني بعد اللقاء الذي تم بين المقيمين في الداخل والخارج بفعل حرب الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧. حين التقى مسعود لأول مرة في حياته بعمه وأولاد عمه تبين له «أنه ليس مقطوع الأصل والفصل وليس غريباً في هذه الدنيا»[٢٦٠]. كذلك تبدلت حياة عجوز حين حضرت

---

(٢٥٨) غسان كنفاني، **أم سعد** (بيروت: دار العودة، ١٩٦٩).

(٢٥٩) إميل حبيبي، **سداسية الأيام الستة، رواية من الأرض المحتلة** (بيروت: دار العودة، ١٩٦٩).

(٢٦٠) المصدر نفسه، ص ١٦.

ابنتها لزيارتها فصارت «تبتسم ابتسامة لم أر مثلها في حياتي، أشبه بآثار موج على رمل شاطيء في ساعة الجزر»[٢٦١]. وفي زمن التغير الثوري يتغير حتى مفهوم الماضي فيقول مقيم في الداخل منذ ١٩٤٨: «ادرك الان أنني ما انطويت في صدفتي واحدودب ظهري، إلا حين قطعت الصلة بماضيَّ. وما هو هذا الماضي؟ إن الماضي ليس زمناً. إن الماضي هو أنت وفلان وفلان وجميع الأصدقاء . . . ماضينا الذي أريده أن يعود كما يعود الربيع بعد كل شتاء»[٢٦٢]. ويقول أحدهم في ما بعد، «ما إن أفكر بالمستقبل حتى يتراءى لي الماضي. . . إن المستقبل الذي أحلم فيه هو الماضي»[٢٦٣]. ليس هذا هو الماضي ذاته الذي يتكلم عليه السلفيون، أو الذي حلم به توفيق الحكيم.

ويتخذ التحوّل شكلاً آخر في رواية **الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد ابي النحس المتشائل** (١٩٧٤)، وهي رواية ساخرة حول أوضاع فلسطينيّي الداخل أو من عاشوا في ظل الحكم الاسرائيلي منذ تأسيس إسرائيل. تحوّل ولاء من شاب خنوع ضئيل يأكل القط عشاءه ويموء مثل هرة بفعل عمليات الاذلال التي كان يتعرض لها على أيدي الاسرائيليين هو وبقية فلسطينيي الداخل الى فدائي، فأعلن العصيان المسلح على الدولة وأجمع أمره على أن يموت شهيداً. وقد جاء هذا التحول في حياة ولاء نتيجة لحصول تحوّل في المجتمع الفلسطيني بعد حرب الخامس من حزيران/ يونيو، متجاوزاً ما أسماه المخيلة الشرقية. إنه تحوّل من الخضوع إلى الثورة.

وقد سُميّ سعيد بالمتشائل (دمج متشائم ـ متفائل) إشارة إلى أن فلسطينيي الداخل كانوا قد اعتادوا تقبّل تعاستهم باعتبار أن وضعهم كان من الممكن أن يكون أكثر سوءاً مما هو عليه. وهذه، كما تقول الرواية، نعمة خص بها الفلسطينيون دون بقية الأقوام وكانوا قد أصيبوا بنعمة أخرى هي نعمة التقية، فاعتادوا رفع الأعلام الاسرائيلية في يوم ما يُسمّى «استقلال اسرائيل» أكثر مما اعتاد رفعها جيرانهم اليهود، في محاولة يائسة لإظهار ولائهم. ولم تكن تلك عجيبة كبرى، فمن عاداتنا العربية في الجاهلية انهم كانوا يصنعون آلهتهم من التمر حتى إذا جاعوا أكلوها. وللتغلب على مثل هذه التقية وهذه العجيبة، كتب الشاعر توفيق زيّاد:

سأحفر رقم قسيمة

من أرضنا سلبت

---

(٢٦١) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٦ ـ ٣٧.

(٢٦٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

وبيوت أهلها التي نسفت
وأشجاري التي اقتلعت
وكل زهرة برية سحقت
لكي أذكر
سأبقى دائماً أحفر
جميع فصول مأساتي
وكل مراحل النكبة
من الحبة
إلى القبة
على زيتونة
في ساحة الدار

ولكن أحوال الفلسطينيين تستمر على حالها بانتظار حصول الوعي الثوري. وبهذا كان شأنهم شأن العيس في بيت الشعر التالي:

كالعيس في البيداء يقتلها الظما   والماء فوق ظهورها محمول

ويردّد إميل حبيبي في رواية **سرايا بنت الغول**[٢٦٤] مقولاته السابقة، ومنها سخريته من نزعة ترويض الذهن «على الهرب من همّ التفكير أو من التفكير بالهمّ»[٢٦٥]، أو قوله فيما هو على هذا الحال، عندما سمع نعيق غربان صادراً من فوقه: «فتحتُ إحدى عينيّ تحسباً من عاقبة الغفلة وأبقيت الأخرى مغمضة تحسباً من عاقبة اليقظة»[٢٦٦]. ومهما شردت خواطر حبيبي، فإنه لا يقدر على أن ينسى أي إحباط كبير يعانيه الفلسطينيون فيقول: «ومنهم من حفر نفقاً وبلغ إلى نهايته وخرج الى الفضاء فإذا هذا الفضاء موجود داخل أرض المعتقل وأسلاكه الشائكة وأبراجه المشحونة بالرشاشات وبعساكر الرشاشات. فهل يكفّون عن هذه المحاولة، المرة تلو المرة، وييأسون في حين لا منجاة لهم من الموت سوى هذا النفق؟»[٢٦٧]. ترى حفرت السلطة الفلسطينية من خلال الاتفاقيات السلمية التي وقّعتها نفقاً للوصول إلى فلسطين فوجدت نفسها في معتقل اسرائيلي مُحاطة بالأسلاك الشائكة؟

---

(٢٦٤) إميل حبيبي، **سرايا بنت الغول** (١٩٩١).
(٢٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٢٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٥.
(٢٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٦.

ألم يكن ذلك تماماً هو النفق الذي دخله إميل حبيبي نفسه من موقع اليأس المطلق منتظراً عروس البحر فقبل جائزة قدمتها له دولة اسرائيل؟ وها قد أوغل العرب في الصحراء بحثاً عن واحة و«اختلطت المعالم فتاهوا عن مواقع ما حفظوه من ماء لهذا اليوم فطارت قلوبهم شعاعاً فتزاولوا راكضين وراء زول الواحات وما هي بالواحات؟ ما زالوا يتزاولون حتى يومنا هذا. يولدون عطاشى ويموتون عطشانين لم يعطوا ما يروي غليلهم سوى نهر خالد من أنهار الجنة»[٢٦٨]. وقد لا يكون من الغريب ان اميل حبيبي دخل في سنواته الأخيرة النفق وبحث مع الباحثين عن واحة، فقد اعترف في **سرايا بنت الغول**: «داومتُ، على هذا الخيال، صباحاً صباحاً، قرابة أربعين عاماً، أتوقع أن يستشيط هذا الثور غضباً. ولكن لا حياة لمن تنادي. فهو صبور صبر العرب!»[٢٦٩]. هذا كثير من الرجوع والحسرة والذكريات الأليمة، وقد يختبر الإنسان المسرة والحسرة في آن معاً. وقد توفي إميل حبيبي وهو يسأل: «هل حكم علينا هذا الحبس الافرادي مؤبداً؟!»[٢٧٠]. ولكن يبقى أنه لا بدّ من السير في دروب الآلام بحثاً عن فلسطين، وعلينا التقدم إلى الأمام خروجاً من المستنقع باختيارنا الحر لا بما يفرض علينا فرضاً ومن موقع الضعف في مواجهة مواقع القوة.

وكما انتجت الثورة الفلسطينية كتاباتها الثورية، متمثلة بأعمال غسان كنفاني وإميل حبيبي ومحمود درويش وسميح القاسم وغيرهم، كذلك فعلت الثورة الجزائرية قبل ذلك. مهما كانت صحة، أو خطأ، مقولة عبد الكبير الخطيبي بأن الثورة الجزائرية هي التي صنعت الكتابة الثورية وليس العكس، لقد لعب عدد من الكتاب الجزائريين دور الشاهد وسجلوا آلام شعبهم في أعمال خارقة. اندمجوا بالثورة واندمجت بهم فأنتجوا ادباً متميزاً وصادقاً في التزامه، وصارت الكلمة سلاحاً.

نظر محمد ديب (١٩٢٠ ـ) إلى ما وراء الأحداث السياسية مركزاً على تحوّل الشعب الجزائري من حالة الركود الى حالة نضوج الوعي القومي. تصوّر ثلاثيته **الدار الكبيرة، الحريق، النول** عملية إفقار الشعب الجزائري ومشكلات الفلاحين والعمال قبل الثورة. وعمر في هذه الرواية لا يمثل الفقراء فحسب، بل يشبه إلى حد بعيد ولاء الفلسطيني في رواية إميل حبيبي، فهو كطفل لم يكن يجرؤ على مواجهة أبناء التجار والملاكين والموظفين الاغنياء. كان يهمه بالدرجة الأولى أن يعيش لا أن يموت. ألف الجوع الذي ألفه هو بدوره، حتى تعمّقت بينهما صداقة متينة. ومع هذا، وقد بدأت تباشير الثورة، «كان يحس أن الأمور لا تجري على النحو الذي يرضيه... كان

(٢٦٨) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(٢٧٠) المصدر نفسه، ص ٧٤.

ينتظر من الحياة شيئاً آخر. . . وكان يتألم، لا لأنه طفل، بل لأنه قد أُلقي في عالم يستغني عن وجوده»[٢٧١].

شعر عمر بأن الشعب لم يثر لأنه خائف، ولكن لا بد ان يفعلوا شيئاً كي يتحرروا من التعاسة. إن معارك كبرى تنتظرهم، فقد سلبهم المستعمرون، تماماً كما سلب الصهاينة الفلسطينيين، أرضهم وروحهم وسمّموا حياتهم، ثم اخترعوا اساطير تحط من مكانتهم الى مستوى الحيوان وتبرّر الظلم. إضافة إلى ذلك سنوا قوانين حاصرت الشعب من مختلف الاتجاهات فأصبح مذنباً مسبقاً. وهكذا «حل في الأرض ناس محل ناس»، و«طرد أصحاب هذه الأرض من أرضهم واصبحوا غرباء عنها»[٢٧٢].

في الجزائر كما في فلسطين، يبرّر الأجانب مشروعهم الاستعماري باسم التحضر أو بوعد إلهي وبقولهم: «هذه كلها أراض كانت في الماضي قفراً خاوياً»[٢٧٣]. جاء المستعمرون ليمتلكوا «كل شيء، الأرض وبيادر الحصاد، والأشجار، والهواء، والرجال فوق ذلك كله، وكذلك الطيور»[٢٧٤]. لم يعاملوا أهل البلاد معاملة الند للند، بل عاملوهم باحتقار وتعال، «ونصبوا أنفسهم آلهة وأرباباً وأرادوا أن نتجه إليهم بالعبادة»[٢٧٥]. يقول رجل: «اسمي محمد عود الشيخ. أنا مزارع من بلدة بني بوبلان. . . لم يبق لي شيء، فقدت كل شيء، كل شيء: أراضيّ، وامرأتي، وأولادي. . . أحالني رجال القانون بهيمة ضالة»[٢٧٦].

وعن هذه الأوضاع كان لا بد أن ينشأ وعي جديد، بعد أن كشفت الأزمات عن الجرح الذي كان «ينزف من عشرات وعشرات من السنين. كل ما هنالك أننا اليوم نرى الجرح رؤية أوضح»[٢٧٧]. ويؤدي حصول الوعي إلى استعمال وسائل التحريض الثوري، فيقول أحدهم بصوت أصم: «إذا تركتم أرضكم، فإن أولادكم، وأحفادكم، وأولاد احفادكم، إلى آخر جيل من أجيال ذريتكم، سوف يحاسبونكم حساباً عسيراً. إذا تركتم أرضكم فلن تكونوا جديرين بهم، ولن تكونوا جديرين بهذه البلاد، ولن تكونوا جديرين بالمستقبل»[٢٧٨]. إذاً، لا بد من تحرير الجزائر واستعادة

---

(٢٧١) محمد ديب، **الدار الكبيرة، الحريق، النول: رواية ثلاثية**، ترجمة سامي الدروبي (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٩٧.

(٢٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٢٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٢٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٢.

(٢٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

(٢٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.

(٢٧٧) المصدر نفسه، ص ٤٤٧.

(٢٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

الشعب لإنسانيته. في سبيل تحقيق هذه الأهداف، قال أحدهم: «لن تجدينا الطرق العادية... لا بد لنا في سبيل ذلك من أن نقلب العالم رأساً على عقب... علينا أن نبدل العالم والإنسان... ولكن لا بد أولاً من هدم كل شيء»(٢٧٩).

وقد صنّفت الباحثة عايدة بامية أعمال محمد ديب إلى فئتين: فئة ما قبل الاستقلال (١٩٦٢)، وفئة ما بعد الاستقلال. في الحالة الأولى ركّز محمد ديب اهتمامه على صهر ذاته بشعبه واختار أن يكون صوتهم. أما بعد الاستقلال، فقد أظهر اهتماماً بالشؤون النفسية والاجتماعية(٢٨٠) وتميّز بأسلوبه الشعري المستمد من الأحلام والرؤى الغامضة. وتجلّت بداية المرحلة الجديدة في روايته **من يتذكّر البحر؟** (١٩٦٢)، وفيها رؤية مثيرة للحياة في مدينة تعيش فترة مضطربة وتتعرّض لقوى تاريخية قاسية. تظهر فيها تناقضات الواقع الاجتماعي، كما تخوض في عالم نفسي مضطرب بسبب تبدل الأحوال والشكوك والمخاوف والمفاجآت. وهناك دهليز تعقبه دهاليز بعضها ضمن البعض، وأحلام مبعثرة، فلا يدرك الإنسان كيف يتوجّه وهو معرَّض لضغوط متناقضة.

ونجد هذه الروح الثورية ـ في بعديها السياسي والاجتماعي النفسي ـ في أعمال عدد من الكتاب الجزائريين الآخرين من أمثال كاتب ياسين وآسيا الجبار ورشيد بوجدرة والطاهر وطار وواسيني الأعرج وغيرهم. تتمثل في رواية **نجمة** (١٩٥٦) لكاتب ياسين (١٩٢٩ ـ ١٩٨٩) انشغالات الجزائريين والجزائريات بمهمات التحرير والثورة على مختلف الصعد. وترمز **نجمة** لروح الجزائر بقدر ما هي امرأة حقيقية ليس بإمكان أحد أن يدجّنها أو يوجّه حياتها بغير الاتجاه الذي تريده لنفسها، وهما مصدر إلهام كاتب ياسين ومنبع هواجسه وانشغالاته الفنية والنضالية. وكانت الجزائر ـ وطناً وشعباً ـ هي الفردوس المفقود الذي يبحث عنه، وقد رأى أن الكاتب الثوري يجب أن يتأصل في أمته كي يكون مبدعاً واعتبر أن الثورة الحقيقية تبدأ بعد حرب التحرير.

سجن كاتب ياسين وعذب بعد مظاهرات عام ١٩٤٥ وهو في السادسة عشرة من عمره (وأصيبت والدته بالجنون إذ ظنت أنه مات مع غيره من آلاف الشهداء الذين ماتوا). إن **نجمة** رمز موحد لأمه وللجزائر ولحبيبته التي تزوّجت أثناء سجنه. وقد تألمت نجمة الحبيبة لكونها طفلة غير شرعية ومن الزواج الذي فرض عليها. وتتمثل وحدة الجزائر بالأصدقاء الأربعة وبموت الأخضر وبعثه. أما كاتب ياسين فظل حتى يومه الأخير مسكوناً بالثورة وقضايا مجابهة الظلم، فلم يستسلم ابداً.

اما الجوانب النفسية والاجتماعية للثورة فتنعكس في روايات آسيا الجبار التي

---

(٢٧٩) المصدر نفسه، ص ٤٣١.

(٢٨٠) بامية، **تطور الأدب القصصي الجزائري**، ص ٧٤ ـ ٧٥.

ولدت باسم فاطمة الزهراء (١٩٣٦ ـ) والتي رأت أن تكون شاهدة لما يدور في أعماق الجزائر والجزائريين (أو بالأحرى الجزائريات)، مركزة على تأثيرات الثورة بوضع المرأة وسعيها المرير للتحرر. فقد رأت في حرب التحرير عاملاً مهماً في التحرر الاجتماعي والنفسي وأوضحت طبيعة الصراع بين العصرنة والتقاليد، خاصة في حياة المرأة كما ترويها النساء أنفسهن. اهتمت في مطلع حياتها الأدبية بمسائل الحب كما يظهر في رواية **العطش** (١٩٥٧) و**المتلهفون** (١٩٥٨)، وظهر اهتمامها بالثورة في **أبناء العالم الجديد** (١٩٦٢) و**القبّرات الساذجة** (١٩٦٧) وما تلاهما من أعمال. وفي روايتها الأخيرة، كما في أعمالها السابقة، كانت دائماً تبحث عن هوية ضائعة. وبين انتاجاتها الأخيرة كتاب بعنوان **الجزائر البيضاء** تتحدث فيه عن أوجاع الجزائر من خلال اغتيال عدد من المثقفين الجزائريين.

وتفضح روايات رشيد بوجدرة، وخاصة رواية **التطليق** (وهي روايته الأولى ١٩٦٩)، شراسة الأب وهزالة سلطويته وسلطوية طبقة حكام الجزائر بعد الاستقلال، وقد أطلق عليهم تسمية العشيرة التي تحب اقتناء المجوهرات. وتمرده ضد الأب هو أيضاً تمرد ضد السلطة في أشكالها كافة، ومنها السلطة السياسية. كذلك اهتم بالوضع الطبقي الجديد وسوء توزيع الثروة، وانتقد نزعة توظيف الدين لأغراض سياسية، وتناول مسألة اضطهاد المرأة. وبين أعماله **التفكك** و**الحلزون العنيد** و**ألف عام من الحنين** و**فوضى الاشياء** و**معركة الزقاق**. وقد صرّح في مناسبات أنه يكتب كي لا يجن أو يصبح مريضاً مزمناً، واعتبر أنه في كتابته مرتبط بطفولته التي هي طفولة ولادة الجزائر الجديدة، وهي ولادة عسيرة. بدأ الكتابة بالفرنسية، ولكنه كان دائماً يشعر بالذنب والحنين للعربية، ويرى ذلك ضرورة في الكتابة عن المشاركة والإسهام في النقاشات والقضايا الكبرى. وفي رواية **التفكك** نفهم معنى مائة وثلاثين سنة من احتلال الجزائر وضياع الهوية والبحث عن جمع شتاتها المبعثر.

وتتناول رواية **اللاز**[٢٨١] للطاهر وطّار، ربما لأول مرة بهذه الكثافة، الصراع الطبقي داخل الثورة، متمثلاً بالصراع بين الوطنيين المعنيين بمهمات التحرير فحسب، والتقدميين المنشغلين بمهمات الثورة الاجتماعية أيضاً. وتنتهي المواجهة بموت رموز الجناح الأخير من دون تحقيق شيء يذكر، سمكة لفظها فيضان نهر فتخبطت وتخبطت، واستسلمت[٢٨٢]. أهدى الطاهر وطار رواية **اللاز** إلى ذكرى جميع الشهداء الجزائريين، و**اللاز** لقيط لا تتذكر حتى أمه من هو أبوه (والمعنى المجازي للاز هو البطل في غير لغة قومه، أما عندهم فإنه اللقيط أو كل أعور يُتشاءم منه)، وبرز إلى

---

(٢٨١) الطاهر وطّار، **اللاز** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٧٨).

(٢٨٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

الحياة يحمل كل الشرور، وأكثر ما يفهمه عن الثورة أنها التضحية وتحول للإنسان. وكان لا بد من اختيار الثورة والوقوف إلى جانب الفقراء والمساكين ضد الأغنياء وكبار الملاك، فالحياد بحد ذاته تحيز إلى العدو. وزيدان الذي هو النموذج الأمثل للاز يُهمه أن في الحياة نوعين من الناس «نوع يعرق مثلك ومثل كل العمال والعاطلين، ونوع يستفيد من هذا العرق... وما لم يتحطم النوع الثاني، فإن عرق الإنسانية يظل يسيل هدراً»[٢٨٣]. وكي تكون الحركة ثورية «ينبغي أن تتبنى الصراع الطبقي... وإلاّ بقيت مجرد حركة تحرر»[٢٨٤].

ويغيب البعد الثوري الاجتماعي (في ما عدا الحديث المباشر عن الصراع الطبقي) في اعمال الروائي السوري حنا مينة. رغم موقفه الثوري السياسي في رواياته العديدة، نلمس نزعة تقليدية تتجلى في مفاهيمه الاجتماعية، وخاصة في نظرته للمرأة وفي أسلوبه الكتابي، وهو ما يذكرنا بالعقاد وتوفيق الحكيم أحياناً. تتكرر صورة المرأة السلبية وتغيب الصورة الإيجابية في جميع أعماله، فقد ورد في رواية **الثلج يأتي من النافذة** أن هناك شبهاً بين المرأة والنوم من حيث الدلال فـ «كلاهما تطلبه فينأى وتتركه فيقبل»[٢٨٥]، وأنه للمرأة في طبيعتها «ثأر في عنق آدم منذ خطيئة حواء الاولى»[٢٨٦]. ويقول في **المصابيح الزرق** انه «إذا لم تكن المرأة وسادة لحم فلماذا هي امرأة»[٢٨٧]، وفي رواية **الياطر** ان «المرأة بنصف عقل، أو بدون عقل، بل أقل من لا شيء. مثل البطيخة، مثل المجدرة، إذا جعت أكلت منها والسلام»[٢٨٨]. وفي رواية **المرصد** أن الرجال المحاربين في حرب ١٩٧٣ «مرت عليهم حرب لم يعرفوا كيف مرت. هم لم يقاتلوا لأنهم لم يستعدوا للقتال ولم يخوضوه، ومع ذلك فإن الهزيمة وسمتهم بميسمها. عار حزيران/يونيو لحقهم دون ذنب. صار عاراً في نفوسهم... وقد أصبحوا كرجال، يجدون الحرب كالمرأة. أن ينهزم أمام امرأة بسبب عجز لن يشفيه إلا أن يثبت رجولته ويلغي عجزه. هم يطيرون الآن إلى الحرب، إلى المرأة، لإلغاء عجزهم، لإثبات رجولتهم»[٢٨٩].

وما قيل حول نظرته التقليدية يمكن أن يقال عن لغته وأسلوبه الفني في البنية والمفردات والتراكيب والتعابير والصور والمخيلة. نُصدم في مطلع رواية **المصابيح الزرق** بهذا الوصف السقيم: «أما المعارك، أما الأهوال، أما النيران التي يؤرثها

---

(٢٨٣) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٢٨٤) المصدر نفسه، ص ١٦٢.

(٢٨٥) حنا مينة، **الثلج يأتي من النافذة، رواية**، ط ٣ (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩).

(٢٨٦) المصدر نفسه، ص ٧٤.

(٢٨٧) حنا مينة، **المصابيح الزرق**، ط ٣ (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩).

(٢٨٨) حنا مينة، **الياطر** (بيروت: دار الآداب، ١٩٧٥)، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

(٢٨٩) حنا مينة، **المرصد** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٠)، ص ٥٥.

القتال، فتفغر اشداقها وتمتد. . . ، أما الأشلاء وهي تتناثر، والدماء وهي تسيل، والأنّات وهي تتصاعد، اما هذه كلها فكانت تغيب في مطاوي الذكريات». ونصدم كذلك بمبالغات مفتعلة كقوله في هذه الرواية: «وأنوف ذات عجرات ضخمة كالشوندرات الحمر القانية»[٢٩٠]، وبصورة تقليدية في الصفحة ذاتها: «الريح ظلت تعوي وتعوي، وذبالة القنديل الواهنة ترتجف»، وتعابير متوارثة مثل «ضاق ذرعاً»، «ولا يعرف إلى ذلك سبيلا»، و«مشيحاً بوجهه». . . الخ. هذه مجرد امثلة يمكن الإشارة إلى عدد كبير منها في مختلف أعمال حنا مينة. المهم هنا أن نلفت النظر إلى الفجوة بين تقدميته السياسية وتمسكه بالمفاهيم والقيم والأساليب التقليدية الاجتماعية والفنية.

ونختم تحليلنا للرواية الثورية بتناول أعمال عبد الرحمن منيف، الذي خبر شخصياً اغتراباً عميقاً ونفياً طوعياً أو قسرياً، وتعرّض لتأثيرات متناقضة في مجتمعات مختلفة. ليس من الغريب إذاً أن يرى منصور عبد السلام في رواية **الاشجار. . . واغتيال مرزوق** أن حالة الإنسان في الأرض تزداد بؤساً يوماً بعد آخر فيقول بإحساس أصيل: «لو امتلك السلطة. . . لدمرت هذا العالم. . . لقد فسد كل شيء فيه، تفتّتت خلاياه، تعفن، لم يعد يمكن اصلاحه ابداً. . . لعل عالماً جديداً يقوم على انقاضه. لعل بشراً من نوع جديد يأتون من صلب عالم آخر، لكي يطهروا هذه الأرض التي تعلوها الآن طبقة سميكة من القذارة والتفاهة»[٢٩١].

بمثل هذا الهاجس الاجتماعي يتكون الحلم لتغيير العالم ويعاد النظر بكل شيء ويتم التساؤل من دون رقابة. عندما سئل منصور اذا كان مسلماً، أجاب: «مسلم يا سيدي، مجوسي، لا أعرف»، ثم يقول عن المتدينين: «أنا أعرف هذا النوع من البشر. الدين عندهم مثل الستارة، دائماً لها وجهان. . . إنهم يسرقون، يخدعون، يكذبون، وبعد ذلك ركعة تمسح ما تقدم من الذنوب وما تأخر»[٢٩٢]. ويعيد النظر بالتاريخ المكتوب نفسه فيعتبره ركاماً «من الأكاذيب والافتراءات». إنه تاريخ الملوك والجواري لا تاريخ الشعوب. ولا يتردد منصور في توجيه الانتقادات القاسية لشعبه وبلاده فيقول: «نكذب، نؤجل أعمال اليوم للغد. نضرب زوجاتنا، ننام بعد الظهر، نطيع القوادين والسماسرة والمشعوذين. . . إن الحديث عن بلادنا يولّد في نفسي حزناً مبكراً. . . إن حياتنا تافهة وتحتاج أن تدمر، أن تحرق. . . أكره طريقة الحياة والعلاقات في بلادنا، ولن تزول هذه إلا بثورة تحرق كل شيء»[٢٩٣]. وعن

(٢٩٠) مينة، **المصابيح الزرق**، ص ٢٨.

(٢٩١) عبد الرحمن منيف، **الأشجار. . . واغتيال مرزوق** (بيروت: دار العودة، ١٩٧٣)، ص ٢٥.

(٢٩٢) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٢٩٣) المصدر نفسه، ص ١٨٩.

العلاقات يقول: «كل رجل عندنا ملك... أما إذا التقوا بالملوك الذين هم أكبر منهم، فإنهم يجثون على الأرض ويقبلون التراب تحت أرجلهم... والملوك الكبار يسجدون للذين أكبر منهم»[٢٩٤].

وتقوم رواية **مدن الملح** على المواجهة التي تتمثل بشخص متعب الهذال الذي أصبح يمثل ضمير الشعب فيختفي ويظهر. في مجتمع مستسلم «أصبح متعب الهذال شخصاً لا غنى عنه... وأنه وحده القادر على أن يقول كل شيء، وأن يعبر عن أفكارهم وما يدور في عقولهم ونفوسهم»[٢٩٥]. وتكون المواجهة شاملة مع الذات والامير والسلطة في مختلف ابعادها. حين يختفي متعب الهذال «يرتفع مثل خيمة كبيرة، ثم بدا مثل غيمة، أما حين بدأ حركته السريعة فقد أصبح مثل طير أبيض... وبدأ يبتعد ويبتعد حتى تلاشى... واختفى»[٢٩٦]. وبعد اختفائه قيل إنه لا بد عائد «وحين يعود ستكون عودته كريح السموم، قوية كاسحة، لا يمكن أحد أن يردها أو يقف في وجهها»[٢٩٧]. وسيقترن ظهور متعب الهذال بالمطر والسيل والرعد وتتفجر قوى الشعب كالرياح العاصفة. ورغم ما يبدو من تشديد على شخص متعب الهذال، إلا أن الرواية تسجيل لتطور المجتمع في الجزيرة العربية نتيجة لاكتشاف النفط. هنا تكمن أهمية الرواية كمضمون وشكل وإن كثر فيها الشرح (من حيث كثرة التفاصيل وطريقة السرد المباشر) في محاولة لقراءة المجتمع من كل جوانبه، هذا الشرح الوثائقي الذي خفف من غلوائه تحرك اللغة وعفويتها وتدفقها وحيوية الشخصيات، والتمازج بين الواقع والمتخيل.

ونكتشف في رواية **الآن... هنا أو شرق المتوسط مرّة أخرى**[٢٩٨] متابعة لأسلوب الكتابة السردية في **مدن الملح** والموازنة بين التكرار وضرورات تناول التجربة الإنسانية بكل أبعادها وتشعباتها فتكاد تختصر بالجملة الأولى المفعمة بالمعاني: «حين بدا موتي وشيكاً.. اطلقوا سراحي!»

أما الثورية التي نبحث عنها فتبدأ باستيعاب المشكلة التي يراها في «الهزيمة الداخلية التي نعيشها، كما يراها في اللغة السرية المتداولة في البلدان العربية «نتيجة السجن الطويل، سجن الآباء والأديان والاقوياء»[٢٩٩]. ونجدها أكثر ما نجدها في

---

(٢٩٤) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

(٢٩٥) عبد الرحمن منيف، **مدن الملح ـ التيه، رواية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤)، ص ٨٠.

(٢٩٦) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

(٢٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

(٢٩٨) عبد الرحمن منيف، **الآن... هنا أو شرق المتوسط مرة أخرى** (قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩١).

(٢٩٩) المصدر نفسه، ص ٢٥.

الموقف من النظام العام حين يحاول أن يرسّخ قناعتنا بأن نظاماً من هذا النوع «لا يحتاج إلا إلى الدفن، وأن من الحماقة أن يفكر، ولو للحظة واحدة، بإمكانية تطويره أو التعايش معه»[٣٠٠] على الرغم من الفارق الكبير «بين ما نرغب فيه وما نقدر عليه»[٣٠١]. إن تصميم السجين على تثبيت إرادته وقهر الخوف في داخله نزعة لا يملكها غير الثوري المؤمن بنفسه وشعبه والتاريخ، فيقول لنفسه بتحدّ: «أنا مثل طارق ابن زياد: حرقت سفني كلها، وليس أمامي إلا أن أحارب»[٣٠٢]. الكتابة الثورية هي «آخر الأسلحة التي نملكها. . . ولا بد أن نحسن استعمالها»[٣٠٣] فنقدم بها شهادة حق.

كانت هذه بعض ملامح رواية التغير الثوري وتجلياتها في عدد من الروايات العربية التي تناولتها باختصار من قبيل مجرد إعطاء امثلة عن هذا التيار وليس في سبيل استعراض مختلف الروايات التي يمكن اعتبارها ثورية. إن الكتابة الثورية ليست مجرد تصوير للتناقضات الاجتماعية، وليست مجرد التزام بقضايا الكادحين والمقهورين رغم ما لها من أهمية عظمى بحد ذاتها. ولا تنطلق من أفكار ومقولات مجردة وشعارات سياسية بلغة مستهلكة وأشكال جاهزة. إنها، أساساً، تنطلق من تجارب إنسانية حسية وتعبّر عنها بلغة جديدة وأسلوب فني مبتكر. إن الكتابة الثورية تبدأ من رفض الوصاية والثقافة السائدة وتتكوّن تلقائياً نتيجة لحصول وعي جديد ورؤية خاصة شاملة.

ولأن التكوّن الثوري لا يكتمل دفعة واحدة بل يتكامل وينضج تدريجياً ومن خلال التعامل مع القضايا الكبرى على أرض الواقع، يظل عملية استكشافية باتجاه مستقبل مفعم بالمفاجآت. ويمكنني أن أشير هنا أيضاً إلى أن هذه الملامح والتجليات تدلّ على محدودية الفرضية التي تؤكد أن الأدب يعكس الواقع فحسب، وتدعم الفرضية المعاكسة التي تشدد على أن الأدب قد يُسهم في خلق وعي جديد في مجال الصراع لتغيير الواقع وإعادة بنائه أو استبداله بواقع آخر هو نقيض له. بل نرى أن الكتابة الثورية كتابة فعل بالواقع أكثر منها مسألة انفعال بالأحداث وتصويرها تصويراً دقيقاً في أبعادها كافة. وبهذا تكون الكتابة الثورية رسالة إبداعية، وفي صلب رسالتها الإسهام في خلق وعي جديد بالتناقضات التي تغرّب الإنسان وتحوّله إلى سلعة يتم تبادلها في سوق العلاقات.

---

(٣٠٠) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٠١) المصدر نفسه، ص ٧٣.

(٣٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.

(٣٠٣) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

كذلك تدل الكتابة الثورية على محدودية الفرضية التي تقول بوجود تصادم بين الفن والالتزام بالقضايا السياسية الكبرى. إن بإمكان الروائي أن يخضع السياسة لعملية الخلق والتفكير النقدي التأملي في إطار الصراع الإنساني المحتدم. إن روايات التغيير الثوري التي تناولناها هنا باختصار تمكّنت إلى حد بعيد من أن تجمع بين الواقعية والرمزية بانبثاق الرمز من واقع التجارب الإنسانية، وبالتعمق في الواقع المحلي وحتى الآني بحيث يرتفع إلى مستوى هذه التجارب الإنسانية العامة. من خلال هذا الدمج الفني المتعمق بين الرمز والواقع يتجاوز كل منهما الآخر، يخسر الواقع آنيته ومحليته الضيقة كما يتجاوز الرمز حالة التجريد. وحين تزول الفواصل بين الرمز والواقع، يصبح بإمكان الرمز أن يغني الرواية فنياً ويكثف من مدلولاتها وإيحاءاتها فلا يكون تمويهاً للواقع وتجنباً للمخاطر، بل تعبيراً عن التوق لتجاوزه.

٦ ـ رواية المنفى

وهناك ما يمكن تسميته برواية المنفى، وهي ذات علاقة عميقة بمسائل الإبداع الأدبي والغربة (وأقصد بذلك الاغتراب والهجرة معاً)، وهو ذلك النوع الذي يصاحبه إحساس عميق بالنفي نتيجة للتمسك بالهوية العربية والانتماء الثقافي العربي على عكس تلك الهجرة التي تنتهي بالاندماج في المجتمع الجديد والتفكير في إطار ثقافته العامة. وإنني أستعين في تحليلي لهذا النوع من الرواية من خلال تجربتي الخاصة كما تجلّت في روايتي **طائر الحوم**[٣٠٤]، وتجارب أمثالي ممن عاشوا في الغرب زمناً طويلاً. ومما يشجّعني على متابعة دراسة هذا الموضوع المرحلة الانتقالية التي يمرّ بها المجتمع العربي وما يرافقها من هجرات فكرية عربية في الوقت الحاضر إلى أوروبا وأمريكا، مؤسِّسة لنفسها في المجتمعات الجديدة مراكز وحركات وكتابات تذكّرنا بتلك الهجرات المشابهة في مطلع القرن العشرين.

أشير هنا للهجرة الأولى، بشكل خاص، لظهور الرابطة القلمية وكتابات جبران وأمين الريحاني وإيليا أبو ماضي وميخائيل نعيمة، ونسيب عريضة وغيرهم ممن كانت لهم تأثيراتهم العميقة في التأسيس لحركة الحداثة وتطورها في البلدان العربية كافة. وإنني أرى عدداً من المتغيرات التي أثرت الابداع الادبي العربي مثل قسوة المنفى، وتداخل أو تفاعل الحضارات، والتعددية الثقافية، والبعد عن مركزية السلطات السياسية والاجتماعية والثقافية في الوطن العربي.

في تحديدي لتجربة النفي لا أقصر ذلك على ظاهرة الإبعاد عن الوطن من قبل السلطات السياسية المسيطرة. لقد اعتادت ادبيات المنفى أن تميز بين النفي القسري

---

(٣٠٤) حليم بركات، **طائر الحوم** (الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨).

والنفي الطوعي، مما يرافقه إحساس عميق بالغربة. في الحالة الأولى يُطرد المنفيّ من بلده بقرار سياسي من قبل السلطة. أما في حالة النفي الطوعي، فقد ينعزل الكاتب داخل البلد (وأسمي هذا النفي الداخلي) أو يهاجر هرباً من الاضطهاد والأوضاع الصعبة التي لا يقوى على التغلب عليها، إلى بلد آخر يؤمّن له الحرية والعمل والظروف والمجالات التي يفتقدها في وطنه.

كتب جوزيف كونراد روايته **قلب الظلمة** (١٩٠٢) بعد رحلة/نفي إلى داخل افريقيا. ومثله اختار جيمس جويس النفي من بلده إرلندا، وكان عليه أن يبتعد عن دبلن لكي يتمكن من التكلم على مكبوتاتها. وعندما ظهرت رواية **يوليسس** عام ١٩٢٢ أحدثت انفجارات في بنية السرد الروائي واللغة نفسها، كما أحدث بيكاسو في فن الرسم. ويجب أن يكون جويس قد أحب دبلن ولكنه شعر بالاختناق فيها فاختار النفي في العشرين من عمره عام ١٩٠٢، السنة ذاتها التي ظهرت فيها رواية **قلب الظلمة**. وقد اختار النفي أيضاً هنري جيمس وهنري ميللر وإرنست همنغواي وجون دوس باسوس وألدوس هكسلي. وهذا ما حدث بالنسبة لعدد من كتاب أمريكا اللاتينية مثل كارلوس فوانتيس، وخورخي لويس بورخيس وخوليو كورتزار وغابريل غارسيا ماركيز، وغيرهم ممن انتجوا أعمالاً أدبية هي بين أهم أعمال هذا العصر. في نفيهم الاختياري اخترقوا قشرة الحياة إلى عمق عالم ما أسماه يونغ اللاوعي الجمعي (Collective Unconsiousness)، وهو عالمٌ أنجبُ من رؤية الوعي العقلاني. من هذا اللاوعي الجمعي والعالم السحري استمد الروائيون الكبار أهم مواد أعمالهم وقدموا تجارب فنية رائدة شكلت حركات ادبية جديدة أثرت تأثيراً بارزاً في الأجيال اللاحقة[٣٠٥].

لذلك، وعلى صعيد رمزي مجازي، يمكن النظر إلى السفن والرحلات البحرية ـ كالتي تتجلى في عبور اوزيرز الليل/البحر، ورحلة إنانة وجلقامش إلى اقيانوس الموت والعالم السفلي، ورحلات السندباد إلى جزر الأساطير ـ على أنها تعبير عن رغبة لاواعية لاستكشاف الأسرار الخفية عبر الزمن والمكان والتي اتخذت لنفسها أشكالاً فنية جديدة، فاقترن النفي بالإبداع في الأذهان لزمن بعيد، وربما منذ البدايات الأولى. *وقد كتب في هذا العصر* ديفيد معلوف (وهو روائي *استرالي* من *أصل عربي*) رواية شعرية بعنوان **حياة خيالية** *(An Imaginary Life)* مستوحياً إياها من نفي الشاعر ا. د. أوفيد الروماني في القرن الأول إلى قرية نائية في منطقة البحر الأسود ومن خلال تجواله في أراضي الأساطير. وحين بدأ يرى العالم من خلال *لغة الآخر*، بدأ

(٣٠٥) انظر: Bettina L. Knapp, *Exile and the Writer: Exoteric and Esoteric Experiences: A Jungian Approach* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991).

يراه مختلفاً. بإقامته علاقة وثيقة مع الآخر، اكتشف أنه يستعيد علاقته بنفسه، أي بطفولته فاكتشف إنسانيته، وهذا تماماً ما حدث لي شخصياً في رواية **طائر الحوم**. ومن خلال هذه التحوّلات، سمع همساً: «أنا الحد الذي يجب أن تعبره إذا ما أردت أن تجد حياتك الحقيقية»[٣٠٦].

هناك عدد من الكتاب العرب الذين اختاروا أو وجدوا انفسهم في المنفى. في المرحلة الأولى من مطلع القرن، كان هذا شأن جبران وغيره من المهاجرين. وفي النصف الثاني، تتالت أمواج أخرى أذكر بينهم الطيب صالح وإدوارد سعيد وكاتب ياسين ومحمد ديب وطاهر بن جلون وآسيا الجبار وغائب طعمة فرمان وبهاء طاهر وأهداف سويف وحنان الشيخ... الخ. كذلك هناك من خبروا النفي والغربة في الداخل كما هو الحال بالنسبة لعبد الرحمن منيف، الذي حاول أن يقهر نفيه بالتماهي مع الشعب، فاعتبر أن الرواية هي تاريخ من لا تاريخ لهم. منهم من رحلوا وراء البحار الداخلية والخارجية ومن عرفوا النفي القسري والطوعي وداخل البلاد كما خارجها، ولم تعرف حياتهم الاستقرار في الغربة كما في الوطن. ولذلك يمكن القول إنّ لدينا أدب منفى متميزاً، ومنه ذلك الأدب الرمزي والمجازي في محاولة لتجنب الرقابة والاضطهاد في الوطن. ولهذا نجد ان هناك من يقولون إن لكتّاب المهاجر مسؤولية خاصة في خدمة قضية الأدب العربي والقضايا العربية بشكل عام، لبعدهم عن تأثير السلطات السياسية والاجتماعية المسلحة بكل وسائل الترغيب والترهيب.

يرى إدوارد سعيد، وهو منفي من وطنه ولغته، أن النفي يعتمد على وجود حب للوطن الأصل وارتباط حقيقي به، إذ هو غربة فُرضتْ على الإنسان ولا يمكن الخلاص منها، فالمنفي مقتلع من جذوره وتربته وماضيه[٣٠٧]. ومن هنا تشديد ادوارد سعيد على أن تجربة النفي هي بين أكثر التجارب شقاء إذ هي خسارة دائمة، فتساءل كيف يتحوّل النفي إلى طاقة قوية وثرية في نتائجها وفعلها في الثقافة الحديثة؟ ويجيب سعيد عن ذلك بقوله ان الكاتب المنفي سيظل مهمّشاً فلا يمكنه أن يسلك سبيلاً معدّاً له سابقاً. يتوصّل سعيد إلى هذه النتيجة لأنه يتحدث ليس فقط عما يصيب الفرد، بل أيضاً عن تحولات النفي في القرن العشرين بحيث ان شعوباً وجماعات، كالفلسطينيين، تعرّضت لعقوبات شرسة فاقتُلعت وشُرّدت من أرضها.

ويستدعي الكلام على التشرد الفلسطيني تناول موضوعات النفي والغربة كما

---

(٣٠٦) David Malouf, *An Imaginary Life: A Novel* (New York: Vintage Books, 1996), p. 136.

(٣٠٧) Edward W. Said: *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), and «The Mind of Winter: Reflections on Life in Exile,» *Harper's Magazine* (September 1984), pp. 49-55.

وردت في روايات جبرا ابراهيم جبرا وأبحاثه النقدية. في دراسة كنت قد طلبت إليه أن يعدّها للنشر في **مجلة الدراسات الفلسطينية** الصادرة باللغة الانكليزية، كتب جبرا يقول «ما يزال الفلسطيني منفياً ومشرداً، غير أن صوته يرتفع بالغضب لا بالنواح»، فهو يواجه قوة حديثة شرسة ويعرف أنه لا بد أن يغيّر الواقع وأن تكون له رؤية خاصة في التغيير. لقد خسر الفلسطيني جزءاً من عالمه الداخلي ويشعر أنه سيظل ناقصاً ومشوهاً إلى أن يعود إلى بلاده ويستعيد ذاته. وليس هناك ما هو أكثر سوءاً وشقاء من النفي الخارجي سوى النفي داخل الوطن، أي داخل الوطن العربي». ويذكر جبرا حديثاً بينه وبين المؤرخ أرنولد توينبي الذي قال له في بغداد عام ١٩٥٧ إن طرد الشعب الفلسطيني من أرضه يشبه طرد الاتراك للمفكرين اليونانيين من بيزنطيا عام ١٤٥٣، فقد انتشر هؤلاء المفكرون في اوروبا كافة وشكّلوا عاملاً مهماً في إنهاء عصور أوروبا المظلمة وتحقيق نهضتها الحديثة والتي أصبحت تتشكّل حولها حركة الحداثة في معركتها مع القديم. وتوقّع توينبي أن يكون للفلسطينيين التأثير نفسه في العالم العربي، وهذا هو مصيرهم في الدفع باتجاه عصر جديد[(٣٠٨)].

واعتبرت في فترات مختلفة أن رواية **موسم الهجرة إلى الشمال** للطيب صالح تمثل رواية التمرد الفردي في محاولة يائسة للتغلب على حالة الاغتراب والنفي. ويمكن تصنيفها على أنها أيضاً رواية الحنين للعودة إلى الماضي، أو وضعها بين تلك الروايات العربية التي تعالج العلاقة بين الشرق والغرب، وهذا ما سأفعله. لقد استوعب عقل مصطفى سعيد حضارة الغرب، لكنها حطّمت قلبه فظن أنه يمكن التغلب على غربته بالعودة إلى «دفء الحياة في العشيرة»، كما تطالعنا الجملة الأولى في الرواية. في الغرب أحس بأنه ريشة في مهب الريح فبحث عن وسائل الانتقام من أوروبا للسودان ولفلسطين والعالم الثالث كافة باصطياد النساء، فكانت علاقته بهن معركة تعذيب وقسوة، ولا نعرف في النهاية هل هو فريسة أو مُفترِس أو كلاهما معاً. ولا يتغلب مصطفى سعيد (كما الراوي) على النفي أو يتجاوزه بالعودة إلى دفء العشيرة وروحانية الشرق، فقد صُدم بعد العودة بالواقع التقليدي الذي يسمح لود الريس العجوز بأن يتزوج إمرأة شابة «رغم انفها». وربما يختار مصطفى سعيد كما يختار الراوي بين قسوة النفي في الخارج وعذاب النفي في الداخل.

وإذا كان يجوز أن نتكلم على التجارب الشخصية، أقول ان صلتي ومعرفتي بالمجتمع العربي وأحاسيسي بالانتماء اليه تعمّقت بعد هجرتي، فأصبحت أنظر اليه ككل، وليس كمجموعة من الدول المهزومة، وأصبح ولائي اليه مجتمعاً ربما لا يقلّ

---

(٣٠٨) Jabra I. Jabra, «The Palestinian in Exile as Writer,» *Journal of Palestine Studies*, vol. 7, no. 2 (Winter 1979).

عن ولائي إلى البلد الذي ولدت ونشأت فيه. في رواية **طائر الحوم**، وهي رواية - سيرة ذاتية، حاولت أن أعبّر عن تجربة المنفى في مختلف أبعادها. في المنفى أجد شجرة الوطن تغرق جذورها عميقاً في داخلي فانتقل، ذهاباً إياباً ومن خلال التداعي النفسي وعلى أجنحة المخيلة، بين الكهولة والطفولة وبين مدينة أمريكية هي واشنطن وقرية سورية هي الكفرون، كل ذلك في مناخ نفسي تأملي متوتر. انتقل بين المهجر والوطن كما تنقل السندباد من جزيرة الى جزيرة، وابحث عن جذوري ضائعاً كيوليسس مستنطقاً التاريخ السحيق كجروح الإنسان، ومستعيداً طفولتي، متحرراً من متاعب المنفي. بل ربما لا استعيد طفولتي بقدر ما تقتحمني فأتفاجأ بها واكتشف:

«كيف ولماذا لا أدري. [ان] الضيعة وأناسها وينابيعها، وتلالها وأوديتها وطيورها وطُرقها وأزهارها وأشواكها وأحزانها وأفراحها شرّشت في نفسي. لا أحد، لا شيء يقتلعها من نفسي. وكلما ذبلت شجرة حياتي، نبتت شجرة أخرى من جذورها العميقة العميقة»[٣٠٩]. وفي المنفى الطوعي أصبحت أسير حنيني للوطن وانشغالاتي بقضاياه، وعندما تقدّم لي نصيحة بالتحرر من هويتي الذاتية ورواسب الماضي، اجيب: «الذاتية لا يمكن. أما ما تسميّنه رواسب فأسميه جذوراً. لذلك أحببت شجرة الصفصاف. ليس لأنها تبكي وتهبط دموعها إلى النهر فتُحدث دوائر تتلاشى في بعضها. وليس فقط لأن رؤوس أغصانها المتدلية ترسم أعيناً متتابعة على سطح الماء كلما حرّكها الهواء. أحب شجرة الصفصاف لأنها تنكفىء على ذاتها وجذورها. كلما كبرت في العمر، انحنت أغصاني نحو جذوري»[٣١٠].

وطالما نتحدث عن الكلام، فهناك أيضاً غربة ونفي في اللغة. أشير بذلك إلى الروائيين والكتاب المغاربة الذين فرض عليهم النفي في اللغة الفرنسية، ومنهم محمد ديب وآسيا الجبار وعبد الكبير الخطيبي وطاهر بن جلون وعبد الوهاب المؤدب وغيرهم. يقول محمد ديب كأنما بلسانهم جميعاً لا يمكننا اكتشاف ذواتنا إلا عبر الترحال، ويضيف في تصريح له: «لما انتقلت الى العيش في بلدان أخرى غير بلادي، كان لا بدّ لأجواء رواياتي ان تتغير. أما نظرتي إلى بلادي فلم تتغير، بل تعمّقت أكثر، ذلك أن البعد يساعدنا دائماً على رؤية الأشياء بشكل أكثر موضوعية». ويضرب مثلاً بالرسام التشكيلي الذي «يحتاج إلى الابتعاد عن اللوحة التي هو بصدد انجازها، كي يتسنى له رؤيتها بشكل أكثر شمولية وموضوعية... فبعد الاستقلال، أصبح من حقي أن أوجه إلى بلادي نظرة نقدية... وإذا عدنا إلى تجربة الهجرة إلى الشمال، فهي بالإضافة إلى الرؤية النقدية... سمحت لنا أيضاً بأن نكتشف ذواتنا

---

(٣٠٩) بركات، **طائر الحوم**.

(٣١٠) المصدر نفسه، ص ٨٠.

بمقدار اكتشافنا الآخرين. . . ولا شك في أن بُعدي عن بلادي، هو *الذي قادني إلى* تعميق نظرتي وتحليلي لهذا المتخيل الثقافي الإسلامي الذي أنتمي اليه. هكذا صرت أكثر إسلاماً بعد ان غادرت بلادي»[٣١١].

ومع هذا تبقى مشكلة المنفي في اللغة التي قد يرافقها نفي في المكان (أو العيش خارج البلاد) فيكون النفي مزدوجاً. في مقابلة مع طاهر بن جلون أوضح انه يملك ذاكرة عربية وليس ذاكرة فرنسية، ومخيلة عربية وليس مخيلة فرنسية، ثم يضيف: «إن النصوص التي نكتبها اليوم بالفرنسية. . . هي في النهاية نصوص مغربية قبل أي شيء آخر، ولا يمكن تصنيفها بين النصوص الفرنسية. . . هذا واضح لأن ما يهمّ هنا هو المخيلة. لديّ مخيلة يغذيها تاريخ بلادي، والصلة الدائمة مع بلادي. . . أنا لست وسيطاً بين ثقافتين. . انني في الثقافتين»[٣١٢].

وآسيا الجبار روائية منفى أيضاً، ومن روايتها الأولى **العطش** حتى كتاباتها الأخيرة وهي، كما يقول عيسى مخلوف، مسكونة بهاجس الذاكرة والعودة الى الماضي بحثاً عن هويتها الضائعة، وقد وجدت نفسها من دون اختيار تكتب الفرنسية. واكتشفت اللغة العربية واستعادت علاقتها بها من جديد من خلال عملها السينمائي والمحكي المعيش، وحاولت ان تصلح الاقتلاع الذي كانت ضحيته منذ طفولتها. وتوضح انها في روايتها **الحب، الفانتازيا** تعالج العلاقة التي أقامتها بين اللغتين العربية والفرنسية. تقول ان مشاعرها عربية، وان تكوينها الثقافي جاء فرنسياً. لذلك حاولت في هذه الرواية أن تجسّد القطيعة التي عاشتها بين لغة القلب والعاطفة من جهة، ولغة الفكر من ناحية أخرى. أما المادة الأساسية لرواياتها فهي ذاكرة المرأة الجزائرية في إطار من العودة إلى اللاوعي الشخصي والجمعي وما يدور منها بشكل خاص حول الاحتفالات والحكايات والطقوس والتقاليد القديمة، فتكون الرواية هذه رحلة بحث عن الهوية، هوية نسوية وهوية جزائرية[٣١٣].

آسيا الجبار منفية في لغة المستعمر ومغتربة عن لغتها العربية وتتعامل مع نفيها وغربتها من منظور نسوي. والنفي في اللغة يُحدث انفصاماً في الوعي بين عالمي الآخر والذات، فيصبح الحلم باستعادة لغة الأم نزوعاً يوتوبياً، كما تقترن الكتابة باللغة الفرنسية بالتحرر من ثقافة النظام الأبوي. في اللغة الفرنسية استطاعت آسيا الجبار، كما استطاع غيرها، أن تمارس النقد الاجتماعي للمفاهيم الأبوية التي كثيراً ما

---

(٣١١) **الوسط** (١٨ تموز/يوليو ١٩٩٤).

(٣١٢) «A Conversation with Taher Ben Jelloun: Toward a World Literature,» *Middle East Report*, no. 163 (March-April 1990), pp. 30-33.

(٣١٣) عيسى مخلوف، «الحب، **الفانتازيا** لآسيا الجبار،» **اليوم السابع** (١٨ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٥).

تجنّبها الذين كتبوا سابقاً للعقدين الأخيرين باللغة العربية في المغرب. بهذا كانت لغتها الفرنسية لغة منفى ولغة تحرّر. لقد أبعدتها من مجتمعها النسوي الجزائري التقليدي، ولكنها حاولت أن تعوّض عن ذلك بالعمل السينمائي حيث يكون النطق باللغة المحكية. كذلك، ومن موقع جزائري، حاولت أن تلغم اللغة الفرنسية من الداخل، فتلاعبت بها على هواها كجزائرية وكمبدعة. ومع هذا ظلت الكتابة باللغة الفرنسية موتاً كما قال عبد الكبير الخطيبي الذي تنبّه إلى التشابه الكبير في هذه اللغة بين «Mot»، أي كلمة، و«Mot»، أي موت. ولذلك لم يكن من الغريب أن ينظر الخطيبي كما تنظر آسيا الجبار بين حين وآخر إلى الكتابة كنوع من النفي الذاتي والموت.

ومن اللافت للنظر أن المغرب لم يختبر إلا حديثاً ما اختبره المشرق منذ زمن طويل، وذلك حدوث معركة بين القديم والجديد داخل اللغة العربية. لم تحدث مثل هذه المعركة داخل اللغة العربية في المغرب حتى الستينيات، إذ كان المحدثون يميلون للكتابة باللغة الفرنسية والتقليديون يميلون للكتابة باللغة العربية. حفلت الروايات المغربية في اللغة الفرنسية بالنقد الاجتماعي، متناولة مقدسات العائلة والدين، بينما ظلت الروايات المغربية في اللغة العربية تعمل على ترسيخ هذه المقدسات، أو تتجنب تناولها كلياً. قلة ضئيلة من الكتاب المغاربة هم الذين أخذوا يكتبون في اللغة العربية منذ الستينيات، من أمثال عبد الله العروي ومحمد برادة ومحمد زفزاف ومحمد شكري والطاهر وطار وواسيني الأعرج ومحمد بنيس وغيرهم ممن بدأوا يمارسون النقد الاجتماعي والثقافي. ومن خلال هذه التجارب احتدمت المعركة بين القديم والحديث داخل اللغة العربية في المغرب، فبدأت تتزعزع بنى الثقافة بما فيها اللغة نفسها.

وترى فاطمة المحسن أن هناك أدباً عراقياً بدأ يظهر في المنفى واعتبرت أنه في بعض جوانبه حقاً أدب منفى. وينطبق ذلك على الشعر كما في حال سعدي يوسف، وعلى الرواية كما هو الحال بالنسبة لغائب طعمة فرمان وربما فؤاد التكرلي في الوقت الحاضر. تسأل فاطمة المحسن كيف نعي المنفى، فتتفحّص ذلك من خلال نتائج الشعور باغتراب الذات المقصية عن الوطن وظهور كتابات في الخارج بعد مضي عقد ونصف العقد على ابتعاد عدد من الكتاب العراقيين عن بلدهم قسراً. كتب فرمان (توفي في موسكو عام ١٩٩٠) ثماني روايات في منفاه، وكانت كل أعماله «تقوم على نظام مخيلة عربي ـ عراقي» على رغم انه امضى فترات طويلة في المنفى، وكان دافع مخيلته هذه «الحنين الممض إلى مدينة بغداد، فهو يرسم خط سيره في الأزقة والحواري منذ غادرها في الخمسينيات مستعيداً حيوات فالتة منه في المكان الأول الذي أقصي عنه»[٣١٤].

(٣١٤) فاطمة المحسن، «أدب منفى أم أدب في المنفى،» الحياة، ١٤/٤/١٩٩٧.

وماذا بعد هذا التنقل السريع على بساط الريح فوق متاهات رواية المنفى والغربة داخل الوطن وخارجه؟ من هذه الملامح العامة التي استعرضتها في هذا البحث، نجد أن الروائي العربي يعرف نفسه حقاً ولا يفقدها بالضرورة حين يعرف الآخر، ولكن هذه المعرفة ما كانت تتم وتتوصل إلى ما هي عليه لولا مناخ الحرية والبعد عن مراكز السلطة المركزية بكل أشكالها، وخاصة السلطة الاجتماعية والثقافية. إن الإبداع الفني يبدأ - في الخارج كنا أم في الداخل - بالتعبير الصادق والتلقائي عن تجاربنا الخاصة ومكنوناتها ومكبوتاتها من دون خوف ورقابة، بل بالنقد الذاتي والتساؤل الحر، وقلق المعاناة الدائم، والتماهي مع الوطن في مشكلاته المستعصية، وهاجس الاكتشاف والتغيير التجاوزي، وهدم الحواجز بين ما يجوز التفكير فيه وما لا يجوز التفكير فيه، كما الحواجز بين مختلف الأجناس الأدبية، وفكفكة القوالب والبنى والصيغ الموروثة واعادة تركيبها من جديد انطلاقاً من الحس الداخلي، والتخيل الخلاق، والتفرد والريادة، والانفتاح الذهني، وعدم الخوف من الغموض، والتأمل الداخلي...الخ.

هذه أجواء يوفّرها المنفى ربما أكثر مما يوفّرها المكوث ضمن دائرة السلطة السائدة حالياً في المجتمع العربي.

٧ ـ رواية ثنائية الشرق ـ الغرب

تناول عدد من الروايات العربية مسألة المواجهة بين الشرق والغرب من منظورات مختلفة، وكان قد اهتم بتحليل هذه الروايات عدد من الباحثين أذكر منهم مصطفى بدوي وجبرا ابراهيم جبرا وعيسى بلاطة، وميسم عجة[٣١٥] التي كتبت اطروحتها بإشرافي حول ست روايات عربية هي **عصفور من الشرق** (١٩٣٨) لتوفيق الحكيم، و**قنديل أم هاشم** (١٩٤٤) ليحيى حقي، و**الحي اللاتيني** (١٩٥٤) لسهيل ادريس، و**صيادون في شارع ضيق** (١٩٦٠) لجبرا ابراهيم جبرا، و**موسم الهجرة إلى الشمال** (١٩٦٧) للطيب صالح، و**طائر الحوم** (١٩٨٨) لي.

كنا قد تناولنا رواية **عصفور من الشرق** كمثل للرواية التوفيقية، ونتناولها هنا من حيث معالجتها لمسألة العلاقة بين الشرق والغرب فحسب، وقد جاءت هذه المعالجة اختزالية وأقرب ما تكون للمقارنة بين الحضارتين من منظور ثنائي ضيق يعتبر

---

(٣١٥) Mustafa Badawi, «The Lamp of Umm Hashim: The Egyptian Intellectual between the East and the West,» *Journal of Arabic Literature*, no. 1 (1970); Jabra I. Jabra, «Modern Arabic Literature and the West,» *Journal of Arabic Literature*, no. 2 (1971); Issa Boullata, «Encounter East and West: A Theme in Contemporary Arabic Novels,» *Middle East Journal*, no. 30 (1976), and Mayssam A. Ojjeh, «East/West Dichotomy in Modern Arab Novel,» (Thesis, Georgetown University, 1990).

احداهما مادية والأخرى روحية. بل إن توفيق الحكيم كان قد أجرى هذه المقارنة في روايته **عودة الروح** حيث أكد لنا أن «عاطفة الرحمة وطيبة القلب وارتباط الأفئدة... يجدها الإنسان في مصر ولا يجدها في أوروبا. حيث فشا في نفوس الافرنج سم النفعية. وعم التكالب على المصالح الشخصية الفردية[٣١٦]»، ويستخلص أن «قوة أوروبا الوحيدة هي في العقل... أما قوة مصر ففي القلب الذي لا قاع له»[٣١٧]، وأن مصر عرفت الحضارة عندما كانت أوروبا في مرحلة ما قبل التوحش.

حضر محسن في رواية **عصفور من الشرق** الى باريس في الثلاثينيات ليتابع دراسته، وما تعلّمه واختبره أكد له ما كان قد احس به في حدسه. يسير في شوارع باريس، ويحنّ الى حي السيدة زينب الطاهرة (والرواية مهداة: الى حاميتي الطاهرة السيدة زينب)، ويذكر فضلها عليه في الملمات، فما من مرة وقع في شدة إلا وجد العزاء عند باب ضريحها. وعندما دخل دار الأوبرا في باريس وقف مشدوهاً بعظمتها وثرائها، ولكنه أدرك فوراً معنى الحضارة الغربية التي بسطت جناحيها على العالم. رأى فيها ان الغرب كان قد اقتبس الدين من الشرق فعاش «أجمل حياته في ذلك الحلم السماوي، وذلك العالم العلوي الذي صنعه الشرق، وأن ضياع الغرب لم يبدأ إلا يوم أفاق من هذا الحلم، ونزل إلى عالم واقعه»[٣١٨] فلم يعد يعرف الإيمان وحوّل الدين إلى مؤسسة غنية. ثم رأى أيضاً أن الشرق خسر روحه عندما اقتبس من الغرب أزياء ثيابه وحق التعليم العام للقراءة والكتابة والتصويت والبرلمان وغيرها من «الأفكار الأوروبية التي أصبحت في الشرق مبادىء ثابتة... نعم اليوم لا يوجد شرق»[٣١٩].

في رأيه، إذاً، أن عصر التنوير الذي كان بداية لقيام الحداثة في أوروبا هو العصر الذي أفقدها جمالها الروحي، وأن عصر النهضة العربية هو العصر الذي خسرت فيه مصر روحها. وقد توصّل إلى هذه النتيجة انطلاقاً من فهمه للفرق الأساسي بين الشرق والغرب، وهو بكل بساطة «أن الغرب يستكشف الأرض، والشرق يستكشف السماء»[٣٢٠]. لذلك يرى أن مدنية الغرب الخلابة ليست إلا بهرجاً، سلبت البشرية شاعريتها وصفاء روحها، فكل «شيء في هذه المدنية الحاضرة يتآمر على قتل الفضائل الإنسانية العليا»[٣٢١]. وانطلاقاً من هذا الفهم الثنائي، تظل نفس محسن هائمة في الأجواء العلوية، فعندما أبصر في نومه كابوساً مزعجاً تداعى

---

(٣١٦) الحكيم، **عودة الروح**، ج ٢، ص ٦.
(٣١٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٥.
(٣١٨) الحكيم، **عصفور من الشرق**، ص ٣١٨.
(٣١٩) المصدر نفسه، ص ١٧٠.
(٣٢٠) المصدر نفسه، ص ١٠٣.
(٣٢١) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

إلى ذهنه أنه لم يقم بأداء فريضة الصلاة قبل النوم. وعندما تأمل في عيني امرأة زرقاوين، رأى كأنهما في لون زرقتهما بحيرتان من بحيرات الجنة.

وحين يقارن بين المرأة الشرقية والمرأة الغربية، يلجأ لأسطورة هندية تحكي قصة فتاة أحرقت نفسها إلى جانب حبيبها عندما وجدته ميتاً. ومقابل هذا الولاء المطلق من قبل المرأة الشرقية للرجل، يقول إن المرأة الأوروبية «أعقل من أن تلقي بنفسها في اللهب، من أجل الذي تحب... أما من لا تحب، فهي تعرف كيف تجعله هو اللهب، وهو الحطب الذي يلقى في المدفأة، كي ينشر الحرارة في مسكنها المغطى بالجليد»[٣٢٢]. بل إن توفيق الحكيم في هذه الرواية يتحدث عن أوروبا نفسها على أنها فتاة شقراء «جميلة أنيقة ذكية، لكنها خفيفة أنانية، لا يعنيها إلا نفسها، واستعبادها غيرها»[٣٢٣]. وهو يرى أنه يعيش في الأحلام، على عكس الفتاة الفرنسية التي يعشقها من بعيد والتي تعيش في الحقائق. إنه، بكلام آخر، يرى الشرق واحداً وكذلك يرى الغرب واحداً فيتجاهل ما فيهما من مظاهر التعدد والصراع. وفي نظرته للمرأة في الشرق، كما في الغرب، يرى أنها هي أيضاً واحدة وذات بعد واحد.

وفي رواية **قنديل أم هاشم** ليحيي حقي، ينشأ اسماعيل نشأة دينية في ميدان مسجد السيدة زينب. وقد «أجبره أبوه على حفظ القرآن»، ومع هذا خشي أن يرسله إلى الأزهر لأنه كان يرى ويسمع صبية الميدان تلاحق الفتية المعمّمين بالهتاف البذيء «شد العمة شد، تحت العِمّة قرد»[٣٢٤]. وتقرّر العائلة أن ترسلة إلى أوروبا لدراسة الطب رغم تخوفها مما تسمعه عن أن نساءها يسرن شبه عاريات وكلهن بارعات في الفتنة والإغراء. وسافر اسماعيل إلى انكلترا وعاش فيها سبع سنوات فانقلبت حياته «رأساً على عقب. كان عفاً فغوى، صاحياً فسكر، راقص الفتيات وفسق»، وحلّ محل ايمانه بالدين ايمان بديل بالعلم إذ بدا له الدين «خرافة لم تخترع إلا لحكم الجماهير، والنفس البشرية لا تجد قوتها ومن ثم سعادتها إلا إذا انفصلت عن الجموع وواجهتها، أما الاندماج فضعف ونقمة»[٣٢٥].

وعاد إلى مصر طبيباً متخصصاً بطب العيون «شهدت له جامعات إنكلترا بالتفوق النادر»[٣٢٦]، ولدى عودته شهد ما أزعجه وأغضبه: «قذارة وذباب، وفقر وخراب،

(٣٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٣٢٣) المصدر نفسه، ص ١٥٢.

(٣٢٤) يحيى حقي، **قنديل أم هاشم**، اقرأ؛ ١٨، ط ٥ (القاهرة: دار المعارف، [١٩٨٤])، ص ٦ ـ ٧.

(٣٢٥) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٣٢٦) المصدر نفسه، ص ٢٥.

فانقبضت نفسه»[٣٢٧]، وبدأ يتساءل كيف يستطيع أن يعيش مع أهله، وكان بين أول ما صدمه أنه شاهد أمه تداوي ابنة عمه فاطمة من الرمد بقطرة زيت من قنديل أم هاشم، فغضب غضباً شديداً وصرخ «أهي دي أم هاشم بتاعتكم هي اللي ح تجيب للبنت العمى... أنا لا أعرف أم هاشم ولا أم عفريت»[٣٢٨]. وخاف الأهل أن يكون ابنهم قد عاد إليهم كافراً.

وتصوّر لنا الرواية اسماعيل على أنه رجل أحمق كما لو أنه لم يكن يعرف مصر ويدرك ما يجب أن يتوقع. يقال لنا إنه ما إن عاد حتى صُدم بشعب مصر كما صدم بأهله، فقد رأى أنهم «ضربت عليهم المسكنة، وثقلت بأقدامهم قيود الذل»[٣٢٩]، واعتبر أن «هذا الرضا عجز، وهذه الطيبة بلاهة، وهذا الصبر جبن، وهذا المرح انحلال»[٣٣٠]، وأن شعب مصر «شاخ فارتد إلى طفولته»[٣٣١]. ولما أصرت أمه على معالجة فاطمة بزيت قنديل أم هاشم، أهوى بعصاه على القنديل فحطمه فهجمت عليه جموع المؤمنين وضربوه وداسوه بالأقدام. تمّ كل ذلك ليلة عودته من أوروبا فبكته الأسرة وأسفت على اليوم الذي أرسلته إلى أوروبا.

فشل اسماعيل في معالجة فاطمة بالوسائل الطبية الحديثة فأصيبت نتيجة لمعالجته الحديثة بالعمى. هنا أيضاً يحدث انقلاب في تفكيره إذ أخذ فجأة يشك بما تلقاه من علم. حدّث نفسه متسائلاً حول سبب فشله في معالجة فاطمة واستنتج تواً أنه «عاد من أوروبا بجعبة كبيرة محشوّة بالعلم، وعندما يتطلع فيها الآن يجدها فارغة»[٣٣٢]. كذلك بدأ يعيد النظر بأوروبا نفسها فاحتقر ما لديها من «ابنية ضخمة، وفن راق، ... وقتال بالأظافر والأنياب، وطعن من الخلف، واستغلال بكل الوسائل»[٣٣٣]. يُقال إن الغشاوة زالت عن عينيه وبدأ يفهم ما كان خافياً عليه فلا علم بلا إيمان، ولكنه انتهى كما لو أن هناك إيماناً مقبولاً بلا علم. أعاد النظر بآرائه حول شعب مصر فبدأ يدرك أنه حافظ على طابعه وميزته، واطمأنت نفسه أمام جموع يربطها رباط واحد هو الإيمان. وعاد اسماعيل، هو الطبيب المتخصص بالعيون، إلى قنديل ام هاشم يجلب منه زيتاً مسح به عيني فاطمة فعاد اليها بصرها، وتزوّج منها. وبدا وكأن الإيمان نجح حيث فشل العلم. وبهذه البساطة حلّت كل التناقضات، وعادت الطمأنينة تسود كل شيء.

(٣٢٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.
(٣٢٨) المصدر نفسه، ص ٤٠ ـ ٤١.
(٣٢٩) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٣٣٠) المصدر نفسه، ص ٤٥.
(٣٣١) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٣٣٢) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(٣٣٣) المصدر نفسه، ص ٥١.

ولا يبدو أن الشرق تمكّن من أن يلتقي بالغرب في رواية **الحي اللاتيني**(٣٣٤) لسهيل ادريس، مع أن الراوي رأى في مطلع الرواية أن سفره إلى باريس ولادة جديدة تضع حداً لحياته القديمة التي يصفها بالجمود وانعدام الشأن، إذ يتساءل: «أي شأن هو شأنك في هذه الحياة، وأية قيمة كانت لك في وطنك وقومك ومجتمعك؟»(٣٣٥). أراد أن يتنفس هواء جديداً وقد أغراه في السفر خيال المرأة الغربية والتحرر من بعض العادات «الشرقية السخيفة». وكان أول انطباع كوّنه عن فتيات باريس، «أنهن يعشن ليعطين ما يُطلب منهن»(٣٣٦) بالمقارنة مع «الطهارة الشرقية»، هو الذي جاء إلى باريس بحثاً عن المرأة.

وبعد أن أمضى أسبوعاً في باريس، شعر أنه لم يلق فيه «إلا الاخفاق إزاء المرأة. أية امرأة. أسبوع طويل ينقضي، وفي جسدك نار تلتهب، وفي مخيلتك ألف صورة وصورة لنساء عاريات، متمددات على السرير»(٣٣٧). كانت أول علاقة جنسية له مع امرأة كاذبة انتحلت الشعر وسرقت ماله، والثانية خرجت غاضبة لقلة خبرته. ويبدو العربي للوهلة الأولى وكأنه يرغب بالتحرّر من مكبوتاته، ولكنه في هذا يختبر إحباطاً مؤلماً، وسرعان ما يبحث في الثقافة والسياسة عن مخرج. من هذا أن الطلبة العرب من أصدقاء الراوي احبوا مسرحية كامو «العادلون»، فقال أحدهم: «إن أدبنا بحاجة إلى مثل هذه النزعات الثورية. وكل ما أتمناه أن أترجم هذه المسرحية يوماً وأبلّغها إلى القراء العرب. إننا مفتقرون إلى هؤلاء الأبطال الفدائيين»(٣٣٨). وحضر الراوي وصديقه فؤاد «مسرحية لا أخلاقية» تدور حول الخيانة الزوجية، فعلّق فؤاد «ما يحمد للفرنسيين أنهم يقتحمون أدقّ المشكلات التي يواجهونها، بالغة ما بلغت من الجرأة، وأنا أعتقد أن هذا هو سبيل لمواجهة هذه المشكلات والتماس الحلول لها»، مضيفاً بتساؤل: «أليس أدباؤنا مقصرين في هذه الناحية؟ ألا تراهم يتفادون في آثارهم إثارة كثير من المشكلات التي تمسّ حياتنا، خشية من ثورة حُماة التقاليد؟»(٣٣٩).

ومما تقوله لنا الرواية ان الشباب العرب «محرومون من استغلال أسمى إمكانياتهم لأن حاجاتهم في الحب والجنس غير مكفيّة»(٣٤٠). وربما لهذا لم تبدر حتى الآن إشارة إلى التناقض مع الغرب، وليس من إشارة إلى وجود الفرنسيين في الجزائر

---

(٣٣٤) سهيل ادريس، **الحي اللاتيني**، ط ٥ (بيروت: دار الآداب، ١٩٦٥).

(٣٣٥) المصدر نفسه، ص ٦.

(٣٣٦) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٣٣٨) المصدر نفسه، ص ٨٨ ـ ٨٩.

(٣٣٩) المصدر نفسه، ص ٩٠.

(٣٤٠) المصدر نفسه، ص ١٣٢ ـ ١٣٣.

والأزمة فيها تقترب من الثورة. لا يشير إلى ذلك سوى المغاربة الذين يعيشون في أحيائهم الخاصة في باريس «بما فيها من جهل وفقر وانحطاط ـ ولا تنسوا أن معظم هؤلاء السكان من العمال والباعة المتجولين، ومن طريدي العدالة والجناة... ان السلطات تشجع هذه الأحياء ... لتقيم الدليل على هؤلاء المقيمين في باريس، لا يستحق مواطنوهم أن ينعموا بالحرية والاستقلال، إنه الاستعمار»[٣٤١]. ومما توصل إليه فؤاد أنه صارح الراوي بأنه لن يتزوج أجنبية لانشغاله بالقضايا القومية، فالمرأة الأجنبية لا تستطيع أن تعينه في معاناته القومية. ولذلك يريد أن تكون زوجته رفيقة حياته ولن يتزوج سوى فتاة عربية.

وبعد عودة الراوي إلى بيروت، يستلم رسالة من جانين مونترو التي كان يقيم علاقة معها، تشير فيها إلى «الاضطرابات في افريقيا الشمالية» وتضيف «اني لا أستطيع أن أفهم سياسة القمع والإرهاب التي تسلكها حكومتنا هناك»[٣٤٢]، كما تذكر أن الشرطة قبضت على صديقه ربيع (وهو تونسي) لاشتراكه في مظاهرة قام بها طلاب افريقيا الشمالية. كذلك كتبت له أنها حبلى منه. وبعد أن عقد جلسة مع أمه، يجيبها برسالة شديدة الاختصار تنصل فيها من مسؤوليته مشيراً إلى أن لها علاقات مع غيره. أما بينه وبين نفسه، فلم يتمكن من أن يتنكر لشعوره بأنه «نذل» و«جبان».

ويستفيد الطيب صالح من تجربته بعد أن عاش مدة طويلة في أوروبا وعرفها من الداخل وبعمق، فكوّن لنفسه رؤية خاصة للإنسان الممزّق بين حضارتي الشرق والغرب. حين أدرك مصطفى سعيد في رواية **موسم الهجرة إلى الشمال** أن عقله استوعب حضارة الغرب، ولكنها حطمت قلبه. قرّر من دون تردد العودة إلى «دفء الحياة في العشيرة». وبهذا تبدأ الرواية بانتقالة نوعية، فيقول لنا الراوي في مطلعها: «عدت إلى أهلي يا سادتي بعد غيبة طويلة [في أوروبا]... المهم أنني عدت، وبي شوق عظيم إلى أهلي في تلك القرية الصغيرة عند منحنى النيل. ولم يمض وقت طويل حتى أحسست كأن ثلجاً يذوب في دخيلتي، فكأنني مقرور طلعت عليه الشمس. ذاك دفء الحياة في العشيرة، فقدته زماناً في بلاد «تموت من البرد حيتانها»... ونظرت خلال النافذة الى النخلة القائمة في فناء دارنا، فعلمت أن الحياة لا تزال في خير. أنظر إلى جذعها القوي المعتدل، وإلى عروقها الضاربة في الأرض، وإلى الجريد الأخضر المنهدل فوق هامتها، فأحس بالطمأنينة. أحس أنني لست ريشة في مهب الريح، ولكنني مثل تلك النخلة، مخلوق له أصل، له جذور، له هدف».

وبين أهله يشعر بأنه مستمر ومتكامل وأن «الحياة طيبة، والدنيا كحالها لم

(٣٤١) المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٣٤٢) المصدر نفسه، ص ٢٢١.

تتغير»[٣٤٣]. أعاد صلته بنفسه بعد أن أعاد صلته بالماضي من خلال تقربه من جده فيقول لنا: «أذهب إلى جدي، فيحدثني عن الحياة قبل أربعين عاماً، قبل خمسين عاماً، لا بل ثمانين، فيقوى إحساسي بالأمن»، باعتبار أن جده «شيء ثابت وسط عالم متحرك»[٣٤٤]. ومع هذا يبدو أنه ما يزال يرغب في مناقشة الغرب، وإن كان من بعيد، فيعلق شارحاً: «نحن بمقاييس العالم الصناعي الأوروبي، فلاحون فقراء، ولكنني حين أعانق جدي أحس بالغنى، كأنني نغمة من دقات قلب الكون نفسه. انه ليس شجرة سنديان شامخة وارفة الفروع في أرض منّت عليها الطبيعة بالماء والخصب، ولكنه كشجرة السيّال في صحارى السودان، سميكة اللحا حادة الأشواك، تقهر الموت لأنها لا تسرف في الحياة»[٣٤٥]. ويضيف أن الفلاحين في القرية، «تعلموا الصمت والصبر من النهر والشجر»[٣٤٦].

وكان مصطفى سعيد الذي ولد في الخرطوم ودرس في القاهرة ولندن بارداً وخالياً من المرح وشديد الذكاء، حتى كادت مشكلته تصبح أنه غير قادر على تجاهل عقله. في لندن عرف الحانات، وقرأ الشعر وتحدث في الدين والفلسفة، ومارس الرسم والكتابة، وتفحّش مع النساء باعتبارهن رمزاً لأوروبا. وبهذا يبدو وكأنه ينتقم للفظائع التي ارتكبتها في افريقيا والشرق. يقتل امرأة ويسبّب انتحار امرأة أخرى. ويحس أثناء محاكمته بنوع من التفوق تجاه الأوروبيين، ويتذكر كيف كانوا يتصرفون في افريقيا كما لو أنهم أصحاب الأرض ويعتبرون أصحاب الأرض كما لو أنهم دخلاء عليها. ويقول: «إنني أسمع في هذه المحكمة صليل سيوف الرومان في قرطاجه وقعقعة سنابك خيل اللنبي وهي تطأ أرض القدس... انهم جلبوا إلينا جرثومة العنف الأوروبي الأكبر الذي لم يشهد العالم مثله من قبل... نعم يا سادتي، إنني جئتكم غازياً في عقر داركم. قطرة من السم الذي حقنتم به شرايين التاريخ»[٣٤٧].

أما السؤال الذي يلي ذلك فهو إذا كان سيتعلم الصمت والصبر في مجتمعه بعد أن مارس العنف والانتقام والمواجهة ضد الغرب في الغرب. بعد أن تمتع بدفء الحياة في العشيرة لمدة، بدأت تظهر له علاقات القهر في المجتمع التقليدي من خلال تصرف أهل الحكم. فيقول أحدهم بالاشتراكية ويهاجم البرجوازية في الوقت الذي يملك فيلا في أوروبا للاستعمال الصيفي، وتصر زوجته على أن تشتري حاجياتها من لندن فقط، ومن خلال تصرف ود الريس الذي يتزوج المرأة «رغم أنفها» ويصرّ أن

---

(٣٤٣) المصدر نفسه، ص ٨.

(٣٤٤) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣٤٥) المصدر نفسه، ص ٦٣.

(٣٤٦) المصدر نفسه، ص ١٠٧.

(٣٤٧) المصدر نفسه، ص ٨٠.

الرجال قوامون على المرأة، مما يعني له أن من حقه أن «يبدل النساء كما يبدل الحمير»[٣٤٨].

من خلال هذه الرؤية المضطربة ومعاناة التمزق الداخلي يولد شكل فني جديد يقوم على تكسير البنى القديمة والتوصل إلى أسلوب متميز في لغته وصوره الشعرية، على عكس روايات ثنائية الغرب ـ الشرق السابقة، فيصف شفق المغيب، مثلاً، بأنه «ليس دماً ولكنه حناء في قدم امرأة»[٣٤٩]، ويرى وجه امه «صفحة بحر. . . ليس له لون واحد بل الوان متعددة، تظهر وتغيب، وتتمازج»[٣٥٠]، ويخبرنا ان العقل «كأنه مدية حادة»[٣٥١] مما يرمز لحالة التمزق الداخلي. انه الغموض الذي يولد عنه الإبداع.

وكنت قد صنّفت روايتي **طائر الحوم** بين روايات المنفى، وهي كذلك، ولكنها أيضاً رواية تتناول العلاقة بين الشرق والغرب، أو بين أمريكا والعرب بكلام أدق. وفي ما يتعلق بعلاقتي بالغرب، ورد في روايتي هذه أنني كنت أتحرك «في دهاليز النظام الرهيب وحيداً حائراً قلقاً غاضباً. . . مدركاً أن كل ما أستطيع أن أفعل هو أن انتظر حتى تفرزني الآلة إلى الخارج مشوّهاً في صميم داخلي»[٣٥٢]. ولدى زيارتي للمبنى التذكاري للرئيس الامريكي الثالث توماس جفرسون (١٨٠١ ـ ١٨٠٩) أتهمه بالترويج لمثل عليا لم تفعل في التاريخ، وأسأله: «هل كنتَ تملك عبيداً حين تكلمت عن المساواة كحق طبيعي. . . أم أن مفهومك للإنسان لم يكن رحباً وواسعاً كفاية ليشمل السود والهنود الحمر وغيرهم ممن يقعون خارج الدائرة؟ هل يتساوى الناس؟ جميع الناس؟ ماذا كان موقفك ضمنياً من العبودية؟ هل تستمد الحكومات قوتها من إرادة المحكومين؟ أي محكومين؟ هل يحق للشعب أن يلغي الحكومات؟ هل يحق له أن يلغي الأنظمة؟ وفي الوقت الحاضر، هل يحق لمجتمعات العالم الثالث أن تصنع مستقبلها؟»[٣٥٣].

وأقدّم في روايتي الصورة التالية: «أمريكا في علاقتها بالعالم مثل ظاهرة الاضطرابات الجوية التي تسمّى بالإسبانية «النينو» والتي تسبّب الفيضانات أو الجفاف. حيث لا حاجة للمطر تسقط أمطارها الغزيرة حتى تجرف كل شيء بطريقها، وحيث تكثر الحاجة للمطر تحجب نفسها كلياً حتى تتشقق الأرض من الجفاف»[٣٥٤]. تسقط

---

(٣٤٨) المصدر نفسه، ص ٨٢.
(٣٤٩) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(٣٥٠) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٣٥١) المصدر نفسه، ص ٢٨.
(٣٥٢) المصدر نفسه، ص ٢٤.
(٣٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٤.
(٣٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٣.

أمطار مساعداتها على إسرائيل التي تحتاجها ولا تستحقها كي تستعملها ضد العرب، وتسلب موارد بلدان عربية، كما تحيل بعضها الآخر إلى حطام.

ويكون علينا أن نتساءل كيف نفهم علاقتنا بالغرب. هل نتطلع إليها من منظور ثنائي اختزالي لا يرينا الأمور على حقيقتها، أم من منظور يرينا شدة التعقيدات والتنوع ضمن كل من الغرب والشرق، مما يحثنا على ضرورة فهم علاقات التناقض التي هي في صلب أزمة علاقة العرب بالغرب وأساسها؟

٨ ـ رواية الحداثة وما بعدها (بما فيها رواية تعدّد الأصوات والنصوص)

تسعى رواية الحداثة وما بعدها لأن تكون نصاً مفتوحاً على الاحتمالات والآفاق كافة، ومنها أفق المسكوت عنه، متعددة الأصوات ومستويات اللغة، متنوعة المكونات والاجناس الأدبية فينصهر فيها الواقعي الملموس بالخيال والتاريخي بالأسطوري. وهي رواية تحرّرية تجمع بين الجد واللعب الفني، فيندمج فيها الشكل بالمضمون والمضمون بالشكل وقد يلتقيان أو لا يلتقيان بحسب سياق الكتابة نفسها ورغبة الكاتب. ومن أوجه تحرّرها أنها لا تقبل قواعد تُفرض عليها من الخارج ومسبقاً، وهي استفزازية لا يقبلها العقل التقليدي. ويأتي تحرّر النص من القواعد السلطوية أشبه ما يكون بتوق الإنسان الحديث للتحرّر من السلطات السياسية والاجتماعية والفنية كافة. وفي مثل هذه الرواية يتخبط الإنسان بين أمواج الحيرة والتساؤلات، وبين أسباب ذلك نزعة التشديد على الفرد والتأكيد على الذات والرغبة في التفرد والاختلاف وسلوك طرق لم تطأها قدم، والتردد في طرح القضايا الكبرى.

في رواية **رامة والتنين**[٣٥٥] لإدوار الخراط، قطع ميخائيل عهداً على نفسه أمام رامة بعدم طرح المواضيع والاسئلة والاجوبة الكبرى لأننا ببساطة لا نعرفها، ويكون علينا أن نبحر في حدود ما نعرف لاكتشاف ما لا نعرف. ثم ان السؤال يولّد سؤالاً، وتولّد كثرة الأسئلة حيرة في النفس، ولا يقتصر التحرّر على المعنى السياسي فهو يرفض كل أشكال السلطة. هناك تحرّر من سلطة النص الموروث فننشغل بعمق، كما يقول كمال أبو ديب، بإشكالية العلاقة بين النص والعالم، وتتحوّل الكتابة نفسها «إلى كتابة إشكالية، معضلة، هوسها الأساسي لا أن تنسج عالماً مفهوماً، واضحاً متماسكاً، لا أن تجسّد العالم، بل أن تكتنه آليات التيه والحيرة واللايقين والريبة التي تطغى على عملية استنطاقها للعالم، والسعي إلى فهمه»، فيصبح مثل هذا النص «تجسيداً لاستحالة الفهم، لآليات اللف والدوران وللدهاليز وللسرية واللغزية

---

(٣٥٥) إدوار الخراط، **رامة والتنين، رواية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠).

والابهامية التي تكتنف أرواحنا ونحن نسعى إلى الافصاح»[٣٥٦].

نشر إدوار الخراط (١٩٢٦ ـ) أول عمل له **حيطان عالية** (١٩٥٩) وهو في الثالثة والثلاثين من عمره. ولكنه انقطع مدة طويلة قبل أن ينشر مجموعته القصصية الثانية **ساعات الكبرياء** (١٩٧٢). وبعد ثماني سنوات نشر روايته الأولى **رامة والتنين** (١٩٨٠) وهو في الرابعة والخمسين من عمره، ونشر بين عام ١٩٨٠ وعام ١٩٩٤ ستة عشر عملاً إبداعياً. ومن تسميات الخراط لكتابته أنها تمثل «حساسية جديدة»، فيقول جواباً عن عدد من الأسئلة وجهت إليه في **مواقف**[٣٥٧]: «أظنّ أنّ تجربتي الفنية إنّما هي سعي إلى معرفة، أو بشكل أدق قليلاً، سعي إلى وضع سؤال نحو المعرفة وضعاً فنياً، بمعنى أن عملي الروائي لا يريد لنفسه أن يكون طبقاً لقضية أو تبشيراً بها، أو دعوة لها. وليس بالقطع محاولة لما يسمّى تصوير الواقع... أو انعكاس للأوضاع الاجتماعية... وإنما هي دعوة للمشاركة في الخبرة، في سياق له جماليته؛ ولكن الجمالية ليست هنا بطبيعة الحال هي النسق المنتظم التقليدي الجميل بالمعنى المألوف».

إن **رامة والتنين** (وهي الجزء الأول من ثلاثية تشمل أيضاً **الزمن الآخر** و**يقين العطش**) بحث عن واقع وعن شيء ما لا نعرف سره لغموضه وتعقيداته ونسبيته، وفي مناخ شعري داخلي حميم. وهي ربما كذلك لأنها رواية حب لا قيود ولا شروط له. ميخائيل يحب رامة، ولكنه يريدها أن تكون معه حرة فلا يطلب منها أن تبرّر نفسها أو سلوكها رغم أن بين أوصافه للحب أن يكون معرفة. وقد قبل هذا طوعاً وربما لأنها ما كانت ترضى بغير ذلك، فهي امرأة خاصة ومبهمة وتجيد فن إعطاء الجسد وتحتفظ بقلبها منيعاً لا يستباح. وقد أحبت الكثيرين وأحبها الكثيرون واستخدمت كل شيء في سبيل الحصول على ما تريد. وللحب بينهما جذور عميقة في إحساسهما العميق والأبدي بالوحشة التي لا حدود لها فيتردّد تعبير الوحشة مراراً عديدة (وأحياناً في الصفحة ذاتها). والمعرفة هي المعاناة المفعمة بالقلق والحيرة والأسئلة المدمرة والألم الذي لا يطاق والانهماك الروحي والتوجس واللهفة المجنونة (وهذه تعابير تتكرر أيضاً من دون ملل في نص الرواية). وبين أكثر ما يقلق ميخائيل هو أن يعرف من هو في تصوّر رامة. أما الحرية التي يمارسها ويحرص عليها فهي أن يعيد صياغة وجه العالم على غرار وجهها. والكلام عنده فعل، والفعل كلام، ولا يفوقه أهمية سوى الود الجسدي.

---

(٣٥٦) كمال أبو ديب، «النص والحقيقة: دوار الأسئلة، أسئلة الدوار،» **مواقف**، العدد ٦٩ (خريف ١٩٩٢)، ص ١٣٧.

(٣٥٧) **مواقف**، العدد ٦٩ (خريف ١٩٩٢).

من هنا أهمية اللغة وتعدد الأوصاف في الرواية فيقال: «كانت المدينة المنيرة ملك أيديهما وكأن شوارعها الفسيحة الخاوية النظيفة مسالك رحبة في داخل النفس، لهواء الليل الرطيب الواعد بأشياء طيبة كثيرة غير محدودة»[٣٥٨]. ويقول ميخائيل لرامة: «احترقتُ تحت شمس عينيك وسمعت تغريد كثبان رمالك الناعمة»[٣٥٩]. وتتعمّد الرواية اللعب باللغة وتكرار الأوصاف بما فيها المرادفات، ومن ذلك قوله: «ليال غاضبة، حزينة، ووحشية. ليال مضطربة عاصفة. طَرَقات تهد أرض القلب من التمرد والنداء المحبط والرفض، في داخل الصمت المطبق»، و«قالت له مرة، في نور صبح شتوي صحو خاوٍ ليس فيه إلا هما، على درجات سلالم رخامية قديمة التراب، عريضة وسوداء»[٣٦٠]، وقوله «لا مفر من حصار الابتذال والرثاثة»[٣٦١]. وقد يكون للغته ايقاع تقليدي كقوله: «تميل عليه في رذاذ المطر، وتطبق عليه في آخر المساء»[٣٦٢].

ورغم كل تحرّر رامة، فإن لها نظرة تقليدية للمرأة. تقول، وهي التي لها انوثتها الخالصة: «لا أعرف كيف أقيم علاقات بالنساء. لا شيء مشتركاً بيننا. لا استطيع، لا استطيع حقاً، أن أدخل في حديث عن الموضة ووصفات الأكل وأنواع الكريمات ومشاكل الخدامين والفساتين وسيرة الأخريات... طول عمري لا استريح مع النساء»[٣٦٣]. ولكنها تعترف في سياق آخر: «أنا امرأة، وأحتاج إلى الحب. المرأة تجف وينالها عطب، إذا لم تحب، إذا لم تصنع الحب»[٣٦٤].

وتتعدد الأصوات والمنظورات والمستويات والمرويات في رواية **لعبة النسيان** (١٩٨٧) لمحمد برادة في «زمن يمتلكنا أكثر مما نمتلكه». هناك راوي الرواة، هو غير المؤلف، وبينهما منافسة، على الأقل ظاهرياً، في ترتيب الأمور والمشاهد. ومع أن راوي الرواة يعارض المؤلف، إلا أن المؤلف بدوره يستعمل راوي الرواة ليحدثنا عن آرائه حول فن السرد. ومن خلال لعبة النسيان ولعبة التذكر يظن راوي الرواة أنه الماسك بالخيوط، في الوقت الذي يراه المؤلف «عنصر توازن يتكىء عليه الكاتب ليبدد الغموض»، ويستعمله «في لعبة أكبر يتقصد من ورائها أن يموّه أو يزين ما هو مشوّه»، وهو يوجّه السرد وخيوط الحكي المتناثرة ليجعلها «مقنعة مثيرة لفضول القارىء». وكذلك يتحدث راوي الرواة من منظوره عن خلافاته مع المؤلف

(٣٥٨) الخراط، **رامة والتنين، رواية**، ص ١٩٤.
(٣٥٩) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.
(٣٦٠) المصدر نفسه، ص ١٤.
(٣٦١) المصدر نفسه، ص ٣١.
(٣٦٢) المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٣٦٣) المصدر نفسه، ص ١٩٦.
(٣٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

ومسؤوليته تجاه القارىء، فيخبرنا أن العلاقة ساءت بينه وبين المؤلف «إلى حد القطيعة والتخلي عن التعاون والتنسيق»[٣٦٥]. وهناك سرد الهادي من منظور الطايع، وسرد الطايع من منظور الهادي. وقد تُضلّ كثرة الرواة والمنظورات القارىء الذي قد يندمج في لعبة السرد متناسياً ضرورة السعي لمعرفة شيء آخر. أما في الأحوال كافة فقد تكون لعبة التفنن في السرد الروائي لعبة مسلية وخاصة في زمن الشكوك حول جدوى القضايا.

يرافق ذلك اضاءة وتعتيم، ومشاريع سرد، واستعمال صيغ الجمع والمفرد، والسرد والمخاطبة، وتحليل وتفسيرات، وتنثال «الاستحضارات دفعة واحدة فلا تترك... مجالاً لترتيب الأفكار، وضبط المشاعر، والتمييز بين الأمكنة والأزمنة»، و«تَبتدع الكلمات فتتضاءل وقائع السرديات أمامها»، وتنبثق الصور والرموز داخل العالم المتجدد والأشياء المتحولة «كأن ما يحدث الآن قد حدث في منطقة تقع بين المعيش والمتوهم، بين المحسوس والمتخيل»[٣٦٦]. وبسبب الهواجس والاستيهامات «تظل الاشياء غامضة»[٣٦٧] وباعتبار أن «معضلة الرواية هي الكتابة عن زمن منته داخل سيرورة غير منتهية»[٣٦٨].

وتتجلى علاقات القوة من خلال الحياة السياسية بالانضواء في الحركة الوطنية والتعلق بالحرية، والخوف في ظل مقولة العصا لمن عصى، ورغم الاعتقاد بصنع التاريخ والمشاركة في مظاهرات الاحتجاج، ورفع شعارات تطالب بإرجاع الملك والاستقلال الذي «استوطن القمر ليظل، رغم المنفى، متصلاً بشعبه»[٣٦٩]. ويتعلمون التآلف مع ما يستمر في الوجود في الوقت الذي يقال بهدم البالي المتجمد وبناء الجديد الملائم لتضحيات الجماهير، فقد حدثت فيها تغييرات كثيرة ولكن الخطاب السياسي «استمر كما هو مع تحويرات ظرفية» ولهذا كان التطلع «لتحقيق توازن متوهم بين ماض موروث وحاضر يشع بالبريق»[٣٧٠].

وفي ظل هذه الأحوال والعلاقات تسود سلطة قبلية تصادر أحلام الناس وأهواءهم، ويأخذ القوي «نصيب الأسد بقوة السلطة والبطش... فما كان من أصحاب الحق إلا أن يرضخوا للأمر الواقع» فمن «يركع يعش. ومن يحترم نفسه

---

(٣٦٥) محمد برادة، **لعبة النسيان**، ط ٢ (الرباط: دار الأمان، ١٩٩٢)؛ ط ١ (١٩٨٧)، ص ٥٣ - ٥٤ و١٣٠.

(٣٦٦) المصدر نفسه، ص ٣٦٦.

(٣٦٧) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣٦٨) المصدر نفسه، ص ١٣٥.

(٣٦٩) المصدر نفسه، ص ٤٤.

(٣٧٠) المصدر نفسه، ص ٧٨، ٨٠ و١٢٣.

يحاصر» فيرسخ الاعتقاد بالعيش في زمن شبيه بزمن الاحتضار. ومع ذلك يكون العيش على رجاء الولادة من خلال الفعل[٣٧١]. ويقال في الفصل الأخير من رواية **لعبة النسيان**: «نحكي عن طفولتنا وأمهاتنا... نتكاشف قليلاً لنتساند في هذه الظروف الصعبة»، ويجري تساؤل: «هل تتغلب الذاكرة على لعبة النسيان؟ نحن أيضاً نسقي شجرة تحتضر»، و«دائماً بين الواقع والحلم تتفتّق لغة القلب»[٣٧٢]. إن الكون منغلق ومنفتح، فيكتب الناس «صفحات حياتهم من دواة الجرح»[٣٧٣].

يرى كمال أبو ديب أن رواية **لعبة النسيان** تجسيد للبنية الروائية الجديدة التي «تبدأ بالخيط الذي يمده حليم بركات وجبرا ابراهيم جبرا وتستمر عبر جيل روائي باهر... والمكوِّن الأكثر أهمية في هذه البنية الجديدة علاقة جديدة مع الواقع نابعة من فهم جديد له»، ثم يضيف بأنه يكتفي من هذه العلاقة «برصد خيط أساسي فيها: هو رؤية الواقع بوصفه تعدداً وتبايناً واختلافاً وتعارضاً، لا توحداً وانصهاراً وتجانساً. انها النقلة من وحدانية الرؤية... إلى تعددية جديدة في الرؤية»[٣٧٤].

وأدخل الياس خوري أيضاً على الأقل في كل من رواية **رحلة غاندي الصغير** (١٩٨٩) ورواية **مملكة الغرباء** (١٩٩٣) الحكي حول فن السرد في صلب نص الرواية، وجعل من ذلك لعبة فنية. كذلك ادخل لعبة تعدد الرواة الذين لا نعرف مدى استقلاليتهم وحريتهم في قول حقيقة ما يجري أو ما لا يجري. يدخل الرواة باب الرواية ولا نعرف متى يخرجون وكيف، ومن النافذة أم من باب خلفي. ترى هل استعارت الرواية هذه اللعبة الفنية من المسرح حيث أصبح الحضور يفاجأ بشخصيات من المسرحية نفسها يجلسون في صفوفهم؟ وليس واضحاً لماذا اختار الياس خوري «أليس» (وهي اسمه الأول من دون ألف) كي تحكي حكاياتها وهي التي لا تتمتع بصدقية كبيرة ولا تنتبه لشيء ولا تعرف حقيقة ما يجري.

وتظل الحقائق غامضة رغم أن حكايات الياس خوري مستمدة من الحرب الأهلية اللبنانية، وهو الذي حصد قمح هذه الحرب وطحنه وعجنه وخبزه، ويبدو أنه لم يأكله فهو لا يزال لديه مصدراً أساسياً لمزيد من الحكايات غير العادية التي لا نعرف بداياتها وإن بدا لنا اننا ربما نعرف نهاياتها. هل يمكن أن نعرف النهاية حين لا نعرف البداية؟ وإذا كان ذلك ممكناً فلماذا تعنى مختلف الروايات بكل هذه المقدمات الطويلة؟ هذا أمر لا يفهم، وإن كنا نعرف جيداً أنه لم يعد من المهم في كتابة الرواية أن يكون لها أبطال وقضايا كبرى.

---

(٣٧١) المصدر نفسه، ص ٩٢، ١٠٥، ١٠٩ و١٢٨ ـ ١٢٩.

(٣٧٢) المصدر نفسه، ص ١٤٢ ـ ١٤٩.

(٣٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(٣٧٤) أبو ديب، «النص والحقيقة: دوار الأسئلة، أسئلة الدوار،» ص ١٤٢ ـ ١٤٣.

وإذا كان الراوي لم يشهد الحقيقة والحقيقة لا تُروى، فماذا يكون الغرض من سرد الحكايات التي تتوالد من حكايات أخرى؟ هل الحكاية (أم الحكي بحد ذاته) هي المسألة؟ وهل أصبحت الرواية كبرج مدينة بابل يتكلم سكانها جميع اللغات من دون رغبة بالتفاهم والالتقاء؟ ولماذا لم نعد نعرف الحقيقة (أو الحقائق إذا شئنا) بعد أن أصبح الناس ـ العاديون منهم وغير العاديين ـ يُجيدون الكلام بمختلف اللغات واللهجات والأساليب؟ وهل خبر لبنان حروباً أهلية لأن شعبه مولع بتكلّم جميع اللغات ولا لغة له، فأصبح شعوباً وقبائل تتطاحن في نطاق ضيق فيكون الخيار الوحيد المتبقي للمواطن أن يخوض معارك عبثية انتحارية او ان يبحث عن منفى؟ وربما ما كانت الحرب تقع لو لم تكن كل قبيلة مقتنعة كل الاقتناع بما ترويه هي ولا تصدق ما ترويه القبائل الأخرى.

وربما نتوصل إلى أجوبة مقنعة لكل هذه الأسئلة حين ندرك أن حكاية **غاندي الصغير** ما هي سوى حكايات بيروت التي لا تنضب، وأن بيروت أجادت أكثر من أي شيء آخر فن تقويض ذاتها. من هنا قول كمال أبو ديب إن الانفصام والتشظي بلغا حدهما الأقصى في رواية **رحلة غاندي الصغير**، وقد أصيبت الحكاية ذاتها بالتشظي. بل إن الراوي يتشظى إلى رواة، ويرى في ما يرويه غيره كذباً. وهنا يُجري أبو ديب مقارنة مع رواية هاني الراهب **ألف ليلة وليلتان** (١٩٧٧) «مع فارق جوهري هو أن اللغة نفسها تتشظي وتنقسم وتتضاءل وترفض بعناد أن تحتل مركز الفعل الروائي وتتوّج نفسها بطلاً. هنا عالم بلا أبطال. عالم الأصوات الصغيرة واللغات الصغيرة والحكايات الصغيرة والموت الصغير... لم يعد أحد أو شيء أو كلام أو أسلوب بما في ذلك الراوي والمؤلف، كبيراً. لقد انتهى كل ما هو كبير... إنه عالم البشر العاديين الذين لا يملكون من سبيل لتغيير العالم ولا يقطن أرواحهم هاجس تغييره. لقد انتهى عهد الأبطال العقائديين وآلهة الفعل وأرباب التحديث وأصحاب الرسالات الكبيرة»[٣٧٥].

قلنا إن الياس خوري حصد قمح الحرب الأهلية اللبنانية وطحنه وعجنه وخبزه، ولم يأكله ساخناً ربما كي يظل يسرد علينا حكاياته باللجوء إلى لعبة فنية قديمة تتوالد بها الحكاية من حكاية من دون نهاية ومن دون أن نكتشف العلاقة العضوية في ما بينها سوى من خلال التجريب الفني ومن خلال المناخ النفسي الذي خيّم على الكاتب ومخلوقاته من الرواة. ليس من حالة عامة تتجلى في حالات خاصة وإن جرت إشارة إلى أن القصص تمتزج للتحوّل إلى حكاية. وحين يتعدد الرواة نكتشف من دون جهد كبير أن مشكلتهم الأساسية أنهم يتكلمون بصوت المؤلف الذي يجيد تقليد الأصوات

---

(٣٧٥) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

المختلفة. التعدد هنا تداعٍ لأحداث ذات تأثير خاص بحياة الراوي، التي هي امتداد لاهتمامات المؤلف نفسه. الحكاية هي الراوي والراوي هو الحكاية، وسرد الحكايات هو اللعبة الفنية التي يختبىء المؤلف وراءها.

وحين يجري حديث عن تغيير العالم في رواية **مملكة الغرباء**، يتم ذلك من غير أن يعي الرواة ما يقولون وإن وعوا تماماً لماذا. يتحدثون عن تغيير العالم لأنهم كانوا يقولون ذلك في السابق. يصبح هاجس الحكاية ليس مسألة تصميم الإنسان على الفعل في التاريخ وتجاوز اغترابه، بل لماذا وكيف تُروى الحكايات؟ وهكذا تصبح الرواية الجديدة عند البعض لعبة سرد الحكايات وتوليد الذكريات. يجري تساؤل في هذه الرواية ما إذا كنا نكتب لأننا لسنا أبطالاً؟ ويأتي الجواب قصيراً ودقيقاً: «الأبطال يموتون، وأما نحن فنروي حكاياتهم»[(٣٧٦)]، ويصبح الحديث عن الكتابة جزءاً لا يتجزأ من جوهر الرواية.

ويبلغ العبث أقصاه حين تقول الرواية: «نحن نخون الموتى بشكل دائم، الكتابة عنهم هي ذروة خيانتهم. لكن هذا ليس صحيحاً. مجرَّد استمرارنا في الحياة، رغم كل هذا الموت، هو خيانة. ولذلك نلجأ إلى الذكريات كي لا نخون، ولكن في النهاية، ماذا نذكر؟ لا نذكر سوى أنفسنا»[(٣٧٧)]. وبهذا يخرج الياس خوري من المخبأ الذي لجأ إليه هرباً من القارىء كي يوهمه أنه يتحدث عن غيره حين يتحدث من منطلقاته. إذاً، هل يكتب الياس خوري ليروي لنا حكايات الحرب الأهلية اللبنانية ورواسبها في المجتمع والنفس؟ تجاوز الياس خوري حدود الذاتية حين ذكر الطبيب اليوناني «يانو» الذي أعرفه شخصياً أيضاً. ذكره الياس خوري لأنه كان بطلاً حقيقياً ونادراً. ولكن ربما لم يكن الكاتب قادراً على تجاوز الذاتية، كما هو شأننا جميعاً، حين حدثنا مطولاً عن أحاديثه مع سلمان رشدي وتبادل الآراء معه حول الرواية. ومع هذا تظل الأسئلة غائمة. إنما ليست تلك هي المشكلة، بل المشكلة موت الهاجس الكبير والخوف من أن تتلاشى الأحلام.

وحين تبدأ الرواية من التحرر الاجتماعي والنفسي، لا يعني ذلك أن نقلّد الآخر كما لا يعني الانغلاق فيصبح من الضروري عدم التوصل من خلال مقولة التعدّد إلى الأخذ بالمقولة الغربية بانتهاء التاريخ والقضايا الكبرى والتحوّل عنها إلى لعبة التفنن في السرد لمجرد التفنن. ان رواية التجديد تبدأ من هاجس التغيير لا من هاجس التخلي عنه واستبداله بالتفنن المتعمد بفن السرد. هذا ما ذهبت اليه في

---

(٣٧٦) الياس خوري، **مملكة الغرباء**، **رواية** (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣)، ص ١٤.

(٣٧٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.

دراساتي الاجتماعية كما في مختلف رواياتي وخاصة رواية **الرحيل بين السهم والوتر** (١٩٧٩) ورواية **إنانة والنهر**[٣٧٨].

ليست الرواية موضوعاً أو فكرة أو رسالة. إنها، قبل كل شيء، تجربة إنسانية وجودية حميمة تهز كيان الروائي وتحرّك فيه كل طاقاته الابداعية والتأملية والتخيلية فيكتبها انطلاقاً منها في محاولة لاكتشافها بكل أبعادها النفسية والاجتماعية. لا فصل هنا بين التجربة والأسلوب الفني، فكل تجربة تتخذ شكلها الخاص والمتفرد بدءاً منها. تخوض رواية **الرحيل بين السهم والوتر** تجارب خاصة في علاقة المرأة بالرجل ويحتد الصراع العقلي والنفسي بين علاقات الاقتناص التي أرمز إليها بالسهم وعلاقات النمو الإنساني من خلال الحب المتبادل الذي أرمز اليه بالوتر أو الموسيقى. وأكتشف من خلال الكتابة أن علاقات الاقتناص هي السائدة في المجتمع العربي، فيحدث صراع داخلي للتحرّر من التقاليد وتجاوز الواقع. ولا يكون الصراع سهلاً، بل يظل محتدماً ومفتوحاً في بدايات الرواية كما في نهاياتها.

والرواية ليست التجربة الإنسانية بحد ذاتها ولذاتها، كما ليست الأسلوب الفني فحسب. يندمجان وينبثقان أحدهما عن الآخر تلقائياً، فتعاملتُ في **الرحيل بين السهم والوتر** مع الكتابة عن تجارب خاصة في علاقات عدد من الرجال والنساء كما يتعامل نائل البدري، وهو أحد شخصيات الرواية الرئيسية، مع البحر بأساليب متنوعة غامضة على شاطىء الاسكندرية مأخوذاً بألوانه وتحركاته. يخوضه كما يلتقي النهر بالبحر ويتمتع بالأمواج من دون أن يعرف أن يصف تلك المتعة. وإذا ما أصرّ على وصفها، حتى لنفسه، تتسرب الحقائق في شقوق الذاكرة كما تتسرب المياه بين أصابعه. يندمج في الأمواج ويرتفع معها ويهبط نحو العمق ويترك جسده يتخذ شكل الماء. الرواية، باستقلال عن الراوي، تتخذ شكل الماء. تلك كانت علاقة نائل بالأمواج، ويسعى لأن يقيم علاقة مماثلة مع صديقته زينب، مما أحدث تحوّلاً في نسيج حياتهما من حيث لا يدريان. يحكي لها قصصاً وتحكي له قصصاً، ويصغيان بإمعان، فهما يسعيان كلٌ لاكتشاف عالم الآخر من دون أن يتمكنا من تمييز الحدود بين القسوة والعطف، واللعب والجد، واللذة والألم.

يحكي نائل لزينب قصة ابراهيم، الصديق الذي كان يحاول انقاذ أمته حين كان ضعيفاً، وعندما أصبح قوياً صار يحاول عبثاً انقاذ نفسه. وتحكي له هي قصة الست بدور التي تبحث عن عشيق كالشاطر حسن يجتاز البحار ويجندل الفرسان ويقول الشعر ويعبر الأهوال وإلا ضربتْ عنقه وفصلتْ رأسه عن جسده. وفكّرا في ما إذا

(٣٧٨) حليم بركات، **إنانة والنهر**، رواية (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٥).

كان كلٌ منهما يطلب المستحيل في الآخر. ويغنيان معاً:

هجم السرور عليّ حتى أنه من عظم ما قد سرّني أبكاني
يا عين صار الدمع منك سجية تبكين من فرحٍ ومن أحزانِ

ولا تختلف العلاقات الأخرى بين الرجل والمرأة. في سبيل ان يتجنبا حصول علاقة، ينخرطان في نقاشات حادة حول قضايا كبرى فيصبح النقاش ـ كما يُفترض ـ ليس وسيلة تواصل وتفاهم بل أداة لتجنب الحميمية بينهما والاحتفاظ بالمسافات التي تحميهما من معاناة الحب ونتائجه المريرة. ويختلط في كل ذلك الحلم والكابوس، وتكون ممارسة المد والجزر والتساؤل حول أمور لا أجوبة عنها، ويسلك الإنسان دروباً لا تلتقي، في زمن أصبح به الاستكشاف ممنوعاً. ويستمر من دون انتهاء التعامل مع البحر الذي يتخذ شكل ذاته، والرحيل الدائم من دون استقرار بين السهم والوتر.

ويتخذ التحرر الاجتماعي والنفسي شكلاً آخر في رواية **إنانة والنهر**، فتحتل المرأة مركزاً رئيسياً بدءاً من التخلي عن الاسم الذي أُطلق عليها في الطفولة وهو «إيمان» واستبداله باسم «إنانة» ـ ملكة السماء والأرض في أسطورة سومرية. اكتشفت أنها كي تكون سيدة مصيرها. وتلك هي أزمتها، لا بد لها من أن تضع أسساً جديدة لحياتها وأن تختار الطريق التي تريدها لنفسها. وفي بحثها لم تعرف إذا كان وعيها الجديد قد تكوّن حين بدأت تتمرّد على السلطات التي تتحكّم بحياتها وتعمل على تدجينها أو، على العكس، بدأ تمردها حين تكوّن لها وعيٌ خاص بذاتها وعلاقاتها بالناس والعالم.

ومرّت إنانة في تجربة قاسية فاتخذت قراراً حرّك سكينة قريتها، وجرت أحداث غامضة انشغل الناس بسرد وقائعها كل من منطلقه الخاص، فتعدّدت الأصوات والمرويات. اشتهر عنها أنها شجاعة، ولكن ليس هذا ما تسمح به التقاليد، فاضطربت الأحوال وتعامل أهل القرية معها كما لو أنها فضيحة. وكانت القرية تمر في مرحلة انتقالية بين ماضيها الوادع المطمئن وحاضرها الصاخب، بعد أن تحوّلت إلى مصيف يؤمه أهل المدن، فكثرت المقاهي والمطاعم والفنادق وارتفعت أسعار الأراضي وأصيبت الينابيع والنهر بالتلوث واستقدمت السلع من كل نوع، وازدحمت الأزقة بالسيارات وكثرت مشاريع بناء المساكن الحديثة داخل القرية وعلى التلال المحيطة بها من دون تناسق مع بيئتها.

وأدركت إنانة أنه كان للقرية في البداية ومنذ الزمن الأول سرّ ونكهة خاصة. كانت كل لحظة تجدّداً، وكل صمت صخباً من نوع خاص تكتشفه في بدايات المواسم ونهاياتها وفي هطول المطر وتدفّق المياه. تغيرت الأمور كثيراً منذ طفولتها حين كانت تحبّ تسلّق الأشجار وخوض السواقي إلى ينابيعها المتفجرة من الصخور. وهالها أن تفقد القرية سرّها الغامض وأن تهجرها الطيور، وهذا ما ولّد في نفسها غضباً شديداً،

فأسست جمعية صديقات النهر لمحاربة التلوث وصيد الطيور. وكان أن توقّع لها البعض لا النجاح في ثورتها، بل الجنون.

ورأت أمها أن لا منقذ لابنتها من الجنون سوى الزواج من العقيد حسان، الذي كان يملك سيارة مرسيدس، وهو من عائلة وجيهة أباً عن جد. كان يحب إنانة، ولكنه بقدر ما كان يتودّد إليها بقدر ما كانت تنفر منه. ولجأت امها إلى مختلف الوسائل، ومنها السحر، ففرضت الزواج عليها، ولكن الأمور لم تتوقّف عن ذلك، بل بدأت. اقدمت إنانة على إجراء لم تعرفه القرية في تاريخها فقد رفضت إقامة علاقة مع عريسها وطلبت الطلاق وأكدت له بلغة يفهمها جيداً، فحدث اضطراب كبير لم تتمكن القرية من التغلب عليه لزمن طويل وحتى كتابة هذه الرواية، وكثرت الشروح المتناقضة والحكايات حكاية داخل حكاية ينسجها الناس من خيوط همومهم وأحداثها الخفية والظاهرة.

وجاءت أيام ماطرة متعاقبة من دون انقطاع، ورأى العقيد حسان منزله قفصاً، ففتح بابه فطارت منه عصفورته الملوّنة. جلس على صخرة باردة في الخارج وهطل المطر عليه غزيراً مصحوباً ببروق ورعود وصواعق وعواصف تكاد أن تقتلع الأشجار من جذورها، وكأن الغيوم تحمل البحر كله هدية لقرية كفر الرّمان. أما هو فغرزت له جذور عميقاً في الأرض وصمدت أغصانه مثل حصن منيع، وأحس بطمأنينة لم يعرف مثلها منذ طفولته الأولى. واحتفظت إنانة لنفسها بسرها الغامض، وخرجت مع الناس بعد أن انحسر الطوفان لتكتشف أن النهر قد جرف في طريقه المقاهي والمطاعم على ضفتيه فاسترد نفسه، مثلها، من الأسر، واستعاد طفولته النقيّة، كما في بدايات طفولته الأولى.

إن التحرر الاجتماعي والنفسي هو الجديد في عملية التغيير التجاوزي وليس التحرر الذهني واللغوي فحسب. وقد يبدو ان اللعب هو ما يميّز أدب ما بعد الحداثة، ولكن مثل هذا اللعب كان دائماً متوفراً في تاريخ كتابة الرواية. هذا ما أثبته الروائي الجنوب إفريقي اندري برينك (André Brink) في كتابه **اللغة والسرد من سيرفانتيز إلى كالفينو**. يقول إن الرواية كانت دائماً شديدة الميل للانخراط في مسائل اللغة وإمكانياتها، ويدلل على ذلك في أعمال هذين الروائيين وغيرهما مثل ديديرو وأوستن وفلوبير وتوماس مان وكافكا وروب غريه وميلان كونديرا. هؤلاء وغيرهم تميزوا بلغتهم الخاصة ورفض لغة الثقافة المتوارثة التي يفرضها المجتمع. ان اللعب اللغوي هو ظاهرة قديمة كلاسيكية(٣٧٩).

---

(٣٧٩) André Brink, *The Novel: Language and Narrative from Cervantes to Calvino* (New York: New York University Press, 1998).

خاتمة

حاولت في هذه الدراسة تحليل الكتابات الروائية العربية وتحديد اتجاهاتها وإعطاء أمثلة عن كل اتجاه منها انطلاقاً من منظور علم ـ اجتماعي نفسي يرتكز على قواعد تتعلق بالرؤية العامة لدى الكاتب وكما تنعكس في الرواية، وبالمفاهيم المستمدة منها، وبالأسلوب الفني خاصة من حيث جدّته أو تقليديته، وبمدى اغتراب شخصيات الرواية والتزامها بالقضايا الإنسانية الكبرى ومشاركتها في الصراع في سبيل تغيير الواقع.

في ضوء هذا المنظور تمكنت من تحديد بعض الاتجاهات في الرواية العربية المعاصرة، كما حاولت أن أحدد مواقفي منها معلناً بصراحة عن انحيازي لذلك الاتجاه الذي ينطلق من رؤية جديدة ترى المجتمع والإنسان في حالة تناقض وصيرورة، وتطمح إلى تغيير الواقع انطلاقاً من الاهتمام بقضايا العدالة والحرية والتحرر الاجتماعي والنفسي وغيرها من القضايا الإنسانية الكبرى، من دون أن تتخلى عن مهمة الابداع الفني والتفرد. يهتم الكاتب الثوري بالشكل الفني، إنما ليس من أجل نفسه وبذاته، بل من منطلق الابداع والتمسك بمهمة خلق وعي جديد وتكوين رؤية جديدة للواقع. إن الكتابة تعبير وتنوير. إنها المرآة والمنارة في آن معاً.

الفصل الثالث عشر

الجدل الفكري: استعادة الماضي، والتحديث، والتحوّل الثوري

إن الظالم لو رأى على جانب المظلوم سيفاً لما أقدم على الظلم.
عبد الرحمن الكواكبي.

عافت النفوس الإقامة في أرض تُنبت شوك الظلم
وتحت سماء تُمطر نار الغرم.
شبلي الشميل.

نتوخى الدقة والشمولية في تعريفنا بالفكر العربي المعاصر، وهو ما نعتبره المكوِّن الأساسي الثالث للثقافة العربية. وبين أكثر ما نحرص عليه تحليل الاتجاهات الفكرية المتصارعة في سياق التحديات والمهمات التي كانت، ولا تزال، تواجه المجتمع العربي، وربط كل ذلك بالتناقضات الخارجية والداخلية التي أدّت لظهور حركات سياسية واجتماعية وثقافية تكافح في سبيل فكرة النهضة القائمة على التحرير والتحرّر والوحدة القومية وتحقيق العدالة الاجتماعية وبناء مجتمع أفضل. في مثل هذا الإطار النظري العام، نجد ان الفكر العربي هو أبعد من ان يكون مجرد نتاج للالتقاء بين الشرق والغرب، وأكثر تعقيداً مما توحي به مقولات تقليد الثقافة الغربية او رفضها. بدلاً من ذلك، نقول ان الاتجاهات الفكرية العربية هي تعبير عن البحث العربي في المشكلات القائمة وكيفية التغلب عليها، وما يرافق ذلك من النقاش المحتدم من منظورات مختلفة.

واجه العرب في مطلع القرن مهمات التغلب على مشاكلهم الداخلية والتحرير من تعسف الحكم العثماني، ولكن ما إن تمّ لهم ذلك وظنوا انهم سينعمون

بالاستقلال حتى وجدوا أنفسهم يقاومون هيمنة أوروبية تصرّ على تجزئة الوطن واستنزاف ثرواته. وكان بين أشرس ما واجهوه بشكل خاص مقاومة الاستيطان في الجزائر وفلسطين. وما ان بدأوا يحصلون على الاستقلال من الاستعمار الأوروبي في الثلث الثاني من القرن العشرين حتى وجدوا انفسهم معرضين للهيمنة الأمريكية، وما زال العرب يعانون هذه المشكلة ونتائجها السلبية حتى نهاية القرن، وخلال ذلك كله لم يكن الصراع الداخلي مع الذات في مجابهة المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية أقل قسوة من الصراع مع الآخر.

ولأن المواجهات الخارجية والداخلية في سبيل التحرير وبناء مجتمع أفضل هي التي تشكّل الإطار العام الذي نشأ فيه الفكر العربي المعاصر وتطور خلال ما يزيد على قرن ونصف، نرى أن هذا الفكر هو بالدرجة الأولى فكر مواجهة من منطلق شعبي، يقابله فكر تسويغي من منطلق القوى والانظمة المهيمنة، يتوسطهما فكر إصلاحي حذر يوازن بين المصالح الوطنية والمصالح الخاصة. لذلك لا يُفهم التوجّه الفكري لأي مفكَر على حقيقته بمعزل عن التيارات الفكرية المتصارعة في المجتمع، كما لا يُفهم أي تيار فكري بمعزل عن التيارات الأخرى والصراعات المحتدمة بين قوى متعددة ومتناقضة في مصالحها وتوجهاتها.

ان التوجه الفكري الذرائعي الذي يقول بنهاية الأيديولوجيا والتاريخ هو نفسه فكر ايديولوجي وتاريخي من موقع القوى المسيطرة، وبغية التعتيم على طبيعة التناقضات القائمة. لذلك نتمسك هنا أيضاً بالأطروحة ذاتها التي خرجنا بها في تناولنا للحياة السياسية والإبداعية: ان الفكر ينبثق من ايديولوجية واعية أو غير واعية لذاتها في صراعها مع ايديولوجيات أخرى مضادة أو بديلة، كما أن الايديولوجيات بدورها تنبثق من خلال التفاعل مع الواقع ونتيجة للتناقضات في البنى والعلاقات الاجتماعية، وتتمثل بالصراعات القائمة داخل المجتمع في علاقته مع نفسه كما في علاقاته بالمجتمعات الأخرى.

ليس الفكر العربي واحداً، وليس حتى متنوعاً فحسب، بل هو في صراع مع نفسه كما مع غيره. ومن هنا أن لكل نظام وجماعة أو طبقة أو حركة اجتماعية مفكريها، الأمر الذي لا يعني بالضرورة أنه ليس هناك من مفكرين قادرين على سلوك نهج حيادي متحرر. إن المفكرين هم بين أكثر الفئات قدرة على التحرّر من خلفياتهم وانتماءاتهم وسلوك ما يرونه حقاً وحقيقة. من هذا أن هناك بالفعل مَنْ يختارون بحكم وعيهم ـ لا بحكم مواقعهم وانتماءاتهم ـ أن يقفوا إلى جانب الطبقات الشعبية والجماعات المظلومة ويتبنوا غاياتها وتطلعاتها المستقبلية.

وإننا نتبينّ في المجتمع العربي، كما في المجتمعات الأخرى، ثلاثة تيارات فكرية أساسية هي: تيار الفكر المحافظ، وتيار الفكر الإصلاحي، وتيار الفكر النقدي الثوري. وتكاد هذه التيارات أن تتوازى أو تتقارب مع ما يُعرف في الثقافة السياسية باليمين والوسط واليسار، وهذه تكاد أن تتوازى بدورها إلى حدّ بعيد (مع وجود استثناءات واضحة) مع الانقسامات الطبقية بين الطبقات والعائلات الحاكمة والمتمولة الكبرى، والطبقات الوسطى القديمة والجديدة، والطبقات الشعبية الكادحة. وبكلام آخر، لا بدّ من تحليل التيارات الفكرية على أنها جزء لا يتجزأ من الحركات السياسية والاجتماعية والثقافية المتصارعة.

يختلف هذا المنهج الذي نسلكه في تحليل الفكر العربي المعاصر عن المناهج الأخرى المتبعة في هذا المجال. افترض ألبرت حوراني في كتابه **الفكر العربي في عصر النهضة** أن هذا الفكر بدأ بعد حملة نابوليون، وحين وعى المثقفون العرب افكار أوروبا الحديثة وأحسوا بقوتها. لذلك ركّز حوراني على مسألة الاستعارات الفكرية، أي على ماذا يجب أن يستعير العرب من الغرب من أجل تحقيق النهضة المرجوة من دون التخلي عن هويتهم الخاصة. ومن أجل تبين طبيعة هذا الاستعارات، حلّل حوراني الأعمال الفكرية لعدد من المفكرين، مركزاً على الأفراد أكثر مما على الحركات الاجتماعية والسياسية. تناول، بكلام آخر، أعمال عدد من المفكرين العرب (كأفراد لا كممثلين لتيارات فكرية مختلفة) ونظر في مدى تأثرهم بالغرب. وبهذا بدأ النقاش الذي لا يزال مستمراً حتى الوقت الحاضر حول التقليد مقابل الحداثة، والأصالة أو الخصوصية مقابل نزعة تقليد الغرب والأخذ بمقتبساته المادية والروحية.

ودرس هشام شرابي الفكر العربي في كتابه **المثقفون العرب والغرب**، خلال السنوات التأسيسية ١٨٧٥ ـ ١٩١٤، في سياق السعي لمعرفة الطرق السليمة للدخول في عالم الحداثة. ولم يختلف شرابي عن الحوراني من حيث ربطه بين بروز الفكر العربي المعاصر و«انتشار العلم والاستنارة نتيجة لتزايد الاتصال بأوروبا»، ولكنه تجاوز ذلك حين بحث في العلاقة بين هذا الفكر «والتحولات في النفوذ السياسي للعائلات الأرستقراطية والزعامات الإقطاعية المتحضرنة، وبروز طبقة مركانتيلية، وانهيار الهيمنة العثمانية يقابلها توسع السيطرة الأوروبية»[١].

وقد جرت عدة محاولات أخرى للربط بين الفكر العربي والمذاهب الفكرية الغربية، وذلك من منطلق الدعوة للحداثة. من ذلك أعمال قدّمها رئيف خوري الذي درس تأثير الفكر الأوروبي التحريري، وخاصة ما يتصل منه بالثورة الفرنسية، على

(١) Hisham Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875 - 1914* (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, [1970]), pp. 2 - 3.

الفكر العربي. كذلك اهتم أنور عبد الملك في كتابه **الفكر السياسي العربي المعاصر** اهتماماً عميقاً بتيار الحداثة الليبرالي، الذي طمح إلى إقامة مجتمعات حديثة كتلك التي سادت في الغرب. وبمنهج مماثل، توقف عيسى بلاطة في كتابه **اتجاهات وقضايا في الفكر العربي المعاصر** عند عدد من التيارات الفكرية العربية، ومنها تيار المفكرين العرب الذين حلّلوا الثقافة العربية التقليدية من منظور الحداثة الأوروبية(٢).

وتوصل محمد عابد الجابري في كتابه **الخطاب العربي المعاصر** إلى أن العرب وجدوا أنفسهم عند بدء يقظتهم في أوائل القرن التاسع عشر (وفي رأيه أن الأمر ما زال كذلك إلى نهاية القرن العشرين) «أمام نموذجين حضاريين: الحضارة الأوروبية... والحضارة العربية الإسلامية»، فلم يتعاملوا معهما تعاملاً إبداعياً بل انتقائياً، ومن هنا أن الخطاب العربي جاء «خطاباً متوتراً يتميز بما يتميز به كل خطاب يقوده الانفعال والعاطفة»(٣). وبكلام آخر، وجد المفكر العربي نفسه «مضطراً عندما يختار أحد النموذجين لأن يخوض حرباً ضد النموذج الآخر... لا فرق في ذلك بين من يدعو إلى بعث النموذج العربي الإسلامي، وبين من يطالب بالاقتداء بالنموذج الأوروبي أو من يقول بأخذ «أحسن» ما في النموذجين»(٤). انها، بحسب هذا التصور، علاقة اقتداء واختيار وأخذ، لا علاقة ابداع. كذلك سنكتشف حين نحلل إسهامات عبد الله العروي وعبد الكبير الخطيبي انهما توقفا عند نسقين فكريين نموذجين حضاريين هما النموذج العربي الإسلامي مقابل النموذج الأوروبي.

في هذا الفصل سنسعى، بدلاً من ذلك، لتقديم المفكرين العرب وأفكارهم كممثلين لحركات وايديولوجيات متصارعة، لا تنفصل فيها التوجهات الفكرية الثقافية عن التوجهات السياسية والاجتماعية، التي لها جذورها العميقة في الواقع الاجتماعي العربي والصراع القائم بين قوى التغيير وقوى الأنظمة السائدة بكل تنوعاتها وتفرعاتها. ليس الفكر العربي مجرد مسألة اقتداء بالغرب أو رفض له، وليس المفكرون العرب مجموعة من الأفراد ينشطون بمعزل بعضهم عن البعض. إن المفكرين العرب، وبالتالي انتاجهم الفكري، جزء لا ينفصل عن الحركات السياسية والاجتماعية في سياق مجتمعي وتاريخي محدّد.

---

(٢) Anouar Abdel - Malek, ed., *Contemporary Arab Political Thought*, translated by Michael Pallis (London: Zed Books, 1983), and Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, SUNY Series in Middle Eastern Studies (Albany, NY: State University of New York Press, 1990).

(٣) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية** (بيروت: دار الطليعة؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ١٨ ـ ١٩.

(٤) المصدر نفسه.

والمعرفة التي نحن بصدد دراستها وتحليلها هي في كثير من الأحيان صراع ثقافي مستمر بين مبدعين ومقلدين يمثلون تيارات عامة. إنها محاولات المجتمع لرسم صور ونماذج لذاتها ومن أجل ذاتها. طبعاً هناك أفراد يفكرون من مواقعهم الخاصة، ولكنهم لا يفعلون ذلك بمعزل عن الصراعات القائمة في المجتمع. إن المعرفة في جوهرها هي في الأحوال كافة ايديولوجية، بما فيها المعرفة الذرائعية، أدركنا ذلك أو لم ندرك. وينطبق ذلك على المجتمع العربي الذي كان منذ قرن ونصف، ولا يزال، يمرّ في مرحلة انتقالية احتدم فيها الجدل حول الواقع المعيش تتجاذبه القوى الداخلية والخارجية، كما يتجاذبه الماضي والحاضر والمستقبل.

وقد تميّز الفكر العربي كجدل ايديولوجي وسجالي بالوعي الحاد بالكوارث المتكررة وبانبثاق عهد جديد يسعى فيه البعض لاستعادة سيطرة العرب على واقعهم ومواردهم، فيما تُعنى العائلات والطبقات الحاكمة قبل كل شيء بشؤون استقرارها وديمومتها. ومن هنا أن الكثير من المثقفين العرب يعالجون القضايا من موقع إحساسهم بأنهم يشاركون في حركات تاريخية يدافع المجتمع من خلالها عن نفسه ويعيد تحديد هويته. ومن هنا هذا الإحساس العميق بالحاجة للربط بين الأفكار والعمل السياسي والاجتماعي على أمل استعادة القدرة على صنع التاريخ وتنشيط المجتمع، وهذا الانشغال بهاجس النهوض والتجدد وإقامة النظام البديل. وليس الغرب في مثل هذا الفكر العربي نموذجاً نسعى إلى تقليده، بقدر ما هو تحدٍّ يستدعي فينا مختلف طاقات المواجهة وأساليبها.

وفي تحليلنا للاتجاهات الفكرية المتصارعة في الثقافة العربية منذ مطلع عصر النهضة حتى الوقت الحاضر، نطمح هنا لتناولها في سياق الصراع بين قوى استعادة الماضي، والتحديث، والتحوّل الثوري، وهو صراع لا ينفصل عن مهمات مواجهة الذات ومواجهة الغرب. وفي نظرتنا إلى الفكر كجدل وصراع بين هذه القوى، يكون من الضروري أن نحلّله في مراحل زمنية محدّدة تعايش فيها المفكرون ودخلوا في نقاشات في ما بينهم، كل من موقعه الخاص في زمن محدّد. أما هذه المراحل الزمنية فهي: المرحلة التأسيسية (منذ منتصف القرن التاسع عشر وحتى الحرب العالمية الأولى)، ومرحلة الصراع في سبيل الاستقلال وتعزيز الوعي القومي (بين الحربين العالميتين، وقد يكون من الممكن في بعض الحالات تمديد هذه المرحلة الى منتصف الستينيات)، ومرحلة الهزائم والتراجع منذ حرب الخامس من حزيران/يونيو عام ١٩٦٧ وحتى الوقت الحاضر في نهاية القرن (وقد يكون من الجائز أيضاً النظر إلى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية وإنشاء اسرائيل على أنها بداية هذه المرحلة) من دون تجاهل الآمال التي فجّرتها الثورة المصرية والثورة الجزائرية بشكل خاص.

أولاً: الفكر العربي في المرحلة التأسيسية (بين منتصف القرن التاسع عشر والحرب العالمية الأولى)

نشأ الفكر العربي المعاصر في مرحلة انتقالية نتجت في البدء من حصول انحلال تدرجي في الخلافة العثمانية، وصعود أوروبا، وهو ما عزّز من قدراتها على تهديد المنطقة ودمجها في النظام الاقتصادي العالمي، فتنتج من ذلك قيام تناقضات داخلية جديدة. واقتضى ذلك حدوث جدل بين المفكرين العرب، كل من منطلقاته وانتماءاته الخاصة، حول قضايا الهوية والتجدّد والنهوض استجابة للتحديات التاريخية الجديدة.

كنا قد ذكرنا أن عدداً من الباحثين أعادوا بدء عصر النهضة عادة إلى عام ١٧٩٨ عندما غزا نابوليون مصر، باعتبار أن هذا التاريخ يمثل بداية المجابهة المباشرة بين الغرب والشرق ـ أو بالأحرى بين الخلافة العثمانية التي تعاني الخلل وأوروبا الصناعية المتوثبة للهيمنة على العالم. في المشرق العربي حصل تنافس حاد بين فرنسا وانكلترا في سبيل الاستيلاء على المنطقة وبث ثقافتيهما كدعامة أساسية من دعائم فرض الهيمنة الشاملة. وفي المغرب العربي كان التهديد باستيلاء فرنسا عليه بدءاً من فرض الاستعمار الاستيطاني في الجزائر في الثلاثينيات من القرن التاسع عشر.

في سياق هذه المواجهات، الداخلية منها والخارجية، يمكن أن يقال إن عصر النهضة أخذ يتشكّل تدريجياً من خلال مقاومة الهيمنة الأوروبية، وفي الوقت ذاته من الاحتكاك الثقافي وانتشار التعليم الحديث، وهو ما ساعد بدوره على قيام الجمعيات والمنتديات الثقافية والحركات السياسية والاجتماعية المتصارعة. في هذا السياق، توالت الأسئلة الفكرية من مواقع مختلفة، بل متناقضة: ما هي طبيعة الضعف والخلل في الشرق وما مصادر قوة أوروبا؟ ما هو الداء وما هو الدواء؟ كيف ننهض من كبوتنا ونصلح حياتنا؟ ما هي السبل الفضلى للخروج من حالة الركود والتخلف والجهل إلى حالة الحركة والتقدم والوعي؟ كيف يكون التعامل مع الحضارة الغربية؟ هل نُقبل عليها أم نرفضها كلياً أو جزئياً؟ كيف تكون الاستعارة من الغرب من دون التخلي عن الأصالة؟ هل نحدّد هويتنا على أساس ديني أم عرقي أم قومي علماني أم طبقي؟ هل نصلح المجتمع بالدين أم بالعلم؟ كيف نحرّر انفسنا من النظام الاستبدادي ونقيم نظاماً بديلاً يتجاوب مع رغبات الشعب ويمثل ارادته، ويستند إلى قانون يتساوى أمامه المواطنون كافة، من دون تمييز، وبصرف النظر عن الانتماءات المتعددة؟ كيف نحقق العدالة الاجتماعية؟ ما هي وسائل التغيير؟ من يعمل من أجل التغيير ومن يقاومه؟ ما العلاقة بين الحاكم والمحكوم؟ كيف التغلب على الاستبداد؟

هذه هي عينة من الأسئلة التي أثارت نقاشات حادة خلال المرحلة التأسيسية ولم تتوقف بانتهائها. وقد تنوعت محاولات الإجابة عنها في إطار التحديات والمجابهات الخارجية والداخلية فتكوّنت بمرور الوقت ثلاثة تيارات فكرية واضحة المعالم: التيار

الديني المنقسم بدوره بين المحافظة والاصلاح، وتيار التحديث الليبرالي، والتيار النقدي الثوري.

وقبل أن نتناول هذه التيارات بالتتابع يكون من الضروري أن نوضح أن الصراع الثقافي لم يقتصر على الخلافات بين تيار وآخر فحسب، بل كثيراً ما كانت تنشأ خلافات وانقسامات حادة ضمن كل تيار منها. ومن مصادر الخلافات هذه مدى الارتباط بالمؤسسات والسلطات القائمة أو التحرّر منها، ومدى النزوع نحو التقليد أو الإبداع، ومدى التعلق بمفاهيم حرية الرأي والتعبير والمشاركة وغيرها من حقوق الإنسان. كما كان هناك فكر ينطلق من يقينيات ثابتة، كذلك كان هناك فكر مرن منفتح على التيارات الأخرى. ولم يكن من النادر أن تتبدل الآراء والمواقف وأن يجمع البعض بين أكثر من تيار، أو أن يحصل تحول بيّن من اتجاه الى آخر. ويكون من المهم جداً التوقف عند ظاهرة الارتداد من تيار إلى آخر، كظاهرة العودة إلى الدين في الأزمات، كما حدث لعباس محمود العقاد وخالد محمد خالد واسماعيل مظهر، وعدد كبير آخر، في الربع الأخير من القرن العشرين.

١ ـ التيار الديني

تمسك التيار الديني في المرحلة التأسيسية بفكرة الخلافة الإسلامية، إما من موقع الولاء للسلطة العثمانية أو من موقع الإصلاح الديني في مجابهة الهيمنة الأوروبية. بكلام آخر، كان التيار الديني منقسماً بين جماعة محافظة تقليدية موالية للنظام القائم ومؤسساته، فعمدت إلى استعمال الدين كمصدر من مصادر الشرعية وكأداة سيطرة تسويغية، وجماعة إصلاحية وعت مصادر الخلل والضعف في حياة الأمة ورفضت الأمر الواقع، فدعت لاستعادة الماضي بالعودة إلى منابع الإسلام ونقائه الأول. ونسمّي هنا الجماعة الأولى تقليدية والجماعة الثانية سلفية إصلاحية.

تألّفت الجماعة التقليدية من علماء الدين والفقهاء وأتباعهم، وارتبطت بالعائلات والطبقات الحاكمة والزعامات الكبرى من «ذوات البلد وأعيانها»، واستمدت من الدين والتراث الفكري الذي خلّفه أمثال الماوردي (٩٩١ ـ ١٠٣١م) في كتابه **الأحكام السلطانية**، والغزالي (١٠٥٨ ـ ١١١١) وابن تيمية (١٢٦٣ ـ ١٣٢٨)، مقولات طاعة الحاكم، عادلاً كان أو ظالماً، تجنباً للفتنة وتجزئة الأمة والتمسك بالنقل على حساب العقل. من ذلك قول ابن تيمية بمفهوم حق الحاكم في أن يفرض الطاعة على رعاياه، وواجب الرعايا أن يمتثلوا لإرادة الحاكم حتى ولو كان ظالماً، بحجة أن ذلك خير من الفتنة وانحلال الأمة[٥].

---

(٥) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار، [١٩٦٨])، ص ٢٢.

ومما أعان الجماعة التقليدية على استغلال الدين واستعماله كأداة سيطرة، اخضاع المحاكم الشرعية للسلطات السياسية الرسمية وجعلها جزءاً لا يتجزأ من جهاز الدولة. وبذلك أصبح بإمكان السلطان أن يفرض أحكامه على الرعايا بواسطة علماء الدين الذين كانوا يذعنون لتوجيهات السلطة. هكذا شكّل علماء الدين طبقة كهنوتية كما في الطوائف غير الإسلامية، وبنية شرعية بيروقراطية هي جزء من بيروقراطية الدولة. وبذلك أصبح لهذه الطبقة الكهنوتية امتيازات ونفوذ ومكانة اجتماعية خاصة، فلعب افرادها دوراً قمعياً في اجهزة الحكم وعارضوا الإصلاح، انسجاماً مع مواقعهم الطبقية المتميزة في السلطة.

ولكنهم رغم استيلائهم على التربية لم يتمكنوا من أن يشكّلوا حركة فكرية بارزة، وكانوا أقرب ما يكون للحركة السياسية القمعية المتصلة بإدارات الدولة. يعتبر هشام شرابي في كتابه **المثقفون العرب والغرب** ان هؤلاء وغيرهم فشلوا في التعبير عن ايديولوجيتهم بأسلوب فكري منهجي، لاعتقادهم الراسخ بأنه ليس هناك من جديد يمكن أن يُقال، فوجّهوا كل طاقاتهم نحو حفظ المقولات التقليدية وترديدها. وكان من قادة مثل هذه الجماعات التقليدية في المرحلة التأسيسية للفكر العربي المعاصر الشيخ أبو الهدى الصيادي (توفي عام ١٩٠٠) الذي عمل مستشاراً للسلطان عبد الحميد، وشارك، كما يتردّد، في اضطهاد عبد الرحمن الكواكبي، وأظهر عداء لجمال الدين الأفغاني، ولم يكن موضع ثقة وود لدى محمد عبده. ولهذا الشيخ مؤلفات عدة تجد فيها من موقعه الخاص وفي خدمة مصالحه، الطريقة الرفاعية وأجداده والتراث الإسلامي الشعبي، مصراً على أن الأمة لا تجمع على خطأ، ودافع عن حق السلطان في الخلافة وضرورة التفاف المسلمين حوله.

ومن مؤلفات الشيخ الصيادي كتابه **راعي الرشاد لسبيل الاتحاد والانقياد** الذي ورد فيه قوله: «إن الخلافة ضرورة إيمانية انتقلت شرعياً من أبي بكر إلى العثمانين؛ وبأن الخليفة هو ظل الله على الأرض ومنفّذ احكامه؛ وبأن من واجب المسلمين أن يطيعوه وأن يكونوا من الشاكرين إذا أصاب، ومن الصابرين إذا أخطأ؛ وبأن عليهم، حتى إذا ما أمرهم بمخالفة شرائع الله، أن يلجأوا، قبل عصيانه، إلى النصيحة والدعاء، واثقين بأن الله أقوى منهم على تغييره»[٦]. في هذا المجال يذكر عزيز العظمة أن الرجعية الحميدية استندت فكرياً وثقافياً إلى عنصرين، فقهي وصوفي. وقد تولى الشق الصوفي بصورة أساسية الشيخ أبو الهدى الصيادي الذي «شدّد على ضرورة انقياد الرعية بالإذعان للراعي»، واعتبر السلطان عبد الحميد «خليفة الحضرة النبوية»[٧].

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٣٦.

(٧) عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٠١ ـ ١٠٢.

رغم كل ذلك وما أضمر الصيادي من عداء للأفغاني، قال هذا إن «أبو الهدى الصيادي» هو «خير عربي صحب السلطان، وقد درأ شراً، واستدر ما استطاع من الخير لقومه. وفي الرجل هزة هاشمية، وخلق كريم، وهمم وشمم، لا ينبغي أن يناله طعن الطاعنين، ولا أدل على فضل الرجل من قياسه مع غيره من العرب الذين انسلوا الى السلطان ودخلوا في خدمته و«بضدها تتميز الأشياء»[8].

مقابل هذه الجماعة التقليدية، كانت هناك جماعة الإصلاح الديني التي ربما كان بين خير ممثليها في هذه المرحلة التأسيسية رفاعة رافع الطهطاوي وخير الدين التونسي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا (في مراحل حياته الأولى)، وغيرهم ممن قالوا بإحياء الإسلام من خلال استعادة ماضي السلف في عهده الأول، وبتوّحد المسلمين في مواجهة الاجتياح الأوروبي. وهنا يكون من المهم أن نذكر ان بعض هؤلاء جمع بين السلفية والتحديث مثل الطهطاوي، وهو ما يؤهله للاندراج بصفوف السلفية الإصلاحية أو بصفوف التحديثيين الليبراليين. كذلك يمكن أن يدرج البعض عبد الرحمن الكواكبي في صفوف جماعة التغيير الثوري، بالتركيز على كتابه **طبائع الاستبداد** (وهذا ما أذهب إليه شخصياً، كما سنرى)، أو في صفوف الإصلاح الديني استناداً إلى كتابه **أم القرى**.

ولد رفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) في عائلة ثرية (أقامت في طهطا في مصر العليا) توارثت الاهتمام بالعلوم الدينية. وقد كان لمحمد علي تأثير خاص في حياة عائلته إذ جردّها من ثروتها، وبحياته الخاصة إذ عيّنه إماماً لأولى البعثات التي كان يرسلها للتخصص في فرنسا بناء على ترشيح شيخ الأزهر. وكان ألبرت حوراني بين من تنبّهوا إلى توزّعه بين الليبرالية والإسلامية والوطنية المصرية بعد ان عاش في باريس من ١٨٢٦ إلى ١٨٣١، فترك «عصر التنوّر الفرنسي أثراً دائماً في تفكيره» بعد ان كان قد «تربّى على تراث الفكر السياسي الإسلامي»[9]. وعند عودته من فرنسا نشر كتاباً بعنوان **تخليص الابريز في تلخيص باريز** عبّر فيه عن إعجابه بالحضارة الغربية من دون التردد في نقد الكثير من تقاليدها. وتوصّل هشام شرابي إلى أن الغرب شكّل بالنسبة للطهطاوي وعداً أكثر مما شكّل تهديداً[10]. وبفعل هذه التأثيرات دعا الطهطاوي في بعض كتاباته دون غيرها لإشراك الشعب في الحكم، وتغيّر الشرائع بتغير الأزمنة والظروف، وتربية البنين والبنات، والتمسك بمحبة الوطن كأساس للفضائل السياسية، والأخذ بالعلوم الحديثة، وتحسين الأوضاع

---

(٨) جمال الدين الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، مع مقدمة بقلم محمد عمارة (القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٨)، ص ٥٣٩.

(٩) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٩٢.

(١٠) Sharabi, *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875 - 1914*, p. 27.

الاقتصادية، رابطاً بين التقدم والرفاهية.

غير أن التدقيق في أعمال الطهطاوي الكاملة[11]، ومنها **مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية**، يرينا أن نظرته للسلطة كانت أقرب إلى النظرة الدينية التقليدية، معتبراً ان للحاكم سلطة مطلقة لا يحد منها سوى احترامه للشريعة، فقال عزيز العظمة إن الطهطاوي نفسه «ما كان.. ببعيد أبداً عن التنظير للاستبداد السياسي»[12]. ومن ذلك قوله ان الحاكم لا يمثل الشعب، بل الله، وهو مسؤول تجاهه فقط، وليس له من دون الله ديان سوى ضميره، فيكون على رعاياه واجب الطاعة المطلقة.

من هنا الحيرة في تصنيف الطهطاوي من قبل مختلف التيارات الدينية والتحديثية. يرى طاهر عبد الحكيم من ناحية أنه «رغم كل ما تعلمه الطهطاوي من الليبرالية الفرنسية ظل يعتبر الحاكم غير مسؤول عن أعماله أمام أحد من الرعية، وإنما هو مسؤول فقط أمام الله... ولعل هذا هو السبب في أن فكر الطهطاوي لم يبرز أثناء الثورة العرابية رغم أنه مات عام ١٨٧٣. وكانت قد بدأت بالفعل تلك الحركة الوطنية الليبرالية التي ولدت مع ميلاد الملكية الفردية عام ١٨٧١، فهذه الحركة الوطنية الليبرالية كانت موجهة ضد أسرة محمد علي التي خدمها الطهطاوي وأشاد بها أيما اشادة، كما أنها كانت موجهة ضد أوتقراطية الدولة المركزية التي دافع عنها الطهطاوي»[13].

ومن ناحية أخرى، يرى عبد الحكيم «إن ذلك لا ينتقص من الإنجازات الفكرية الأخرى للطهطاوي، والتي كان يعبّر بها عن نفسه كواحد من العلماء الذين ظلوا حتى قيام «الحزب الوطني» الأول يشكّلون المؤسسة القومية الوحيدة في البلاد... فلقد تجاوز الطهطاوي المفهوم البدائي للوطن» إذ أصبح الوطن المصري يعني في فهمه «حقيقة جغرافية وتاريخية وحضارية» وأمة بدأت قبل الفتح العربي بحكم انها «تعيش على أرض واحدة، وتتكلم لغة واحدة، وتكون ذات تكوين نفسي وخلقي واحد، وتخضع لتشريع واحد ودولة واحدة، أي تكون ضمن وحدة سياسية وحقوقية. وهذا أول مفهوم لأمة يقوم على أساس اجتماعي ـ سياسي ـ حقوقي، خلافاً للمفهوم... الشائع قبل ذلك والذي كان الانتماء الديني أساساً له»[14].

---

(١١) رفاعة رافع الطهطاوي، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣).

(١٢) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ٨٠.

(١٣) طاهر عبد الحكيم، **الشخصية الوطنية المصرية** (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦)، ص ١٤٦ ـ ١٤٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

وقد خلص حسن حنفي إلى ازدواجية فكر الطهطاوي حتى في كتابه **تخليص الإبريز في تلخيص باريز**، إذ رأى أن هذا الكتاب هو رؤية مصر في مرآة فرنسا، ورؤية فرنسا في مرآة مصر، فكان أقرب إلى أدب الرحلات منه إلى علم دقيق. وفي هذا المجال يبدي حنفي عدة ملاحظات قيمة حول كتاب الطهطاوي، ومنها:

١ ـ إن أحكام الطهطاوي هي أقرب إلى انطباعات شخصية لعالم أزهري وقع تحت تأثير صدمة حضارية.

٢ ـ يتفاوت الكتاب من حيث الصنعة بين الوصف التاريخي والاجتماعي والفن الأدبي، وخاصة الشعر.

٣ ـ الكتاب موجّه إلى جمهور عريض لا إلى جمهور المتخصصين.

٤ ـ الحديث عن احتلال فرنسا للجزائر أقرب إلى الحدث الفرنسي منه إلى الحدث الإسلامي، فليس فيه إدانة أو دعوة للتحرر.

٥ ـ إن انبهار الطهطاوي بالغرب جعله يعتبر النموذج الأوروبي نموذج التحديث، فالغرب عنده مرآة مثالية تنعكس فيها عيوب الذات.

٦ ـ جعل الطهطاوي التقابل بين الشرق والغرب تقابلاً بين أولوية الدين أو العلم، فقد أعطى الشرق الأولوية للدين على العلم فضلّ الدنيا، بينما أعطى الغرب الأولوية للعلم على الدين فضلّ الآخرة. ولما كان الضلال في الدنيا في نظر الطهطاوي أقل خطراً من الضلال في الآخرة، فإن الدين يغدو أفضل من العلم (لأن الدين هو الأصل والعلم هو الفرع)، والشرق أفضل من الغرب.

٧ ـ تكثر في كتاب **تخليص الإبريز** من أوّله إلى آخره مدائح السلطان، وذلك لدرجة التملق. ويدافع الطهطاوي عن السلطان ضد اتهامه من قبل عامة الشعب بجلب الإفرنج والترحيب بهم وموالاتهم[١٥].

لقد قال الطهطاوي بمفهومَي الوطن والأمة ويقصد مصر، ولكنه ظل ينظر إلى الأمة بمفاهيم إسلامية وإلى غير المسلمين من شعبه «كشعوب ذمية»، واعتبر أن تعليم البنت ضروري لتحسين مؤهلاتها، ولكنه اعتبر الرجال الغربيين «عبيد النساء». ومع أنه كان يعيش في فرنسا حين بدأت احتلالها للجزائر، إلا أنه لم يعتبر ذلك خطراً بل برره بقوله إن اوروبا لا تسعى وراء القوة السياسية والتوسع والسيطرة الاقتصادية بل وراء نشر العلم والتقدم والتمدن. وفي تبريره الدعوة للاقبال على العلوم الحديثة، قال

(١٥) حسن حنفي، «جدل الأنا والآخر: دراسة في "تخليص الابريز" للطهطاوي،» **الآداب**، السنة ٤١، العدد ١٢ (كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣).

إنها علوم إسلامية أخذتها أوروبا عن العرب، فيجدر بالمسلمين استعادتها. وبكلمة مختصرة، تبنّى الطهطاوي بعض الأفكار التحديثية، من دون أن يتخلى عن منطلقاته السلفية.

وبين أبرز رواد مفكري الإصلاح الديني في هذه المرحلة التأسيسية خير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٩٩)، الذي كان مملوكاً شركسياً ثم أصبح أحد شخصيات الطبقة الحاكمة العثمانية، ثم رئيساً للوزراء في تونس. وقد بهرته الإنجازات الحضارية الغربية بعد ما شاهدها أثناء أسفاره للبلدان الأوروبية التي أرسله إليها باي تونس، فكتب على أثرها كتابه الشهير **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (١٨٦٧)، وهو مؤلف من مقدمة مطوّلة تحتوي على عدد من المطالب والآراء الإصلاحية، وعلى وصف مفصّل لأحوال أوروبا. وقد قام بهذا الجهد من موقع الولاء للرابطة العثمانية وإصلاح أحوال البلدان الإسلامية في مواجهة التهديد الأوروبي المتزايد (ويجدر بنا أن نذكّر هنا أيضاً أن فرنسا كانت في ذلك الوقت قد سيطرت على الجزائر).

وقد جمعه مع بقية الرواد الإصلاحيين في القرن التاسع عشر، كما يقول معن زيادة، اعتقاد تبسيطي موحد «قوامه أن المسلمين ضعفاء، وأن الطريق إلى عودة القوة إليهم إنما تكمن في أخذهم بالتكنيك والعلم، اللذين أعطيا الغرب قوته وتفوقه. وكان رواد الإصلاح هؤلاء، يشتركون في قناعة واحدة، وهي القائلة بأن الأخذ بمعالم الحياة الأوروبية لا يتعارض مع دعائم الدين الإسلامي ولا يبتعد بالمسلمين عن تعاليم دينهم»[١٦]. وترتكز هذه الثقافة السياسية الإصلاحية على مقولات العقل والشورى (من أهل الحل والعقد) والعدل والحرية بوضع حد للظلم والاستبداد انطلاقاً من التمعّن في أسباب تقدم الأمم وتأخرها. يقول خير الدين التونسي في مقدمة كتابه هذا إنه تأمل طويلاً في أسباب تقدم الأمم وتأخرها، متصفحاً ما أمكنه من التواريخ الإسلامية والإفرنجية وتسابقها في ميادين التمدن. ومن خلال ذلك توصّل إلى القناعات والمطالب التالية بلغته هو:

ـ التماس ما يمكن من الوسائل الموصلة إلى حسن حالة الأمة الإسلامية.

ـ تحذير المسلمين من تماديهم في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير، فـ «الحكمة ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها»، ولا من مانع من أخذ بعض المعارف التي يحتاجون إليها «في دفع المكائد وجلب الفوائد».

ـ مشاركة أهل الحل والعقد في كليات السياسة.

---

(١٦) معن زيادة، **خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٥)، ص ٢٠.

واستند خير الدين التونسي في مطالبه هذه وغيرها الى تحليل رائد للخلل العمراني والسياسي. قال: «وأما خلل العمران، فبعدم انتفاع صناع البلاد باصطناع نتائجها، الذي هو أصل مهم من أصول المكاسب، ومصداق ذلك ما نشاهده من أن صاحب الغنم منا، ومستولد الحرير، وزارع القطن، مثلاً، يقتحم تعب ذلك سنة كاملة، ويبيع ما ينتجه عمله للافرنجي بثمن يسير، ثم يشتريه منه بعد اصطناعه في مدة يسيرة بأضعاف ما باعه به. وبالجملة، فليس لنا الآن من نتائج أرضنا إلا قيمة مواردها المجردة... وأما الخلل السياسي، فإن احتياج المملكة لغيرها مانع لاستقلالها وموهن لقوتها... ولا سبب لما ذكرناه، إلا تقدم الافرنج في المعارف الناتجة عن التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية، فكيف يسوغ للعقل حرمان نفسه مما هو مستحسن في ذاته»[17].

أما الضعف العام، فهو في نظر خير الدين التونسي «ان الدولة الإسلامية أخذت في التراجع لما انقسمت الى دول ثلاث، الدولة العباسية ببغداد والمشرق، ودولة الفاطميين بمصر وافريقية، ودولة الأمويين بالاندلس. ثم تكاثرت الحروب الداخلية، وانقسمت تلك الدول، خصوصاً الاندلسية، فإنها صارت ملوك طوائف»[18]، بل ذهب أبعد من ذلك فقال ان تصرف ولاة الممالك من دون قيد شرعي واضطهادهم أهل الذمة والأقليات في العهد العثماني جعلها تلجأ «الى الاحتماء بالأجانب، لأن الإنسان إذا انقطع أمله من حماية شرعية الوطن لنفسه وعرضه وماله، يسهل عليه الاحتماء بمن يراه قادراً على حمايته»[19].

إن للطهطاوي وخير الدين التونسي أثرهما الفعال في الإصلاح الديني، غير أن أشهر الرواد وأكثرهم سجالية وتأثيراً فهو جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧) الذي يُعتبر «استاذ» هذه الحركة الإصلاحية من دون منازع. هو أيضاً حاول أن يوازن بين هموم مزدوجة: كان المرشد الكامل بالنسبة إليه هو المستبد العادل، ولكنه كان يتمسك بالدولة العثمانية الظالمة التي تعاملت من دون عدل مع رعاياها على انها القوة الرئيسية في التصدي للاستعمار الغربي. وفضّل، في عصر القوميات وضرورة قيام وحدة المجتمع، الانتماء الديني المشترك على انه في أساس الوحدة الحقيقية. ونادى من ناحية باقتباس المفاهيم والمؤسسات التحديثية بما فيها العلوم الأوروبية الحديثة والحكم الدستوري واعتماد العقل وتضامن الطوائف في ترسيخ وحدة المجتمع والاختيار الإنساني الحر كبديل للجبرية، ولكنه طالب، من ناحية ثانية، بالعودة الى السلف وبناء

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٥٢ ـ ١٥٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٨٤.

(١٩) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

الدولة على أساس ديني، وهاجم بعنف الدهريين من خلال مصادر ثانوية على ما يبدو، ومن دون اطلاع مباشر على أعمالهم.

تمسك الأفغاني بـ «الأصول الثابتة» في زمن التغيير ورأى إن العلاج الناجع لأمراض الأمة «إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته... ومن طلب إصلاح أمة شأنها ما ذكرنا بوسيلة سوى هذه، فقد ركب شططاً... ولا يزيد الأمة إلا نحساً ولا يكسبها إلا تعساً»[٢٠]. ولكنه من ناحية أخرى، رأى الداء في انقطاع روابط التعاضد وانفصام عرى التعاون وتفرق الأهواء، فوصف الدواء في «جمع الكلمة بعد افتراقها» وفي «بعث الهمم بعد موتها» وفي «إحياء الرابطة الدينية» وفي «صيانة الدين من البدع» وفي «رفع ستار الأوهام عن بصائرنا حتى نرى الحقائق» وفي التحرر من الجبن الذي «يسهّل على النفوس احتمال الذلة... ويوطّن النفس على تلقي الإهانة بالصبر والتذليل»[٢١].

وبحث الافغاني في وحدة الاديان فتوصّل إلى أن الأديان الثلاثة ـ «الموسوية والعيسوية والمحمدية» ـ «على تمام الاتفاق في المبدأ والغاية»، وعلى هذا لاح للأفغاني «بارق أمل كبير، أن يتحد أهل الأديان الثلاثة مثل ما اتحدت الأديان في جوهرها وأصلها وغايتها، وأن بهذا الاتحاد يكون البشر قد خطوا نحو السلام خطوة كبيرة في هذه الحياة القصيرة». وأما الاختلاف فهو في «أهل الأديان، فليس هو من تعاليمها، ولا أثر له في كتبها، وإنما هو صنع بعض رؤساء تلك الأديان الذين يتجرون بالدين، ويشترون بآياته ثمناً قليلاً، ساء ما يفعلون»[٢٢].

ولم يعر الأفغاني العامل القومي والتناقضات المادية بين الأمم الاهتمام الضروري في هذا المجال، وإن أظهر اهتماماً باختلاف الحكام وطالبي الملك، فقال «ان لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم فتعدد الملكة عليهم كتعدد الرؤساء في قبيلة واحدة والسلاطين في جنس واحد مع تباين الأغراض وتعارض الغايات»[٢٣]، بل انه فضل «التعصب الديني» على «التعصب الجنسي» أو القومي لكونه «أقدس وأطهر واعم فائدة»[٢٤]. ويقول كذلك إن الدول لا تتكوّن إلا بقوتين ـ قوة الجنس وقوة الدين. أما في ما يتعلق بالعرب، فلم يكن لهم شأن قبل الإسلام «لأن قوة الجنس توزعت في قبائل... وعلى هذه الصورة لم ينتفع العرب كأمة من قوتها الجنسية... فكانت

(٢٠) الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، ص ١٩٨.
(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٦١ ـ ٣٧٤.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٩٠ ـ ٢٩٥.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٢.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٠٧.

قوة الجنس في العرب، على هذا الحال، أشبه شيء بسلاح المنتحر»[٢٥] إلى إن جاء الإسلام فدعا القبائل إلى دين يجمع الأهواء.

وفي تعليق لعواطف عبد الرحمن حول موقف الأفغاني من الانتماء الديني والانتماء القومي، تقول إن رؤيته الفكرية تطورت خلال مرحلتين رئيسيتين: في المرحلة **الأولى** ركّز الأفغاني كلياً على العامل الديني وأهمل تماماً العامل القومي فكان يردّد أن رابطة المسلمين هي أقوى من الروابط القومية واللغوية، «وأن لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم»، وذلك لأن «المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده، يلهو عن جنسه وشعبه ويلتفت عن الرابطة الخاصة بالرابطة العامة وهي علاقة المعتقد، لهذا نرى العربي لا ينفر من سلطة التركي، والفارسي يقبل سيادة العربي، والهندي يذعن لرياسة الأفغاني». أما في المرحلة **الثانية** فأظهر الأفغاني اهتماماً بالعامل القومي أكثر من ذي قبل، ولكنه ظل يجعل الغلبة للعامل الديني ويؤكد أن «إيمانه بالجامعة الإسلامية هو الأساس»[٢٦].

ودعا الأفغاني للأخذ بالعلوم الحديثة وتحكيم العقل بصفته أسمى ما عند الإنسان من صفات، والتوسع في الفنون والإبداع في الصنائع، وذلك ان «الدول المسيحية إنما يغلبون الحكومات الإسلامية بالعلم، مصدر القوة وينغلب المسلمون بالجهل، مصدر الضعف»، ولكنه تساءل ما إذا انتفع العثمانيون من تشييد مدارس على النمط الجديد وارسال بعض شبانهم إلى البلاد الغربية ليطلعوا على ما يحتاجون له من العلوم والمعارف والصنائع، وحذر بقوله «علمتنا التجارب... بأن المقلدين من كل أمة، المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها... لأن نتيجة العلم عند هؤلاء... ليست إلا توطيد المسالك والركون إلى قوة مقلديهم»[٢٧]. بل ذهب أبعد من ذلك فقال: «إنا معشر المسلمين، إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خير لنا فيه، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا عن هذا الطريق، وإن ما تراه اليوم من حالة ظاهرة حسنة فينا (من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن) هو عين التقهقر والانحطاط، لأننا في تمدننا هنا مقلدون للأمم الغربية، وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الاعجاب بالأجانب والاستكانة لهم والرضا بسلطانهم علينا»[٢٨].

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣١٢.

(٢٦) عواطف عبد الرحمن، «المواد الدينية في الصحافة المصرية وعلاقتها بأحداث العنف الديني في السبعينات،» **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**، السنة ٥، العدد ١٨ (ربيع ١٩٨٥)، ص ١٠ - ١١.

(٢٧) الأفغاني، المصدر نفسه، ص ٢٢٩ و١٩٦ - ١٩٧.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٧ - ٣٢٨.

وتخوف الأفغاني في ردّه على الدهريين من تفسير العلوم الطبيعية والمادية للتطور وعلى رأس الدهريين داروين على أساس ما سمع عنهم، فزعم أنه على «زعم داروين هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلاً بمرور القرون... وأن ينقلب الفيل برغوثاً كذلك»[٢٩]. ومن الدهريين الذين ردّ عليهم من دون اطلاع مباشر «بيقور» اليوناني، و«ولتير» أي فولتير و«روسو»، ويتهمهم بـ «غرس بذور الإباحة والاشتراك»[٣٠]. كذلك تحدث عما أسماه «الأباطيل الدهرية» التي قامت عليها بحسب زعمه مذاهب «الكمون» و «السوسياليست» أي الاشتراكيين، بدعوى «أنهم سند الضعفاء والمطالبون بحقوق المساكين والفقراء»[٣١]. وفي معرض الحديث عن الدهريين والتطور العلمي، سُئل الأفغاني عن قول المعري:

والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

وهل يمكن أن يُقصد به ما عناه «داروين» بنظرية «النشوء والارتقاء»؟، فأجاب، «ليس على سطح الأرض شيء جديد... أما مقصد أبي العلاء فظاهر واضح... فهو يقصد النشوء والارتقاء، أخذاً بما قاله علماء العرب قبله بهذا المذهب. إذ قال أبو بكر بن بشرون... في بحث الكيمياء «إن التراب يستحيل نباتاً، والنبات يستحيل حيواناً، وإن أرفع المواليد هو الإنسان «الحيوان» وهو آخر الاستحالات الثلاثية وأرفعها». وأضاف الافغاني مظهراً احترامه لشبلي الشميل مشيداً بـ «جرأته الأدبية» فقال: «لا يسعني أن أمر على ذكر حكيم شرقي... ممن أيدوا مذهب داروين وأخذوا بناصره، وهجموا على مألوف الشرقيين بقواعد ذلك المذهب، فمن حيث الجهر بمعتقد يعتقد الإنسان أنه اعتقاد صحيح، ولو خالف الجمهور، فله في نشر مذهب داروين، وتحمله أعباء المكفرين له (عن غير علم وتحقيق)، ما «يعد للشميل فضلاً»[٣٢].

وفي مقالة للأفغاني حول الاشتراكية، قدّم فهماً يختلف عن مفاهيم أحمد فارس الشدياق وعبد الرحمن الكواكبي وشبلي الشميل وغيرهم من الكتّاب التقدميين، كما سنظهر لاحقاً. حلل الاشتراكية في الغرب من حيث الممارسة العملية وليس من حيث النظرية، ولكنه على عكس ذلك، تحدث عن الاشتراكية الإسلامية من حيث النص المثالي وليس من حيث السلوك والممارسة العملية في الحياة اليومية. رأى ان الاشتراكية في الغرب «محض ضرر بعد أن كان المنتظر منها كل نفع»، فقد قامت في رأيه نتيجة

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٣٥.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٦١.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

«حاسة الانتقام من جور الحكام»، و «عوامل الحسد في العمال من أرباب الثراء»، فكل عمل يكون مرتكزاً على الافراط لا بد أن يكون نتيجته التفريط. أفرط الغربيون (الأغنياء) بنبذ حقوق العمال والفقراء... فأفرط العمال بمناهضة أهل الثروة وغاصبي حقوق الأمة»[٣٣].

أما في معالجته للاشتراكية في الإسلام، فيرى أنها ملتحمة مع الدين الإسلامي، ملتصقة في خلق أهله، منذ كانوا أهل بداوة وجاهلية. وأول من عمل بالاشتراكية بعد التدين بالإسلام هم أكابر الخلفاء من الصحابة. ولكنه لا يشرح لنا لماذا اتسعت الفجوات الطبقية وسوء توزيع ثروات الأمة في خلافة عثمان بن عفان، ومنذ قيام الأسر الحاكمة من أموية وعباسية وعثمانية. وكان بين أول من تنبّه لهذا التطور أبو ذر الغفاري فخاطب كلاً من معاوية بن أبي سفيان وعثمان بن عفان مطالباً بالرجوع إلى سيرة السلف.

ويبقى الأفغاني بين أكثر المفكرين المسلمين سجالية وموضع اختلاف في الرأي بشخصه وأعماله. من ذلك ان لويس عوض طرح أسئلة عديدة حول شخصيته وكتاباته في مقالة بعنوان «الإيراني الغامض في مصر»، نشرها في ثلاث حلقات في مجلة **التضامن** (١٦/ ٤ ـ ٩/١٠ عام ١٩٨٣)، ثم ضمّنها كتابه **تاريخ الفكر المصري الحديث من عصر اسماعيل إلى ثورة ١٩١٩**. قال عوض في بحثه هذا ان الأفغاني أقام في مصر بين ١٨٧١ ـ ١٨٧٩، وفي هذه السنوات التسع فجّر براكين ما زال لهيبها بعد مرور أكثر من مئة سنة. ولهذا تساءل عوض، مستعيناً بأبحاث قام بها بعض الدارسين الإيرانيين وبعض المستشرقين في أوروبا وأمريكا، مَنْ يكون حقاً هذا الأفغاني؟ ومن أين جاء؟ ولماذا جاء الى مصر؟ وأجاب عوض عن تساؤلاته هذه بقوله ان الأفغاني لغز، فهناك من يعتبر أنه لم يكن افغانياً بل إيراني، وليس من أصول سنية بل شيعية، وأنه كان صاحب انتماءات واتصالات سياسية مباشرة بعضها ظاهر وبعضها خفي.

وأثارت تساؤلات عوض جدلاً كبيراً وردود فعل قوية أخذت طابعاً سياسياً وتشكيكياً، فاعتبر محمد عمارة وعدد كبير من الباحثين ان هناك محاولة افتراء على الأفغاني في وقت ازدهرت فيه الحركات الإسلامية الأصولية[٣٤]. ولكن مما زاد من حدة النقاش نشاطات الأفغاني السياسية ومفاوضاته وتوسطاته مع الانكليز والروس والتعاون مع السلاطين، وقد اشتهر عنه أنه عمل مستشاراً لشاه إيران ناصر الدين، ثم

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٤١٤.

(٣٤) انظر: محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني المفترى عليه** (١٩٨٤). كذلك نشرت صحيفة **الأهرام** سلسلة من المقالات بعنوان «الأفغاني بين الحقيقة والافتراء» خلال صيف وخريف ١٩٨٣.

انقلب عليه، وتدخل لدى المهدي في السودان من أجل اطلاق سراح غوردن والوصول إلى اتفاق أعم، ومات محاطاً بالاكرام في كنف السلطان عبد الحميد. ومهما تشعبت الآراء حول الأفغاني فإنه قاوم الهيمنة الغربية وانتقد استعبادها للشعوب الضعيفة، وحث المسلمين على اتفاق الكلمة والمقاومة، لا على الاستكانة للذل والهوان، وانتقد بجرأة استبداد الحكام وانغماسهم في الترف والتخاذل.

وتتلمذ على الأفغاني عدد كبير من السلفيين كان في طليعتهم محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥) الذي بدأ مثله متمرداً مصلحاً وانتهى محافظاً متصالحاً مع النظام قبل أن يبلغ الأربعين من عمره. كان في شبابه متحمساً للثورة العرابية وسُجن ونفي، فذهب إلى بيروت والتحق بالأفغاني في باريس حيث اصدرا معاً **العروة الوثقى** وأسسا جمعية سرية إسلامية. ولما سمح الخديوي لمحمد عبده بالعودة إلى مصر إثر وساطات عدة بما فيها وساطة الوكالة البريطانية، خدم السلطة وتُوج مفتي الديار المصرية وعُيِّن أيضاً عضواً في المجلس التشريعي، وأقام صلة وثيقة بكرومر، ورضي بالتعاون مع الانكليز. ثم انتقد الاتجاه القومي العقائدي وحتى احمد عرابي واستاذه الأفغاني، متهماً إياه بالتدخل في دسائس القصر في استانبول بدلاً من أن يقنع السلطان بإصلاح النظام التربوي. كذلك كتب محمد عبده مقالة ينتقد فيها محمد علي بمناسبة الذكرى المئوية لتوليه عرش مصر فهاجمه بقوله: «إنه لم يستطع أن يُحيي، ولكنه استطاع أن يُميت» إذ إنه من أجل تعزيز سيطرته الخاصة «سحق رؤساء البيوت الرفيعة والكرام، وأخذ يرفع الأسافل ويعليهم في البلاد والقرى» جاعلاً من «البلاد المصرية جميعها اقطاعاً واحداً على أثر اقطاعات كثيرة لغيره»[٣٥].

ولكن أكثر ما عُرف عن محمد عبده أنه دعا للاجتهاد الديني ومواكبة التطور الحضاري. ومن مبادئه الاصلاحية أنه دعا لِ «تحرير الفكر من قيد التقليد»، ولـ «فهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى، واعتباره من ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه وتقلل من خلطه وخبطه»، العقل الذي يصبح «على هذا الوجه صديقاً للعلم، باعثاً على البحث في أسرار الكون، داعياً إلى احترام الحقائق الثابتة، مطالباً بالتعويل عليها في أدب النفس واصلاح العمل»[٣٦]. ولكن محمد عابد الجابري يرى أن مثل هذا العقل السلفي لا ينتج العلم ويبحث في أسرار الكون، فهو عقل الماضي الذي كبح مسيرة النهضة التي أشادها المعتزلة والفلاسفة. وبعبارة أخرى، يقول الجابري، لقد فكر الشيخ محمد عبده في مسألة تحرير الفكر «داخل الحقل المعرفي ـ الأيديولوجي

(٣٥) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ١٩٤ ـ ١٩٦.

(٣٦) كما وردت في: الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٣٥.

القديم وضمن اشكاليته»[٣٧]. بهذا المعنى أن العقل الذي يتكلم عليه عبده هو عقل استعادة الماضي لا عقل صنع مستقبل جديد.

في إطار هذه المرجعية السلفية، دعا محمد عبده إلى ترشيد الدولة واقامتها على دعائم مؤسساتية والمشاركة السياسية والإصلاح والانصاف، وإلى اعتماد العلم الصحيح، لا علم الأزهر الذي عمل طويلاً لغسل دماغه منه، وافتى بحق المرأة الطلب من القاضي تطليقها من زوجها، وبأن تنص وثيقة الزواج على تمليكها عصمتها، وباجازة ابطال تعدد الزوجات، وحث على تعلُّم اللغات الأجنبية للاطلاع على ما فيها، وأكد أن التأويل المنضبط سيؤدي إلى الاتفاق مع ما يثبته العقل السلفي[٣٨].

وخلاصة ما قدّمه محمد عبده للثقافة العربية المعاصرة هو فكر سلفي متنور. في اطار هذا الفكر السلفي التنويري. وكما ابدى الأفغاني تقديره لشبلي الشميل، أظهر محمد عبده احترامه لفرح انطون الذي دخل معه في مناظرة حول ابن رشد وفلسفته، وتشعب الكلام بينهما للمقارنة بين المسيحية والإسلام من حيث مدى تسامحهما أو اضطهادهما للعلم والعلماء[٣٩].

وأنشأ محمد رشيد رضا (١٨٦٥ ـ ١٩٣٥) مجلة **المنار** بعد مغادرته مدينة طرابلس إلى مصر عام ١٨٩٧ لتنطق باسم حركة الإصلاح الديني فكرّر مقولات استعادة الماضي وتمسك بفكرة الخلافة على أنها وحدها قادرة على إحياء الحضارة الإسلامية، بالتشاور مع العلماء من رجال الدين وأهل الحل والعقد. نشأ رضا بين بلدته القلمون ومدينة طرابلس وتأثر بالمناخات السياسية السائدة في ذلك الوقت. ذكر وجيه كوثراني أنه في المرحلة الأولى من حياته قبل سفره إلى مصر حرص على دراسة «علوم الدنيا وعلوم الدين» معتبراً أن الأمة الإسلامية لا تصلح وترقى إلا بالجمع بينهما. وقد عانى كمفكر إسلامي إصلاحي ـ أصولي في الوقت ذاته في مرحلة حكم السلطان عبد الحميد الثاني، الاستبداد السلطاني الفردي، واضطهاد أبي الهدى الصيادي بسبب عدم تعاونه وانتقاده للطرق الصوفية.

وبتأسيسه مجلة **المنار** في مصر عام ١٨٩٨ بدأ مرحلة جديدة، فركّز في سنواتها الأولى وحتى ١٩٠٥ على مسألة الإصلاح الديني، متجنباً الموضوعات السياسية المباشرة. في تلك السنة توفي محمد عبده الذي كان يمانع في إقحام المجلة في مجال

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٣٨) انظر: العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ٩٠، ٩٨، ١١٨، ١٦١ و١٧٠.

(٣٩) فرح انطون، **ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون**، قدم لها أدونيس العكرة، المؤلفات الفلسفية؛ ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).

العمل السياسي، فأصبح رضا يكتب المقالات مؤيداً الرابطة العثمانية القائمة على الدستور. ومما دعا إليه اتحاد العرب والترك ونبذ التفرقة بينهما فكتب بقول: «إن تنفير العرب من الترك مفسدة من أضرّ المفاسد واننا في أشدّ الحاجة إلى الاتحاد بالترك والإخلاص لهم لأن مصلحتنا ومصلحتهم في ذلك. على أننا أحوج إليهم منهم إلينا... ويجب أن يكون الأساس الذي نبني عليه حاضرنا ومستقبلنا الإخلاص لدولتنا والاتحاد بالترك وسائر العناصر العثمانية ما دامت هذه العناصر متحدة بالدولة مخلصة لها، وأن نكون الآن، من أشدّ الأعوان لجمعية الاتحاد والترقي على بث روح الدستور»[٤٠].

وما إن اقتحم رضا العمل السياسي المباشر حتى بدأت تحولاته: فقد اصطدم بـ «العصبية التركية» واعتبر أنها هي التي أحيت «العصبية العربية»، فأيدّ ثورة الشريف حسين باعتبار أن الجزيرة العربية هي وحدها المؤهلة لخلافة الدولة العثمانية ولكونها «أشرف بقاع الإسلام». وقد اختلف رأيه هذا عن موقف إسلاميين آخرين، ومن هؤلاء حسب وجيه كوثراني شكيب أرسلان الذي «ظلّ يرى أن الخطر الأساسي يكمن في السياسة الاستعمارية الغربية، وأنه مهما بلغ سوء التفاهم مع الأتراك فإنه لا ينبغي ولا يجوز أن يكون ذلك مبرراً لإعلان الاستقلال عن الدولة العثمانية»[٤١].

وتتابعت تحولات رضا، فتخلى عن الشريف حسين وأبنائه ووقف (كما يظهر خاصة في اعداد **المنار** لعام ١٩٢٥) إلى جانب عبد العزيز بن سعود والحركة الوهابية، فبرزت، بل ترسّخت، أصوليته على حساب التغيير الإصلاحي. وهو في الأصل أكثر تعصباً وتزمتاً من الافغاني ومحمد عبده، إذ دخل في عدة مساجلات طائفية فوضع اللوم على الشيعة في مسائل البدع، وأظهر عداء للمسيحية ولحقوق المرأة مبرراً عدم مساواتها الفعلية (رغم مساواتها المبدئية في الحقوق) على أساس تفوق الرجل في القوة والذكاء، موصياً بممارسة سيطرة الرجل على المرأة إذ «إن الاصلاح الإسلامي المحمدي يقضي بأن يكون لكل امرأة كفيل شرعي يكفيها كل ما يهمها»[٤٢].

كذلك أظهر عزيز العظمة في كتابه **العلمانية من منظور مختلف** ان محمد رشيد رضا شن حملة على التفرنج ومنه «حلق اللحية الذي رأى أصله في التخنث»[٤٣]، ورأى «ان الإسلام لم يبطل الرق لأنه كان في ذلك تعطيل للمصالح»[٤٤]، وافتى عام

---

(٤٠) وجيه كوثراني، «رشيد رضا والدولة العثمانية ومسألة الخلافة: الفقيه والسلطان،» **الوحدة**، السنة ٤، العددان ٤٦ ـ ٤٧ (تموز/ يوليو ـ آب/ اغسطس ١٩٨٨)، ص ١٢٦.

(٤١) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٤٢) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٢٨٦.

(٤٣) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ١٠٧.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ١٢١.

١٩٢٩ «بمنع انتساب المسلمين إلى المدارس الأجنبية إلا بعد تمكّنهم من عقائد الإسلام»[٤٥]، وأشار إلى العلمانيين العرب (ومنهم اسماعيل مظهر والشاعر العراقي صدقي الزهاوي وعلي عبد الرازق) بأنهم «ملاحدة المتفرنجين»، كما كفّر طه حسين لاعتباره اسماعيل وإبراهيم شخصيتين أسطوريتين واتهمه ببث «سموم الإلحاد» و«مخدرات الإباحة والإغراء بالشهوات»، كما حرّض الأزهر على ملاحقة علي عبد الرازق ووصفه بالمرتد[٤٦]. وبهذا تحوّل محمد رشيد رضا من مفكر إسلامي إصلاحي إلى مفكر إسلامي تقليدي يمارس الاضطهاد كعدوه السابق الشيخ الصيادي.

هذه هي، إذاً، بعض نماذج من الجدل الفكري الذي خاضته حركة الإصلاح الديني السلفية المتمثلة بالأفغاني ومحمد عبده ومحمد رضا، رغم اصطدامها بالمؤسسة الدينية التقليدية، ظلّت في التحليل الأخير حركة توفيقية محافظة تعمل في خدمة تثبيت الثقافة السائدة المعارضة لقيام القومية العربية، فمات الأفغاني في كنف السلطان عبد الحميد، وتعاون محمد عبده مع الادارة الانكليزية في مصر بعد أن تحوّل فكره عن الثورة العرابية إلى الاصلاح كبديل للعمل الثوري، وانتهى محمد رشيد رضا إلى تأييد عبد العزيز بن سعود والوهابية، فأصبح مفكراً إسلامياً تقليدياً بالمعنى الذي حدّدناه في مطلع حديثنا حول التيار الديني.

٢ ـ تيار التحديث الليبرالي

نشأ في هذه المرحلة التأسيسية قبل الحرب العالمية الأولى وفي وسط هذه المجابهات الفكرية تيار تحديثي ليبرالي شدّد على الأفكار القومية كبديل للخلافة، والعلمانية كبديل للدمج بين الدين والدولة، والعقلانية النسبية كبديل للإيمان المطلق واليقينيات، والتحرّر الاجتماعي والثقافي كبديل للامتثال التقليدي. وكان بين رواد هذا التيار في المرحلة التأسيسية ناصيف اليازجي (١٨٠٠ ـ ١٨٧١)، ورفاعة رافع الطهطاوي (١٨٠١ ـ ١٨٧٣) وخير الدين التونسي (١٨١٠ ـ ١٨٩٩) اللذان سبق الحديث عنهما وقلنا إن فكرهما تراوح بين الفكر الديني والفكر التحديثي، وبطرس البستاني (١٨١٩ ـ ١٨٩٣)، ويعقوب صروف (١٨٥٢ ـ ١٩٢٧)، وقاسم أمين (١٨٦٣ ـ ١٩٠٨) وأحمد لطفي السيد (١٨٧٢ ـ ١٩٣٦) وغيرهم.

عمل ناصيف اليازجي باتجاه اليقظة القومية بإسهاماته في إحياء اللغة العربية وآدابها، وبين أهم أعماله **مجمع البحرين** الذي أعاد فيه إحياء فن المقامات. وكان ابنه إبراهيم اليازجي هو الذي اطلق تلك الصرخة القومية الأولى في بداية النهضة «تنبهوا

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٢ ـ ٢٣٤.

واستفيقوا أيها العرب». وفي إثرهما انطلق بطرس البستاني من فكرة الرابطة الوطنية رافضاً الطائفية في مدرسته (المدرسة الوطنية)، التي أسسها عام ١٨٦٣ على مبدأ «الحرية الدينية ومبدأ الجامعة الوطنية» إثر اصطدام مع الإرساليات الانجيلية التبشيرية التي نهجت نهجاً تمييزياً دينياً في التربية، وكان بين أساتذة المدرسة الوطنية ناصيف اليازجي. وقد عملا معاً للتأكد من أن ينشأ طلبة المدرسة على مبدأ التسامح الديني والقيم الوطنية، وقد ضمت طلبة من مختلف الطوائف في وقت كانت كل طائفة تسعى في مناطقها لتأسيس مدارسها الخاصة بها.

حرّر بطرس البستاني ربما أول نشرة سياسية اسبوعية بعنوان **نفير سورية** التي اصدرها عام ١٩٦٠ إثر الفتن الطائفية، والتي كان يستهل أعدادها بنداء، «يا أبناء الوطن» ويختمها بتوقيع، «مِنْ محب الوطن». وقد توجه في هذه النشرة إلى سائر الطوائف، ليس على أساس انتمائِهم الطائفي بل على أساس كونهم شركاء في الانتماء إلى أمة واحدة، مما جعل ناصيف نصار يصف **نفير سورية** بأنها «أول وثيقة مهمة للفكر القومي في تاريخ الشرق الأدنى الحديث»[٤٧].

ناشد بطرس البستاني مختلف أبناء الوطن من منطلق القناعة بعدم المزج بين الأمور الدينية والأمور السياسية والمدنية، مميزاً بين التدين الصحيح والتعصب المذهبي الذي «ينشأ عن قلة الديانة»، وطالب بالتوجه معاً إلى المستقبل «كأعضاء عائلة واحدة، أبوها الوطن وأمها الأرض وخالقها واحد هو الله، وجميع أعضائها من طين واحد وقد تساووا في المصير إلى مآل واحد»[٤٨]. وعمل البستاني في التأليف في خدمة الثقافة العربية فنشر قاموسه الشهير **محيط المحيط** في جزأين (١٨٧٠)، وموسوعة **دائرة المعارف** التي صدر منها ستة أجزاء (وقد توفي فجأة بالسكتة القلبية وهو يعمل على مشروعه هذا، وقد اكتشف ميتاً والقلم بيده والكتب من حوله).

كان بطرس البستاني كذلك قد أنشأ مجلة **الجنان** وحرّرها بين عام ١٨٧٠ وعام ١٨٨٦، مصدّراً إياها بشعار «حب الوطن من الإيمان»، وكانت غايتها نشر المعارف العمومية من علمية وأدبية وتاريخية. وكان في كل ما كتب ودرّس قد شدّد على التعليم باللغة العربية كي «لا تصبح سورية بابل لغات كما هي بابل أديان»[٤٩]، على عكس ما فعلت المؤسسات التعلمية التي تدبرها الارساليات. ومن مآثر البستاني «خطاب في تعليم النساء» طالب فيه بإعطاء المرأة حقوقها المشروعة ومساواتها

---

(٤٧) ناصيف نصار، **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**، ط ٢ (بيروت: دار النهار، ١٩٧٠)، ص ١٩.

(٤٨) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٨.

بالرجل. وقد وصفه جرجي نقولا باز بأنه «أول رسول نسائي سوري».

وكان البستاني قد قرن بين القومية والعلمانية، فميّز بوضوح بين «الأديان» التي اعتبرها علاقة بين الإنسان والخالق و«المدنيات» التي هي علاقات بين الإنسان والإنسان وبين المواطن والحكومة في الوطن الواحد، وعلى أساس هذا التمييز تبنى الهيئة الاجتماعية والدولة الحديثة اللتين يكون بهما التمدن. وفي هذا المجال، يجب أن نتأمل في مثل هذه الأفكار في مجابهة قيام نظام المتصرفية (١٨٦٤ ـ ١٩١٤) الذي كرّس الطائفية في لبنان كأساس للتمثيل السياسي، وهذا نظام لم يتمكّن لبنان من التحرّر منه حتى نهاية القرن العشرين رغم ما جلب على لبنان من ويلات وخراب.

وذكر جورج انطونيوس في كتابه الشهير **اليقظة العربية** ان ناصيف اليازجي وبطرس البستاني قد أسسا عام ١٨٤٧ جمعية الآداب والعلوم (وهي الأولى من نوعها في سورية) بالاشتراك مع مرسلين منهم كورنيليوس فان دايك وإيلي سميث، تلك الجمعية التي استبدلوها بعد عشر سنوات بـ «الجمعية العلمية السورية» كي لا يقتصر اعضاؤها على المسيحيين، فانضم إلى هذه حسين بيهم والأمير محمد ارسلان الذي أصبح رئيسها لعدة سنوات. وكان من نتائج انتشار هذا الوعي القومي العلماني أن تأسست جمعيات (بعضها سرية) ومجلات ونشرات وطنية، مما جعل السلطة العثمانية تتنبّه للأمر فلجأت لمزيد من القمع الذي أدى إلى هجرة عدد من هؤلاء المفكرين إلى مصر.

كان بين هؤلاء يعقوب صرّوف وفارس نمر اللذان انتقلا بمجلتهما العلمية **المقتطف** (ظهرت أصلاً في بيروت عام ١٨٧٦)، وجرجي زيدان الذي اصدر عام ١٨٩٢ مجلة **الهلال** الشهيرة، وكان بين زعماء الثورة الطلابية التي حدثت عام ١٨٨٢ في الكلية السورية الانجيلية (سميت هذه الكلية بعد ذلك الجامعة الاميركية في بيروت). كانت هذه أول ثورة طلابية من أجل حرية الفكر واستعمال اللغة العربية في التعليم ودفاعاً عن استاذ طرد من كلية الطب بسبب الحديث عن داروين ونظريته في التطور. وطُرد من سلك التعليم يعقوب صرّوف وفارس نمر اللذان كتبا في **المقتطف**(٥٠) مقالة ينتقدان بها الكلية السورية الانجيلية، لاهتمامها بنشر الدين أكثر من نشر المعرفة ولاستعمال اللغة الانكليزية بدلاً من العربية في التعليم في خدمة مصالح اجنبية. وقد ربطا بين تعليم العلوم باللغة العربية، من جهة، والابداع والوعي القومي والحضاري وجمع كلمة الأمة المتعالية على الفروق الاجتماعية والطائفية وإحياء آمالها، من جهة أخرى. ولقد اصدر يعقوب صرّوف وفارس نمر واحدة من أفضل المجلات العلمية في عصر النهضة وقد اسماها جرجي زيدان «شيخ المجلات العربية».

---

(٥٠) **المقتطف** (أيار/مايو ١٨٨٥).

دعا صرّوف لاعتماد العلوم الطبيعية والاجتماعية وإرساء أسس التحليل الاجتماعي للمعرفة، مشيراً إلى مقولات ابن خلدون وهربرت سبنسر وأوغست كونت. واعتبر أن هذه العلوم والصناعة هي في أساس التقدم الحضاري الغربي، وأن غيابها هو في أساس التخلف الشرقي، فيكون علينا كعرب أن نقتدي بهم. وقد أشاد صروف بالتجربة اليابانية، فاليابان «تستحق أن تكون قدوة لكل الأمم الشرقية والغربية أيضاً، لأنها تركت تقاليدها القديمة وسارت في خطة أوصلتها في خمسين سنة إلى ما لم تبلغه دولة أوروبية في خمسماية سنة»[٥١]. ولارتقاء الأمم شرطان لا بد منهما في نظر صرّوف: «أن تكون الأمة مستعدة للارتقاء وليس في شرائعها وتقاليدها ما يبعدها عنه... وأن يقوم منها أناس ذوو علم وعزم يعرفون كيف يرشدونها في سبيل الارتقاء ويقوون على مقاومة العقبات التي تعترضهم»[٥٢].

من ناحية أخرى، لم يفت صرّوف، رغم دعوته للتحرّر من التقاليد المعيقة للتقدم، أن يقرن بين التحديث والاعتماد الذاتي والاستقلالية في شبابه، فيقول عام ١٨٨٣: «فلا مستقبل لسورية ولا تمدّن حقيقياً ما لم تغزل هي خيوط تمدّنها وتنسجها في نولها أو تنقل ما طاب من التمدن الأوروبي وتغرسه في تربتها وتسقيه بعرق رجالها... ان حلّة التمدّن الأوروبي تناسب الذين حاكوها وحيكت لهم»[٥٣]. ومع هذا كان يهمّ صرّوف دائماً تحسين صورة العرب في الغرب مما «يزيدنا رفعة في عيونهم» رغم نقده التعالي الغربي.

وفي مجال التحديث الاجتماعي، اهتم قاسم أمين (١٨٦٣ ـ ١٩٠٨) بقضية تحرير المرأة، فنشر في هذا المجال كتابين هما **تحرير المرأة**[٥٤] **والمرأة الجديدة**[٥٥]، وقد أشرنا إلى ذلك في الفصل الثامن حول العائلة. وجاء اهتمامه هذا كجزء لا يتجزأ من دعمه للحركة الوطنية المصرية ومن منطلق تحديثي ليبرالي يختلف اختلافاً بيّناً عن منطلق صديقه محمد عبده، وإن جمع بينهما الاهتمام بالاصلاح وبقضايا العائلة والمرأة. رأى قاسم أمين أن هناك علاقة وثيقة بين إصلاح أوضاع المرأة وإصلاح أوضاع الأمة وأخلاقها، كما لفت النظر إلى التلازم الوثيق بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة. يعود انحطاط المجتمع في رأيه إلى جهل العلوم، ويكون الانقاذ بالتالي بالتغلب على الجهل بنشر العلم. وبين دوافع اهتمامه بالمرأة اعتقاده أن الجهل ينشأ في العائلة، أو

---

(٥١) سامي عون، **أبعاد الوعي العلمي: دراسة في الفكر العربي الحديث** (بيروت: منشورات المكتبة البولسية، ١٩٨٦)، ص ٣٢٨.

(٥٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٣.

(٥٣) المصدر نفسه، ص ٣٤٥.

(٥٤) قاسم أمين، **تحرير المرأة** (القاهرة: مكتبة الترقي، ١٨٩٩).

(٥٥) قاسم أمين، **المرأة الجديدة** (القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٠٠).

بالأحرى من طبيعة العلاقات السائدة بين الرجل والمرأة. بدأ تحليله من منطلق الداروينية القائل إن العلاقات الاجتماعية تتسم بالتناقض والتصادم، فذهب إلى أن النوازع التي تنظّم العلاقات ضمن العائلة هي النوازع نفسها التي تنظم العلاقات في المجتمع ككل، فيكون اضطهاد المرأة شكلاً من أشكال الاضطهادات الأخرى. لذلك نبّه ـ كما أظهرنا سابقاً ـ بقوله الشهير: «فانظر إلى البلاد الشرقية تجد ان المرأة في رق الرجل، والرجل في رق الحاكم، فهو ظالم في بيته مظلوم إذا خرج منه. ثم انظر إلى البلاد الأوروبية تجد أن حكوماتها مؤسسة على الحرية واحترام الحقوق الشخصية فارتفع شأن النساء فيها إلى درجة عالية من الاعتبار وحرية الفكر والعمل»[٥٦].

هناك في نظر قاسم أمين علاقة، إذاً، بين السلطة الاجتماعية (كما تتمثل خاصة بالسلطة العائلية والسلطة المؤسساتية الدينية) من ناحية، والسلطة السياسية. كما تستعبد المرأة في العائلة ويكون للرجل تلك السلطة المطلقة في منزله، هكذا يستعبد الشعب في علاقته بالحاكم والدولة، فالخليفة هو أيضاً يحكم من دون قيد أو دستور. هنا يتوقع قاسم أمين رداً تسويغياً مألوفاً فيسرع إلى التوضيح: «ربما يقال إن هذا الخليفة كان يحكم بعد أن يبايعه أفراد الأمة... ونحن لا ننكر هذا، ولكن هذه السلطة التي لا يتمتع بها الشعب إلا بضع دقائق هي سلطة لفظية. أما في الحقيقة فالخليفة وحده صاحب الأمر... غير مؤمن بأن الواجب عليه أن يشرك أحداً في أمره»[٥٧].

إن حال المرأة كما وصفها قاسم أمين هو جزء من حال «البلاد التي تُدار بحكومة استبدادية لأنها تُحكم كذلك بقانون القوة... ومضت القرون على الأمم الإسلامية وهي تحت حكم الاستبداد المطلق، أساء حكامها في التصرف، وبالغوا في اتباع أهوائهم واللعب بشؤون الرعايا، بل لعبوا بالدين نفسه في أغلب الأزمنة، ولا يُستثنى منهم إلا عدد قليل لا يكاد يذكر بالنسبة إلى غالبهم... وكان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل في قوته أخذ يحتقر المرأة في ضعفها... وكل المصريين الذين عاشوا تحت حكم المستبدين... يعلمون أن شيخ البلد الذي كان يُسلب منه عشرة جنيهات كان يستردها مائة من الأهالي، والعمدة الذي كان يُضرب مائة كرباج كان عند عودته إلى بلدته ينتقم من مائة فلاح... وعاشت المرأة في انحطاط شديد... ليس لها شأن ولا اعتبار ولا رأي، خاضعة للرجل، لأنه رجل ولأنها امرأة... واستعملها الرجل متاعاً للذة... له الحرية ولها الرق، له العلم ولها الجهل، له العقل ولها البله، له الضياء والفضاء ولها الظلمة والسجن، له الأمر والنهي ولها الطاعة والصبر»[٥٨].

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ٧.

(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٧٧.

(٥٨) أمين، **تحرير المرأة**، التمهيد، ص ١٤ ـ ١٦.

ويتكامل في كتاب **المرأة الجديدة** المفهوم التحديثي الليبرالي، إذ دعا قاسم أمين إلى التحرّر من نزعة تحري الكمال في الماضي، حتى في الماضي الإسلامي، فالطريق المؤدية للنهضة ـ إذا كان لها أن توجد في المستقبل ـ هي العلم الذي بلغ ذروته في أوروبا. وقد أضاف أمين أنه من العبث تبني علوم أوروبا من دون تبني المبادىء الخلقية خلفها، فتوصل بذلك إلى أن الدين لا يستطيع بحد ذاته بناء مجتمع ودولة متقدَمين[٥٩]. وكان بتوصله إلى مثل هذه النتائج قد هدم جسوره مع تيار استعادة الماضي، واقترب من مدّ جسور مع التيار الثوري التقدمي المستقبلي.

لقد أسهم الفكر التحديثي الليبرالي بالدعوة للوحدة القومية والعلمنة والاستفادة من تجارب الشعوب خاصة في المجالات العلمية، ولكنه لم يميز كفاية بين مثل هذه الاستفادة وما تقتضيه من الحرص على الاستقلالية الثقافية والسياسية والاقتصادية، من جهة، والدعوة للاقتداء بالغرب واتخاذه نموذجاً لحياتنا، من جهة أخرى. إن الدعوة إلى تقليد أوروبا لم تدرك عمق التهديد الغربي لاستقلالية الشعوب الأخرى وسلبها حرياتها ومواردها وحقوقها بتقرير مصيرها.

كذلك لم تستوعب الحركة التحديثية الليبرالية أهمية تحقيق العدالة الاجتماعية في مجتمعاتها، بل ظلت تنظر إلى هذه الأمور من موقع الطبقات والأسر الحاكمة. ويتبيّن هذا حتى في فكر أحمد لطفي السيد الذي اعتبر بين أهم رموز الحركة التحديثية الليبرالية في المرحلة التأسيسية وما بعدها. وقد قال ودافع بحرارة عن الفكرة القومية المصرية وكانت محور تفكيره (نادراً ما أشار إلى العروبة) كبديل لفكر الخلافة ومفهوم الأمة الإسلامية. وأظهر أحمد لطفي السيد تعلقاً بفكرة الحرية كما قرأ عنها في الفكر الأوروبي واعتبرها الغذاء الضروري للحياة، فآلمه استبداد الدولة في مصر وعلاقات الأمر والطاعة أو السيد والعبد وخنوع الشعب وعبادته للقوة، ولكنه لم يكن يُعنى كثيراً بمسألة العدالة الاجتماعية كغيره من التنويريين الليبراليين. لقد ساهم أحمد لطفي السيد، كما أظهر طاهر عبد الحكيم بجلاء، في صياغة فكر حزب الأمة المصري وهو حزب النخبة وكبار الملاكين، وفي التعبير عنه. تقول وثيقة تأسيس حزب الأمة التي نشرت عام ١٩٠٧ في صحيفة **الجريدة** التي كان يرأس تحريرها أحمد لطفي السيد، وقد ساهم هو نفسه في صياغتها: «إن السنن الالهية والنواميس الطبيعية قضت أن يكون رقي كل أمة على يد... أولي الرأي فيها». ويعلق طاهر عبد الحكيم بقوله إن «القومية الليبرالية» التي قال بها أحمد لطفي السيد هي قومية نخبوية رأت من مصلحتها التعاون مع بريطانيا، وإن فاخرت بالوطنية المصرية[٦٠].

---

(٥٩) أمين، **المرأة الجديدة**، ص ١٧٤ ـ ١٧٨.

(٦٠) عبد الحكيم، **الشخصية الوطنية المصرية**، ص ٢١٠ ـ ٢١٣.

وبين المفكرين التحديثيين الذين تمحور فكرهم حول الفكرة القومية العربية والعلمانية (بفصل السلطة المدنية عن السلطة الدينية) نجيب عازوري (توفي ١٩١٦)، الذي أسس عصبة الوطن العربي عام ١٩٠٤ وأصدر مجلة **الاستقلال العربي**، ووضع كتاباً باللغة الفرنسية عام ١٩٠٥ بعنوان **يقظة الأمة العربية** (التي كانت تشمل في رأيه المشرق العربي لا مصر والمغرب) واتهم أوروبا بإثارة النزاعات الطائفية والخلافات الداخلية. وشارك في المؤتمر العربي العام الأول في باريس في شهر حزيران/ يونيو عام ١٩١٣، وكان، ربما، أول من حذّر من سعي الصهيونية لإقامة دولة يهودية في فلسطين تتناقض مع اليقظة العربية، وتنبّأ أنه سينشأ بينهما صراع إلى أن تتغلّب الواحدة على الأخرى. غير أن عازوري لم يربط بين هذه الحركة الصهيونية والنزعة الاستعمارية الغربية، فأدرك مطامح الأولى ولم يدرك تماماً ما ستشكّله فرنسا وبريطانيا من خطر على العرب، فأظهر تعاطفاً معهما من موقع الرغبة بالاستقلال عن الخلافة العثمانية والتحرّر من سياسة الاستبداد التركي التي اعتبرها في أساس التخلف العربي[٦١].

٣ ـ التيار النقدي الثوري

يلتقي الفكر النقدي الثوري مع الفكر التحديثي الليبرالي من حيث الميل للتنظير القومي والعلماني والعقلاني والتحرّري، إنما يذهب أبعد من ذلك فيُعنى بالتحوّل الثوري في بنية العلاقات التقليدية والمؤسسات والنظم السائدة باتجاه التأكيد على أهمية مقولات العدالة الاجتماعية، للتخفيف من حدة الفروق الطبقية. ويتمثل هذا التيار التقدمي في المرحلة التأسيسية بدرجات متفاوتة في كتابات أحمد فارس الشدياق (١٨٠٤ ـ ١٨٨٧) وعبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ ـ ١٩٠٢) وشبلي الشميل (١٨٥٠ ـ ١٩١٧) وفرح انطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) وغيرهم ممن مثلوا في هذه المرحلة طليعة الثقافة النقدية المضادة للثقافة السائدة وتفرعاتها. ونجد أن الكواكبي كان يشارك التيار الديني الكثير من مفاهيمه وإن اختلف نوعياً من حيث مراميه الأخيرة ومنطلقاته الفكرية. كذلك قد يشترك الشدياق والشميل وانطون مع التيار الليبرالي في بعض توجهاته، ولكنه كان أكثر تعلقاً بمفاهيم العدالة الاجتماعية والتحليل الطبقي والاشتراكية. من ناحية أخرى، وعلى عكس ما هو متوقع، قد نجد ان بعض أصحاب التيار التقدمي والتحوّل الثوري كانوا ربما أقلّ اهتماماً بقضايا المرأة والحريات الفردية من التحديثيين الليبراليين.

---

(٦١) نجيب عازوري، **يقظة الأمة العربية**، تعريب وتقديم أحمد بوملحم (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [د. ت.]).

صحيح ما قاله لنا فواز طرابلسي وعزيز العظمة من أن أحمد فارس الشدياق كان متضارب الانتماءات، فقد ولد ونشأ مارونياً، وانحاز إلى الانجيلية، ثم انقلب عليها واعتنق الإسلام. وقد تنازع رجال الدين المسيحيون والمسلمون إثر وفاته حول مَنْ يصلي على رفاته وأين يدفن. انتمى الشدياق إلى أسرة من الوجهاء، ولكنه تمرّد على العائلات الإقطاعية ورجال الدين المسيحيين وانتقدهم أشد الانتقادات بسخرية متميزة، وكان عثماني الولاء ولكنه عاد فانتسب إلى العروبة القائمة على الرابطة اللغوية والثقافية. وانحاز إلى الفقراء من عمال وفلاحين، فكان بذلك رائداً للفكر الاشتراكي العربي في مطلع عصر النهضة[٦٢]. وللشدياق مؤلفات عديدة تبلغ حوالى الخمسين، ولكن أهم ما كتب هو **الساق على الساق** (١٨٥٥). وقد تعرّضت مؤلفاته للتعتيم والمنع والرقابة حتى فُقد بعضها فأسماها طرابلسي والعظمة «الأعمال المجهولة». وفي عرضهما لكتاب **الساق على الساق**، توصّلا إلى أن الشدياق تصدّى لثلاثة محرمات هي الدين، والثورة الاجتماعية، والمرأة والجنس:

أولاً، توصل الشدياق من خلال نقده الساخر لرجال الدين المسيحي وانحيازه عن المارونية والانجيلية إلى التشكيك في الماورائيات كلها والتمسك بالعقل، وإلى الدفاع عن حرية الرأي والتعبير، وإلى القول بالفصل بين السلطتين الزمنية والدينية أو فصل الدين عن الدولة، وإلى نبذ التفرقة المذهبية والدينية والتمسك بدلاً من ذلك بالتآخي بين أبناء الوطن الواحد كافة، وإلى الاعتقاد بأن الدين شأن فردي.

ثانياً، توصل الشدياق من خلال النقد الاجتماعي إلى القول بالاشتراكية، ويظهر ذلك في نقده لمفاهيم المناصب والثروات المتوارثة والألقاب، وفي تهجمه على امتيازات الحكام وأصحاب الإقطاع والأغنياء، مستنكراً عيش القلة على حساب الكثرة الكادحة، وفي تساؤله كيف بُني العالم على الفساد والظلم. وبهذا كان «أول عربي يعتنق المذهب الاشتراكي ويذهب به إلى أبعد حدود الالتزام»[٦٣].

ثالثاً، شكّل كتاب **الساق على الساق** «رحلة استكشافية لرجل شرقي في عالم المرأة»، وبه أحيا الشدياق «الأدب الجنسي عند العرب»[٦٤]. ويرى طرابلسي والعظمة أن الجديد في تناول الشدياق لقضية المرأة ليس فقط في قوله إن «لا نهضة للشرق إلا بنهضة المرأة»، وليس في دعوته إلى مساواة المرأة بالرجل في التعليم والعمل، وليس

---

(٦٢) فواز طرابلسي وعزيز العظمة، **أحمد فارس الشدياق**، سلسلة الأعمال المجهولة (بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥).

(٦٣) أحمد فارس الشدياق، **الساق على الساق في ما هو الفارياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والاعجام**، قدم له وعلق عليه الشيخ نسيب وهبة الخازن (بيروت: منشورات دار الحياة، [د.ت.])، ص ٣١، ط ١ (١٨٥٥).

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٢ ـ ٣٣.

في دعوته لاحترام حقها باختيار زوجها وأن تتمتع بحق متساوٍ في الطلاق. الجديد أيضاً هو في دعوته لمساواتها بالرجل من حيث حقها باللذة الجنسية.

وفي قراءتي **الساق على الساق في ما هو الفارياق** (١٨٥٥)، تبينّ لي أن له، بالإضافة إلى المواقف الجريئة والواضحة، أسلوباً أو مذهباً خاصاً ذا لغة متميزة أطلق عليه هو بنفسه تسمية «الفارياقية»، وهي تسمية منحوتة من الجزء الأول من اسمه (فارس) والجزء الأخير من الاسم العائلي (الشدياق)، واصبح يعرف باسم الفارياق. ويتصف اسلوبه بالسخرية والتلاعب باللغة في سبيل إظهار سيطرته على العربية والتأكيد على هويته. واستوقفتني في **الساق على الساق** خاصة مواقفه من رجال الدين والأثرياء، ومن العلاقة بين الشرق والغرب كما بين الترك والعرب، ومن النساء.

استوقفني في موقفه من رجال الدين والأثرياء قوله: «والظاهر أن سادتنا رؤساء الدين والدنيا لا يريدون لرعيتهم المساكين أن يتفقهوا أو أن يتفقحوا. بل يحاولون ما أمكن أن يغادروهم متسكعين في مهامه الجهل والغباوة»[٦٥]. كذلك استوقفني قوله: «فإن أكثر الرهبان لا فائدة من اقامتهم في الدير لا لهم ولا لغيرهم»[٦٦]، وسخريته من نساء الاثرياء: «طناطير النساء تطول بمقدار ثراء أزواجهن»[٦٧]، وتوجّهه إلى ثري متسائلاً: «أليس وجود مئة كتاب بدارك... أولى من هذه الطيالس الكشميرية وتلك الفراء السمورية وهذه الآنية النفيسة والحلي الفاخر؟ فإن الإنسان إذا نظر إلى الحلي لا يستفيد منه شيئاً لا لبدنه ولا لرأسه»[٦٨].

وفي نظرته إلى علاقة الشرق بالغرب، لم يكن الشدياق يعاني عقدة ما، ولم يعمد إلى التبسيط في وصف المجتمعات وثقافاتها، بل صوّرها بكل تعقيداتها وتعدّديتها وحسناتها وسيئاتها وأوجه التناقض والتكامل وصراعاتها الداخلية والخارجية. ينصح بالسفر ليس لـ «مجرد التفاخر»، بل في سبيل أن تختبر «احوال غير قومك وعاداتهم واطوارهم وتدري أخلاقهم ومذاهبهم وسياستهم. ثم تقابل بعد ذلك بين الحسن عندهم وغير الحسن عندنا»، فإن في مختلف المجتمعات «الطيب والخبيث» و «تكثر فيها الرذائل كما تكثر الفضائل»[٦٩]. أهم ما يراه مفيداً في التبادل بين الشرق والغرب يتجلى بوضوح بتوجيهه سؤالاً إلى ثري شرقي: «فلمَ تشتري من الافرنج الخزّ

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٤.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٤٩.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ١.
(٦٨) المصدر نفسه، ص ٥٢٣.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٥٢١ ـ ٥٢٢.

والمتاع ولا تشتري منهم العلم والحكمة والآداب؟... فلعل تحت قبعته أفكاراً ومعاني لم تخطر بما تحت طربوشك»(٧٠).

ولم يكن الشدياق يعاني عقدة علاقة الشرق بالغرب، فيقول إنه كان يحسب قبل زيارته لانكلترا «أن الانكليز احسن الناس حالاً وأنعم بالاً. فلما قدمنا بلادهم وعاشرناهم إذا فلاحوهم أشقى خلق الله. انظر إلى أهل هذه القرى التي حولنا وأمعن النظر فيهم تجدهم لا فرق بينهم وبين الهمج. يذهب الفلاح منهم في الغداة إلى الكد والتعب ثم يأتي بيته مساء فلا يرى أحداً من خلق الله ولا يراه أحد. فيرقد في العشاء ثم يبكر لما كان فيه، وهلم جرًا. فهو كالآلة التي تدور مداراً محتماً فلا في دورانها لها حظ وفوز ولا في وقفها راحة. فإذا جاء يوم الأحد وهو يوم الفرح واللهو في جميع الأقطار لم يكن له حظ سوى الذهاب إلى الكنيسة. فيمكث فيها ساعتين كالصنم يتثاءب ساعة ويرقد أخرى ثم يعود إلى بيته»(٧١).

وفي نظرته للعلاقة بين الترك والعرب، يقول: «فإن للترك سطوة على العرب وتجبراً، حتى إن العربي لا يحلّ له أن ينظر إلى وجه تركي كما لا يحل له أن ينظر إلى حرم غيره. وإذا اتفق في نوادر الدهر ان تركياً وعربياً تماشيا، أخذ العربي بالسّنة المفروضة، وهي أن يمشي عن يسار التركي محتشماً خاشعاً ناكساً متحاقراً متصاغراً متضائلاً... [يتبع ذلك ٤٠ وصفاً آخر من مثل هذه الأوصاف التي تظهر ميل الشدياق للعب باللغة ومدى معرفته القاموسية والاشتقاقية بها].. فإذا عطس التركي قال له العربي: رحمك الله. وإذا تنحنح، قال: حرسك الله. وإذا مخط قال: وقاك الله»(٧٢).

ويسخر الشدياق من علاقة الرجل بالمرأة فيقول بلسان حاله: «حرّجت على زوجتي بأن تطلعني على جميع ما يخطر ببالها ويخلج صدرها من الأفكار والهواجس. وبما تحلمه أيضاً في الليل من الأحلام... وقلت لها إن لم تخبرني باليقين أدريت بك أبانا القسيس فيكفرك ويحظر عليك ثم يستخرج منك كل ما تكتمين»(٧٣). ثم يحذر الرجل، «مهما بالغت في أن تبرقع زوجتك عن رؤية الدنيا فلن تستطيع أن تخفيها عن قلبها»(٧٤). ومما يرويه في هذا المجال ساخراً من نفسه، كما يسخر من غيره، انه بات عند فتاة انكليزية، وفي اليوم التالي خرج إلى متنزه فإذا بتلك الفتاة «تماشي رجلاً

(٧٠) المصدر نفسه، ص ٥٢٤ ـ ٥٢٥.
(٧١) المصدر نفسه، ص ٥٩١.
(٧٢) المصدر نفسه، ص ٢١٦.
(٧٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠.
(٧٤) المصدر نفسه، ص ٥٢٤.

يغازلها. فلما رأتني تبسّمت وسلّمت علي. وكأن سلامها لم يسؤ الرجل، فإنه نزع لي قبعته فعجبت جداً من عدم غيرته. إذ لو كانت الفتاة عندي لحجبتها عن النور»[٧٥].

إن مثل هذه السخرية والطرافة لا تخفي ان احمد فارس الشدياق خبر قسوة الحياة، ولكنها تؤكّد لنا أنه خرج منها سليماً معافى.

أثار عبد الرحمن الكواكبي السؤال نفسه الذي شغل المصلحين الدينيين والتحديثيين الليبراليين في هذه المرحلة التأسيسية، فبحث مثلهم في أسباب الخلل والضعف والركود والتقهقر في حياة الأمة، وقدّم حلولاً في كيفية تحقيق النهضة المرجوة. ولكنه في معالجته لهذه القضايا تمكّن من أن يتميّز من الآخرين وأن يصبح رائداً من رواد التقدمية العربية المعاصرة، فلا ينطبق عليه أيّ من مصطلحات عباس محمود العقاد عندما ميّز بين الرجعي (الإنسان «الجامد الذي يعيش في الأيام الماضية») أو العصري («الإنسان الذي يعيش عصره») أو الطوباويّ (الإنسان «الحالم الذي يعيش في الأيام المقبلة»)[٧٦]. ليس هو بالرجعي فقد شنّ هجوماً على الفكر التقليدي الذي تتمسك به المؤسسة الدينية، ولا حتى بالسلفي رغم ما يقال من أنه دعا للعودة إلى الإسلام الصحيح في كتابه **أم القرى** فوصفه الشيخ محمد رشيد رضا، مثلاً، بأنه «رجل عظيم من رجال الإصلاح الإسلامي»[٧٧].

ظهر كتاب **أم القرى** أولاً في صحيفة **المؤيد** عام ١٨٩٩، ثم أعاد محمد رشيد رضا نشره في مجلته **المنار** بعد أن حذف منه عبارات نقد الدولة العثمانية، وهي طبعة مختلفة عن الطبعة المعتمدة. ومن المعروف عن كتاب **أم القرى** أنه يوميات مؤتمر تخيّل الكواكبي انه عقد في مكة بين مفكرين من الاقطار الإسلامية تحت شعار «لا نعبد إلا الله». ويبدو واضحاً فيه انه اهتم في الأساس بإقامة الحكم على أساس ديمقراطي، وحمّل مسؤولية داء الخلل الذي أصاب المجتمع إلى «الجهال المتعممين الذين يزيّنون للأمراء معاداة الشورى، ويحثونهم على الانفراد بالرأي من دون الناس جميعاً... حتى صارت الحكومات تجبي الأموال من الفقراء وتمنحها للأغنياء الذين يوالونها... وانتشر تحريف الدين حيث غدا يعني الطاعة العمياء والاتّكالية»[٧٨]. وقد شجب التقليد والتعصّب للمذاهب، وركّز على أهمية طلب الحرية ومقاومة الاستبداد، وعدّد أسباب فساد الادارة العثمانية.

---

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٥٢٦.

(٧٦) عباس محمود العقاد، **الرحالة (كاف) عبد الرحمن الكواكبي** (القاهرة: مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٥٩)، ص ٤٦.

(٧٧) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة للكواكبي**، إعداد وتحقيق محمد جمال طحان، سلسلة التراث القومي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٢٢.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٧٨ ـ ٧٩.

عبّر بلسان المتدين عن زوال عزة الدين بعد أن كان عزيزاً، وميّز بين أهل التبصر وأهل التقليد، وتوصل إلى أن مسألة تقهقر الإسلام نتيجة ألف عام أو أكثر، ودعا إلى أن يُترك جانباً اختلاف المذاهب المتبعة تقليداً، وشبّه الحالة النازلة بالمسلمين بالمرض، وانتقد العقيدة الجبرية التي تقول بأن الإنسان مسيّر (على عكس القدرية التي تعتبر أن الإنسان خالق لأفعاله). وأوضح أن البلية هي في فقدان الحرية التي عرّفها بأن يكون الإنسان مختاراً في قوله وفعله، مشدّداً على حرية التعليم والخطابة والطباعة والمباحثات العلمية. وقد ربط بين الحرية والعدالة حتى لا يخشى إنسان من الظلم والظالمين، وذهب إلى أن السياسة الإسلامية تحوّلت عن اشتراكيتها الأولى فتفرقت الأمة إلى طوائف متباينة متعادية و«خرج الدين من حضانة أهله وتفرّقت كلمة الأمة»[٧٩]، واقترب كثيراً من القول بالعلمنة حين اتفق على «أنّ داءنا الدفين دخول ديننا تحت ولاية العلماء الرسميّين، وبعبارة أخرى تحت ولاية الجهلة المتعممين... وهم المقربون من الأمراء على أنّهم علماء، وارتبط القضاء والإمضاء بهم»[٨٠].

في رأيي، ومن خلال قراءتي لكل من **أم القرى وطبائع الاستبداد**، ان الكواكبي تمكن من أن يتحرّر من انتماءاته العائلية والدينية والطبقية (تنتسب عائلته في حلب ومن أبويه إلى علي بن أبي طالب، وكانت في عهدتها نقابة أشراف حلب قبل أن «يغتصبها» أبو الهدى الصيادي) فتجاوز المفاهيم والمعتقدات السائدة في عصره إلى القول باستبدال النظام السائد بنظام بديل يقوم على مقولات القومية والعلمانية والديمقراطية والاشتراكية. شخّص النظام الذي أراد تقويضه بأنه نظام مستبد مطلق جبري مذهبي طبقي تقليدي وأسير للأوهام والتعصب والجهل والنفاق والتخلف، وتصوّر نظاماً بديلاً يقوم على العلم والتبصر وتحكيم العقل والتسامح والحرية والعدالة.

في ما يتعلق بموقفه من القومية، تخلّى الكواكبي عن فكرة الخلافة أو أية فكرة أخرى تدعو لإقامة نظام سياسي ديني، واقتنع بالفكرة القومية العربية. لقد دافع محمد عمارة عن عروبة الكواكبي وقوميته في مقدمته وتحقيقه لأعماله الكاملة. وجاء في كتاب **الشخصية العربية الإسلامية** لهشام جعيط أن الكواكبي أول منظر للقومية العربية. لقد نادى الكواكبي في كتابه **أم القرى** بعودة الخلافة إلى مصدرها في الجزيرة العربية وإلى القيادة العربية، ولكن ذلك لا يجوز أن يستدل منه أن الخطاب الكواكبي لم يكن قومياً، بل دينياً كما استدل بذلك عزيز العظمة في كتابه **العلمانية من منظور مختلف**[٨١].

---

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

(٨١) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ١٣٠.

لقد شدّد الكواكبي في **طبائع الاستبداد** على عنصري اللغة والوطن أو الأرض في تكوين الأمة، ورأى ان «رابطة الوطن فوق كل رابطة»[٨٢]. وقد توّجه إلى العرب من المسلمين ومن غير المسلمين فنادى: «يا قوم: وأعني منكم المسلمين... إن جرثومة دائنا هي خروج ديننا عن كونه دين الفطرة والحكمة... إنّا جعلناه دين الخيال والخبال، دين الخلل والتشويش... يا قوم: قد ضيّع دينكم ودنياكم ساستكم الأولون وعلماؤكم المنافقون... ويا قوم: وأعني بكم الناطقين بالضاد من غير المسلمين، أدعوكم إلى تناسي الاساءات والاحقاد... فهذه أمم اوستريا وأمريكا قد هداها العلم لطرائق شتى وأصول راسخة للاتحاد الوطني ـ دون الديني، والوفاق الجنسي دون المذهبي... دعونا ندير حياتنا الدنيا ونجعل الأديان تحكم في الأخرى فقط. دعونا نجتمع على كلمة سواء، ألا وهي: فلتحي الأمة، فليحي الوطن، فلنحي طلقاء اعزاء»[٨٣].

وبذلك توصّل الكواكبي إلى العلمنة، إذ إنه ذهب أبعد من مجرد القول بتوحّد الطوائف في أمة واحدة إلى مقولة فصل الدين عن الدولة أو السلطتين الدينية والسياسية، فإن «ادارة الدين، وادارة الملك لم تتحدا في الإسلام تماماً إلا في عهود الخلفاء الراشدين، وعمر بن عبد العزيز، فقط... ولا يوجد في الإسلام نفوذ دين مطلقاً في غير مسائل اقامة الدين»[٨٤]. ونبّه الكواكبي الى المضار التي تلحق بالدين نتيجة لإصرار البعض على خلطه بالنظام السياسي، واعتبر ان الكثير من هؤلاء، «لا يتراؤون بالدين إلا بقصد تمكين سلطتهم على البسطاء من الأمة»، ويتخذونه «وسيلة لتفريق الكلمة وتقسيم الأمة شيعاً»، ويستمدون افكارهم من «الزوائد الباطلة، مما يطرأ عادة على كل دين بتقادم عهده» وبتأثير من «غوغاء العلماء الغفل الأغبياء» الذين حشوا «رؤوسهم محفوظات كثيرة كأنها مكتبات مقفلة»[٨٥].

وحذر الكواكبي ليس فقط من المتاجرين بالدين، بل أيضاً من استخدامه في بث روح الاستكانة والخنوع، فيقول ان المتدين المعذب قد «يسلي نفسه بالسعادة الأخروية، فيعدها بجنان ذات أفنان ونعيم مقيم أعده له الرحمن... ولبسطاء الإسلام مسليات أظنها خاصة بهم يعطفون مصائبهم عليها، وهي نحو قولهم: الدنيا سجن المؤمن، اذا أحب الله عبداً ابتلاه... وكل هذه المسليات المثبطات تهون عند ذلك السم القاتل، الذي يحوّل الأذهان عن التماس معرفة سبب

---

(٨٢) عبد الرحمن الكواكبي، **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**، تحقيق ودراسة محمد عمارة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ٤٨.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٨.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٨٠، ١٤٨، ٧٥ و١٥٤ على التوالي.

الشقاء، فيرفع المسؤولية عن المستبدين ويلقيها على عاتق القضاء والقدر»[٨٦].

بل إن الكواكبي يرى بوضوح أن الإصلاح لا يتمّ عن طريق الدين في ظل الاستبداد والتخلف فيحذر بقوله: «والأمر الغريب، ان كل الأمم المنحطة من جميع الأديان تحصر بلية انحطاطها السياسي في تهاونها بأمور دينها، ولا ترجو تحسين حالتها الاجتماعية إلا بالتمسك بعروة الدين... ويريدون بالدين العبادة، ولَنِعْمَ الاعتقاد لو كان يفيد شيئاً، لكنه لا يفيد أبداً، لأنه قول لا يمكن أن يكون وراءه فعل، وذلك ان الدين بذر جيد... فإذا صادف مغرساً طيباً نبت ونما، وإذا صادف أرضاً قاحلة مات وفات... وما هي أرض الدين؟ أرض الدين هي تلك الأمة التي أعمى الاستبداد بصرها وبصيرتها وأفسد أخلاقها ودينها.... وقد علّمنا هذا الدهر الطويل، مع الأسف، أن أكثر الناس لا يحفلون بالدين إلا إذا وافق أغراضهم. بناء عليه، ما أجدر بالأمم المنحطة أن تلتمس دواءها عن طريق إحياء العلم وإحياء الهمة»[٨٧].

واعتبر الكواكبي أن الاستبداد يفسد الدين، وهذا ما شهده المسلمون «منذ قرون إلى الآن من استعانة مستبديهم بالدين... وهؤلاء المهيمنون على الأديان كم يُرهبون الناس من غضب الله... وأن السياسيين يبنون كذلك استبدادهم على أساس من هذا القبيل، فهم يسترهبون الناس بالتعالي... ويذلونهم بالقهر والقوة»، فيجد العوام «معبودهم وجبارهم مشتركين في كثير من الحالات والأسماء والصفات... وبناء عليه يعظمون الجبابرة تعظيمهم الله»، وبذلك تصبح بين الاستبدادين السياسي والديني «مقارنة لا تنفك»، ويكون «قصر المستبد» هو «هيكل الخوف عينه» كما يكون «الملك الجبار هو المعبود»[٨٨].

وعندما يقترن الاستبدادان الديني والسياسي يفسد العلم وتفسد التربية، فيستخلص الكواكبي ان «الاستبداد والعلم ضدان متغالبان، فكل إدارة مستبدة تسعى جهدها في إطفاء نور العلم... والغالب ان رجال الاستبداد يطاردون رجال العلم وينكلون بهم، فالسعيد منهم من يتمكن من مهاجرة دياره... وأكثر العلماء الأعلام والادباء النبلاء تقلبوا في البلاد وماتوا غرباء... أما المستبدون الشرقيون فأفئدتهم... ترتجف من صولة العلم»[٨٩].

وكنا في الفصل العاشر من هذا الكتاب، حول السياسة والدولة والمجتمع، قد

---

(٨٦) المصدر نفسه، ص ١٢.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٨٧ ـ ١٨٨.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٤١ ـ ١٤٣ و١٥٦.

(٨٩) المصدر نفسه، ص ١٥٦ ـ ١٥٧.

ذكرنا ان عبد الرحمن الكواكبي توصّل، الى القول بـ «الفلسفة الاشتراكية» من خلال بحثه في **طبائع الاستبداد**، مشيراً الى «الاستبداد الاجتماعي المحمي بقلاع الاستبداد السياسي» الذي «يرسخ. . . في الأمم التي يكثر اغنياؤها» ويخاف الفقراء ظالميهم «خوف دناءة ونذالة. . . وان الإنسان لا يكون حراً تماماً ما لم تكن له صنعة مستقل فيها، أي غير مرؤوس لأحد»، فيكون التحرر من الاستبداد بتثبيت «العدالة والمساواة بوضع حد لاحتكار القلة لثروات البلاد «فإن أهل السياسة والاديان ومن يلتحق بهم، وعددهم لا يبلغ الخمسة في المائة، يتمتعون بنصف ما يتجمد من دم البشر أو زيادة. . . مثال ذلك أنهم يزينون الشوارع بملايين المصابيح لمرورهم فيها أحياناً متراوحين بين الملاهي والمواخير ولا يفكرون في ملايين من الفقراء يعيشون في بيوتهم في الظلام.

«ثم أهل الصنائع النفيسة والكمالية والتجار الشرهون والمحتكرون وأمثال هذه الطبقة، ويقدرون كذلك بخمسة في المائة، يعيش أحدهم بمثل ما يعيش به العشرات أو المئات أو الالوف من الصناع والزراع. وجرثومة هذه القسمة المتفاوتة المتباعدة الظالمة هي الاستبداد. . . لا. لا. لا يطلب الفقير معاونة الغني. . . ولا يلتمس منه الرحمة، إنما يلتمس العدالة. . . إن المال هو قيمة الاعمال ولا يجتمع في يد الأغنياء إلا بأنواع من الغلبة والخداع. فالعدالة تقتضي أن يؤخذ قسم من مال الأغنياء ويرد إلى الفقراء بحيث يحصل التعديل ولا يموت النشاط للعمل. وهذه القاعدة تسعى وراءها جمعيات. . . منتظمة. . تقصد حصول التساوي أو التقارب في الحقوق والحالة المعاشة بين الناس، وتسعى ضد الاستبداد المالي، فتطلب ان تكون الأراضي والاملاك وآلات المعامل. . . مشتركة الشيوع بين عامة الأمة، وإن الأعمال والثمرات تكون موزعة بوجوه متقاربة بين البشر»، وذلك بحسب أصول تمنع «تراكم الثروات المفرطة المولدة للاستبداد»[٩٠].

من منطلقات القومية العلمانية والديمقراطية الاشتراكية، حرّض الكواكبي ضد استبدادية كل من السلطة الدينية والسلطة السياسية منبّهاً إلى أن الظالم لو «رأى على جانب المظلوم سيفاً لما أقدم على الظلم»، وإلى أن على «الرعية أن تعرف مقامها: هل خلقت خادمة لحاكمها. . . أم هي جاءت به ليخدمها لا ليستخدمها»؟[٩١] واستعان بتحريضه بقول أبي العلاء المعري:

إذا لم تقم بالعدل فينا حكومة   فنحن على تغييرها قدراء

وقرن شبلي الشميل بين الاشتراكية والتقدم الاجتماعي معتمداً منهج الفكر

---

(٩٠) المصدر نفسه، ص ١٦٩ ـ ١٧٧.

(٩١) المصدر نفسه، ص ١٣٨ ـ ١٣٩.

العلمي كبديل للفكر الغيبي المثالي. إذا كان الدواء لدى الافغاني وعبده ورضا العودة إلى الدين، فإن الدواء لدى الشميل هو في العلم، والعلم عنده ليس «علم الكلام» كما في الماضي بل هو «علم تجربة وعَمَل» وفي طليعته العلوم الطبيعية والعمرانية والفلسفة المادية. درس الشميل الطب في الجامعة الأميركية في بيروت وتخرج فيها عام ١٨٧١ (عندما كانت تعرف باسم الكلية الإنجيلية السورية) وتناولت أطروحته مسألة «تأثر الإنسان والحيوان بالمناخ والطبيعة والبيئة» واقتنع بنظرية التطور، وأصدر في مصر **مجلة الشفاء**، ونشر من ثم كتابه الشهير **فلسفة النشوء والارتقاء**، فأحدث ضجة كبرى وتعرّض لانتقادات شديدة القسوة وغير منصفة، حتى إنه كان مضطراً لأن يدخل في نقاشات حول ما إذا كانت الأرض كروية، ولكن ذلك لم يكن إلا ليزيد من قناعاته، فواصل معركته معتبراً انه ألقى حجراً في المستنقعات الراكدة، فكان ذلك لا بد سيقلق الضفادع المطمئنة. ونشر بحثاً موسعاً بعنوان «الحقيقة» ردّ فيه بجرأة ودقة علمية نادرة على منتقديه وجعله مقدمة للطبعة الثانية من كتابه هذا. كذلك كتب مقالات عديدة في المجلات والصحف ومنها **المقتطف** و**المقطم** و**المؤيد** و**الهلال** و**مصر الفتاة**.

بدأ الشميل من حالة السبات المتقادمة التي أرهقت الأمة حتى باتت «في رتبة. . . لا هي بالميتة فتدفن جثة هامدة، ولا هي بالحية فتبعث بشراً سوياً»[٩٢]. وفي نظره ان إصلاح المجتمع لا يكون بالدين، بل بالعلم الذي يحرّر الإنسان من الجهل والتعصب. وبذلك يكون الشميل قد تخلّى ليس عن الطائفية فحسب، بل عن الدين بحد ذاته وعن الرؤية الغيبية المهيمنة على العقول والنفوس وحتى انسداد الأفق. وفي ثورته على الدين الممارس في الحياة اليومية لم ينطلق من موقع نظري علمي مجرّد ومن زاوية «الفلسفة المادية ومذهب النشوء»[٩٣] بحد ذاتها، بل من منطلق انشغاله الإنساني بتأثيرات الدين السلبية على الفكر والمجتمع والسلوك المعيش، ولكونه عنصر تفرقة ووليد خيالات ومشاعر واهية بدائية وليس وليد العقل والتقدم.

وفي رأي الشميل أن المجتمعات تنهض وتتقدّم بقدر ما ينتشر العلم، وقصد به بالدرجة الأولى العلوم الطبيعية، وبالدرجة الثانية العلوم البشرية وأخضع هذه لتلك. وتوقّف عند العلم الطبيعي من حيث إنه هدم الاعتقاد بأن «مواليد الطبيعة منفصلة عن بعضها البعض»، وإن «كل نوع من الأنواع الحية خلق خاص وثابت لا يتغيّر»، «فلما ترعرع العلم الطبيعي واكتهل، سقطت كل هذه الحواجز بين الكائنات في الطبيعة واتضح حينئذ أنها جميعها من حي وجماد وإنسان وحيوان من أصل واحد مشترك في موادها وقواها، وأنها جميعها متحولات بعضها إلى بعض

---

(٩٢) شبلي الشميل، **فلسفة النشوء والارتقاء**، ط ٢ (القاهرة: المقتطف، ١٩١٠)، ص د.

(٩٣) شبلي الشميل، «فلسفة المادية ومذهب النشوء،» **المقتطف**، السنة ٣٤ (١٩١٠).

ومنحلات بعضها إلى بعض»[٩٤].

وأوضح في كتابه **آراء الدكتور شبلي الشميل** أن نظرته حول الدين تبدو غريبة لكونها مخالفة لآراء الغالبية العظمى من الناس. ومن آرائه هذه أن الإنسان في القديم «عبد كل من رأى له سلطاناً عليه» بما فيه الملوك، ثم تحوّلت العبادات إلى اديان «بعد أن ارتقى الإنسان وأصبحت الشرائع المدنية بأيدي الأقوياء آلة يتصرفون فيها لمصلحتهم. فصار من اللازم لمصلحة الاجتماع وضع نظام يكبح جماح الجبابرة الصالحين ويخفف من الضعفاء المظلومين... على أنها عادت في أيدي الرؤساء كما كانت الشرائع المدنية بأيدي الملوك انفسهم. ولكنها مع ذلك هوّنت على الإنسان تحمّل الظلم في دنياه». وفي دفاعه عن آرائه هذه يوضح أنه لم يتعمد نفي الأديان لغرض في نفسه، بل بسبب عرقلتها العمران فـ «نفعت كثيراً وأضرّت كذلك ككل نظام يكون نفعه أكثر من ضرره في أوله، ثم ينقلب في أيدي أتباعه إلى الضد أو أنه لا يعود يصلح، شأن كل موضوع لا بد من تعديله على الدوام ليوافق روح كل زمان ومكان»، واستدرك بأنه يعتبر واضعي الأديان بين أكبر رجال الإصلاح في التاريخ، ولكن «مصلح اليوم لا يلبث أن يصير رزءاً ثقيلاً على مصلح الغد... لوجوب التعديل على الدوام في كل اصلاح مهما كان.. وإذا كنت قد قمت على الأديان من الجهة العلمية فلأنها لا مسوغ لها في العلم. ومن الجهة الاجتماعية فلأنها أضرّت بجمودها وجمود أتباعها بها»[٩٥].

ومن اللافت للنظر أن علاقة صداقة واحترام متبادل كانت تقوم بين شبلي الشميل وجمال الدين الأفغاني ومحمد رشيد رضا، فكتب عن الأول يقول: «وأما جمال الدين فكان من نوابغ عصره عالماً واسع الاطلاع في علوم الأقدمين وفلسفتهم، ذا ذكاء مفرط وأدب رائع، مع شجاعة في القول لا تصدر إلا عن نفوس مستقلة كريمة»[٩٦]. وسبق أن ذكرنا أن الأفغاني أظهر احترامه لشبلي الشميل مشيداً بـ «جرأته الأدبية» فقال إن للشميل فضلاً «من حيث الجهر بمعتقد يعتقد الإنسان أنه اعتقاد صحيح، ولو خالف الجمهور... في نشر مذهب داروين، وتحمله أعباء المكفرين له»[٩٧].

وكان الشميل شديد الاحترام لمن يخالفه الرأي، ودعا للتسامح في الأديان وفي المذاهب وبين الاجناس والأوطان، لأن التسامح أساس العمران، وفي سبيل الإصلاح الحقيقي. وقد كتب إلى صديقه محمد رشيد رضا: «أنت تنظر إلى محمد كنبي فتجعله عظيماً، وأنا أنظر إليه كرجل وأجعله أعظم. ونحن وإن كنا في الاعتقاد... على

(٩٤) شبلي الشميل، **آراء الدكتور شبلي الشميل** (القاهرة: دار المعارف، ١٩١٢).

(٩٥) المصدر نفسه.

(٩٦) شبلي الشميل، **حوادث وخواطر**، جمع وإعداد وتحقيق أسعد رزوق (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩١)، ص ٧٩.

(٩٧) الأفغاني، **الأعمال الكاملة**، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.

طرفي نقيض، فالجامع بيننا العقل الواسع والاخلاص في القول وذلك أوثق بيننا لعرى المودة»[٩٨].

في كتابات سياسية وإصلاحية، أطلق الشميل لقلمه الحرية منبّهاً إلى أن سبب التأخر هو فقدان العلم والعدل والحرية، وبغيابها تنشأ الانشقاقات بين الأجناس والطوائف والقبائل، ويقلّ الأمل باتحاد كلمتها، وكل ذلك من أسباب «انحطاط الدولة العثمانية» فأصبحت الأمة في العقد الأول من القرن العشرين والملوك كالآلهة على عروش مجدهم، والناس كالسائمة في حقول جهلهم»[٩٩]. وقد بحث في شخصية عبد الحميد «بسيكولوجياً وفزيولوجياً»، فقال عنه إنه ممثل للذكاء «الشرقي الفطري» وللسياسة «الشرقية المكتسبة من تربية الشرق الاجتماعية»، التي قصد من ورائها خدمة «مصلحة نفسه الخاصة، وتجلّت من خلالها «قلة ثقته بغير نفسه وحذره من كل من سواه واعتقاده الراسخ فيه أن مصلحته لا تتفق مع مصلحة غيره»، فشبّهه بـ «الملوك النازلين من فخذ جوبيتر»، وتحدث عن «وسواسه الاضطهادي» بحيث إنه «لم يطمئن له بال حتى جعل كل شيء في يده»[١٠٠].

وضمّ هذا الكتاب رسالة وجهها الشميل عام ١٩٠٩ إلى جمعية الاتحاد السوري في نيويورك نظر فيها إلى نفسه «كباحث طبيعي في الأخلاق والطبائع»، فنادى بتقوية روابط «الجامعة القومية» التي «يجب أن تنتهي بالجامعة الإنسانية»، وندّد بالتراخي في العلاقات بين الطوائف والملل والمذاهب والنحل المختلفة التي تألف منها المجتمع السوري في زمانه حتى ان الجهل «حفر... بينها خنادق لا اتصال فيها إلاّ على جثث القتلى»، وساءه ان «السوري كفرد أعظم جداً منه كمجموع» حتى «عافت النفوس الإقامة في أرض تنبت شوك الظلم وتحت سماء تمطر نار الغرم»[١٠١].

كذلك اشتمل هذا الكتاب على مقالة بعنوان «سورية ومستقبلها» نشرها عام ١٩١٥، قال فيها مرة أخرى: «سوريا لا ينقصها شيء من المواهب الطبيعية لتكون في عداد الدول الممتازة في العمران... ولكن... السوري بات لا يقوى على مناهضة من يريد به شراً، وأريد به كأمة، لأن تفرّق المذاهب أفقده العصبية الجامعة الكبرى التي لا تنهض أمة بسواها، ولأن الجهل الذي خيّم عليه كل هذه القرون ولا سيما تحت الحكم العثماني أفقده كل مزايا العلم الذي لا يستتب استقلال إلا به. فتفرّق المذاهب جعل فيه بدلاً من العصبية الواحدة عصبيات، كل واحدة تقاوم

---

(٩٨) الشميل، **حوادث وخواطر**، ص ٢١٢.

(٩٩) شبلي الشميل، **كتابات سياسية واصلاحية**، جمع وإعداد وتحقيق أسعد رزوق (بيروت: دار الحمراء، ١٩٩١)، ص ٧٧.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٨٦ ـ ٨٧.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ١٠٣ ـ ١٠٥.

الأخرى وتضعف كلمة المجموع... والسوري سريع التحصيل للعلوم كافة... ولكن ذلك فيه لا يتعدى الظواهر على الأكثر ويقتصر على الفرد وحده ولا يمتد منه إلى المجموع لأن السوري فرد كما تقدّم وليس بمجموع. ولهذا فهو يخضع غالباً للظلم ولا يقوى على مناهضة هاضمي حقوقه»[١٠٢].

وكنا قد ذكرنا في الفصل العاشر، حول السياسة والدولة والمجتمع، أن الشميل كان قد قرن بين الاشتراكية والتقدم الاجتماعي. أدان التعصب الطائفي ونبّه إلى ضرورة النظر إلى التعصب القومي انطلاقاً من التشديد على الوحدة الاجتماعية بصرف النظر عن مختلف الفروق العنصرية والمحلية والطائفية والمذهبية، ودعا لتأمين المساواة والتحرر من المؤسسات الرجعية، ولفصل الدين عن الدولة، وللتغلب على مختلف أنواع الاستغلال والاستبداد. وقد ضمَّن مفهومه للاشتراكية تنظيم العمل من قبل الدولة لضمان العدالة الاجتماعية في توزيع الأرباح. أما الغرض النهائي من الاشتراكية فهو في رأيه تحقيق السعادة على الأرض واستعادة الفردوس المفقود، ويكون ذلك عن طريق «وضع نظام يكبح جماح الجبابرة الظالمين ويخفف عن الضعفاء المظلومين»[١٠٣].

وجاء في كتاب **آراء الدكتور شبلي الشميل** دعوته إلى «احترام الحق بمكافأة العمل لئلا يصيب أفراد المجتمع حيف يتصل ضرره بالاجتماع كله»، وتحديده للاشتراكية على أنها «اصلاح حال الاجتماع بإصلاح حال كل واحد فيه»، فالاشتراكية الصحيحة هي المبنية على مبدأ العلوم الطبيعية» بحيث «يصير الناس في الاجتماع عاملين نافعين منتفعين كل واحد على قدر استحقاقه، حتى لا يبقى في الاجتماع أناس عاطلون وآخرون مغبونون يشوشون فيه ويفسدون»، و«الاجتماع لا يتم... إلا إذا كان تكافؤ تام بين العمل والجزاء، على عكس نظام الاجتماع القديم الذي أساسه سلطة الفرد ومبدأه الأعمال لمصلحة هذا الفرد. فالناس في هذا النظام أرقَّاء يشقون ويكدون ويقتتلون... ولا ينال الواحد منهم القوت الضروري إلا بشق النفس». ومن آرائه في هذا المجال أيضاً ما يتعرض لعلاقات القوة والاستغلال فيتحدث عن «بطش القوي بالضعيف»، وعن ان «الجمهور حتى اليوم لا يستفيد كل الفائدة من تعبه ولا يستفيد الفائدة الكبرى منه حتى الساعة إلا أفراد قليلون»، و«النظام القديم نظام أثرة يفرّق بين الناس ويقتل الهمم ويطفىء المواهب»، و«شدة التباين بين الناس... تفقدهم الصلة في ما بينهم في كل أمورهم المعاشية فتسوء حال الأفراد

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥.

(١٠٣) انظر بين ما ألّفه الشميل بخاصة: **آراء الدكتور شبلي الشميل**؛ **فلسفة النشوء والارتقاء**؛ «فلسفة المادية ومذهب النشوء،» و«حول الاشتراكية الحقيقية،» **المقتطف** (كانون الثاني/ يناير ١٩١٣).

ويتزعزع كيان الاجتماع. قصور فخمة بجانب أكواخ حقيرة. وأحياء نظيفة بجانب أحياء قذرة... وأصحاء تكتنفهم كل أسباب الراحة بجانب مرضى ينقصهم حتى القوت الضروري... فنظام الاجتماع القديم وكما هو حتى اليوم تبذير في قوى الاجتماع»[١٠٤].

غير أن الشميل، رغم تقدميته، كان قد اتُّهم بالقسوة على النساء كما ورد في مجلة **فتاة الشرق**[١٠٥] لصاحبتها لبيبة هاشم، فثارت ثائرته وكتب يوضح آراءه، ومنها قوله «ان تعرف تاريخ شعب فاقرأ تاريخ فتاته»، و«فتاة الشرق مظلومة وظالمها الرجل، وما يظلمون إلاّ أنفسهم»، و«إن رفع الحجاب المعنوي عن العقل لا بد أن يؤدي إلى رفع الحجاب الحسي عن الجسم... فتحرير العقل إلى الغاية القصوى لا يتم بدون تحرير الجسم إلى الغاية القصوى»، و«المرأة منذ القدم مظلومة مهضومة الجانب من الرجل لأنه أقوى منها، وهي مظلومة في كل الشرائع دون استثناء، لأن واضعيها رجال»، و«قتل الجهل مواهبها العقلية والرجل يحسب أنه بذلك صانها وصان نفسه بها، وما صان فيها إلاّ جهله، إذ المرأة مرآة الرجل جاهلة فجاهل وعالمة فعالم»[١٠٦].

وجمع فرح انطون (١٨٧٤ ـ ١٩٢٢) في فكره بين مقولات الاشتراكية والعلمانية والعقلانية والقومية ومقاومة الاستعمار الغربي، وقرن بين النظرية والعمل التحريضي بجرأة متميزة في تاريخ الفكر العربي. ولد في طرابلس عام ١٨٧٤ وكان ابوه تاجراً في الأخشاب وتخرج في مدرسة بكفتين (مدرسة في قضاء الكورة)، ولجأ إلى مصر بصحبة ابن بلدته محمد رشيد رضا عام ١٨٩٧ لأن صناعة القلم في سوريا كانت في ظل الحكم العثماني المستبد «مقيّدة بقيود وكأنها سلاسل حديد». ولكنه لقي في مصر اضطهاداً قاسياً بسبب تنديده بالاستعمار الإنكليزي، فقد كان ينادي بالجامعة العثمانية قوية ومتطورة لتقف سداً منيعاً ضد أطماع الغرب. عمل في الصحافة وعاود نشر مجلته **الجامعة** (١٨٩٩ ـ ١٩٠٥) التي كان قد أسسها في بيروت عام ١٨٩٦، وهاجر من ثم إلى نيويورك بتشجيع من أخته وصهره نقولا حداد، وهناك تابع نشر **الجامعة** بين عامي ١٩٠٦ و١٩٠٨، ولكنه ما لبث أن عاد إلى مصر، ساحة المعركة التي وجد نفسه غريباً خارجها. في مصر عمل في عدة صحف، فتابع الكتابة في جريدة **الأهالي** بتوقيع فرّان (مختصر فرح انطون)، فأوقفت السلطة الجريدة، فانتقل مع زملائه إلى جريدة **المنبر** فأقفلتها السلطة أيضاً، فانتقلوا إلى جريدة **المحروسة** التي لقيت المصير ذاته، وكانت كل صحيفة عمل فيها تغلق بسبب كتاباته النارية وانتقاداته العنيفة للاستعمار البريطاني، فتفكّه أصحابه بأنه متخصص في إغلاق الصحف.

---

(١٠٤) الشميل، **حوادث وخواطر**، ص ١٠٥ ـ ١١٢.

(١٠٥) **فتاة الشرق**، ج ٨ (١٩٠٨)؛ ج ٢ (١٩٠٩) وج ٤ (١٩١٠).

(١٠٦) الشميل، **حوادث وخواطر**، ص ٨٧ ـ ٨٨ و٩٥ ـ ٩٧.

وعرفّه مارون عبود في كتابه **جدد وقدماء** بأنه «اشتراكي محموم حرارته دائماً فوق الأربعين». وكما كان محموماً في دعوته للاشتراكية، كذلك كان في دعوته للعلم والفلسفة المادية، فقال عبود أيضاً إنه أول من عرّف العرب بفكر نيتشه وكارل ماركس وتولستوي. وكان شديد الاعجاب بعدد من المفكرين العرب من أمثال ابي العلاء المعري وابن رشد وابن طفيل وابن خلدون ومحيي الدين بن العربي، وقد استعان بكتاباتهم في معاركه التي لم تتوقف حتى وفاته في الثامنة والاربعين من عمره.

ولم يقل فرح أنطون بتقليد الغرب كما فعل عدد من التحديثيين الليبراليين، فقد نادى بالانتقال من طور «الاتباع» إلى طور «الابتداع» في المعارف الشرقية، فقال في مطلع القرن: «وإذا ساعدت الأحوال المعارف الشرقية فإنها ستنتقل إن شاء الله من طور «الاتّباع» إلى طور «الابتداع»، وحينئذ ينبع في الشرق المبتكرون والمخترعون. ولا نعود نرى المعارف الشرقية عبارة عن نسخة من المعارف الأوروبية وصدى لمجلاتها وجرائدها العلمية والسياسية... وربما وصل الشرق إلى هذا الزمن بعد قرن ونصف قرن إذا ساعدته الأحوال»(١٠٧).

وفي مقالة له حول الكاتب الشرقي وحاجاته، يميّز فرح انطون بين «مذهب الذين يعتمدون على قواعد السلف وأصولهم في الكتابة والتأليف فلا يخرجون عنها قَيْد إصبع»، ومذهب الذين «يحكّمون عقولهم وأفهامهم في جميع شؤونهم ويكرهون التقليد إذا لم يكن في محلّه ويرومون أن يكتبوا كما يشعرون»، فانتسب انطون إلى المذهب الثاني وأكّد على ضرورة الاهتمام «بالمعاني قبل اهتمامه بالألفاظ» والنفور من «الأسجاع والألفاظ المترادفة والتعابير الخطابية التي تسرد منها سطرين أو ثلاثة ولا يكون تحتها إلا فكر واحد»، واطلاق «اللغة العربية من أسر الاهتمام بالألفاظ والسجع والمترادفات»(١٠٨).

وفي حواره مع التحديثيين الشرقيين الذين يميلون لتقليد الغرب، يمتدح فرح انطون كورنيليوس فان دايك (أحد مؤسسي الجامعة الأميركية في بيروت ولكنه استقال منها احتجاجاً بعد الثورة الطلابية عام ١٨٨٢ ولم يعد إليها). فيقول: «صدق المرحوم كورنيليوس فان دايك إذ قال يوماً لمن كان يمتدح أمامه تأثير الغرب على الشرق ما معناه إنّ النور الذي أدخله الغرب إلى الشرق قد انحصرت فائدته في تفتيح عيون الشرقيين لرؤية الأخربة التي حولهم دون أن ينتشلهم من بينها»(١٠٩).

وقد اهتم فرح انطون بأهمية الوحدة القومية مقارناً بين «التعصب الجنسي»،

---

(١٠٧) عون، **أبعاد الوعي العلمي: دراسة في الفكر العربي الحديث**، ص ٢٠١، نقلاً عن: فرح انطون، «الكاتب الشرقي وحاجاته،» **الجامعة**، السنة ٤، ج ٤، ص ٢٣٤.

(١٠٨) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٣١٧، نقلاً عن: **الجامعة**، السنة ١، ج ٩ (١٥ تموز/ يوليو ١٨٩٩).

المحمود في بعض وجوهه، و«التعصب الديني» المذموم في مختلف وجوهه. وفي حديثه عن الشعور الوطني، يميز أيضاً بين الشعور الوطني الشوفيني المنافي للتقدّم العلمي الصحيح ويتجلّى في «احتقار باقي الأوطان»، والشعور الوطني الطبيعي المؤلف للعلم والذي ينتج من النظر العقلي الموضوعي ويهدف إلى «إنماء مواهب المواطن وقواه دون اعتداء على أحد أو كراهة لأحد»[110].

وكنا قد أشرنا في الفصل العاشر، حول السياسة والدولة والمجتمع، إلى موقف فرح انطون من الاشتراكية، فقلنا إنه عرّف القراء العرب بأفكار كارل ماركس بين غيره من المفكرين الغربيين وعاش ليرحب بالثورة الروسية. وقد اعتبر ان الاشتراكية «دين الإنسانية»، راجياً أن تسيطر الدولة على العمل والتجارة والصناعة لمصلحة الكادحين، وتتوخى السعادة للجميع والسلم بين الأمم. ورأى المجتمع في حالة تناقض وصراع، فالكبير يأكل الصغير والقوي يلتهم الضعيف، ومبادىء القوة والدهاء تحكم مصير الأفراد والجماعات، ويتم تجاوز هذا الواقع بقيام مجتمع إنساني جديد عن طريق الاشتراكية التي يكون فيها القضاء على الفقر والظلم في التفاوت الاقتصادي.

وقد لجأ فرح انطون إلى الرواية في سبيل عرض افكاره الاجتماعية والسياسية فكتب ثلاث روايات **الدين والعلم والمال** (١٩٠٣)، و**الوحش الوحش الوحش أو سياحة في أرز لبنان** (١٩٠٣)، و**أورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس** (١٩٠٤). صوّر في رواية **الدين والعلم والمال** الصراع بين الطبقات وأشار إلى «حزب العمال» الذي طالب بـ «إشراك العمال في ربح الاعمال». وأطرف ما في هذه الرواية النقاش الحاد الذي جرى بينَ ممثلي العمال وأرباب المال والعلماء. وبدأ النقاش ممثل «حزب العمال» فقال: «إننا الآن نخدم أصحاب الأعمال كما يخدم العبد سيده... لذلك نطلب منكم نحن العمال باسم الإنسانية والإخاء البشري أن تنصفونا، فإننا نحن الأكثرية في البلاد، وبدوننا لا تقدرون أن تصنعوا شيئاً. فنحن نحارب... ونحن نفلح الأرض... ونحن نخدم في دوائر الحكومة والمحالّ العمومية والخصوصية، ونحن ندير المصانع... فحرام أن نصنع كل شيء وعلى ظهورنا تلقى كل الأحمال، ثم تترك الحكومة فريقاً قليلاً من أصحاب الأموال يحتكر منافع البلاد وفوائدها وخيراتها، ويسخّر لنفسه الأمة كلها... فاسمعوا رأي الفيلسوف كارل ماركس... ان معامل الأمة ومصانعها ومتاجرها وأراضيها... لا يجوز أن تكون ملكاً لفرد أياً كان، بل هي ملك لجميع الأمة. فعلى الأمة، إذاً، أن تتولى ادارتها بنفسها وتوزع ارباحها بين أبنائها»[111].

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤١.

(١١١) فرح انطون، **المؤلفات الروائية**، قدم لها أدونيس العكرة، سلسلة التراث العربي المعاصر (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩ ـ   )، ص ٦٠ ـ ٦٢.

وردّ ممثل أهل المال بقوله: «مسألتنا مع عمالنا قديمة منذ وجود الإنسان في هذه الأرض. فمنذ وجد فيها رجل نشيط قوي مدبّر عامل، ورجل ضعيف ساذج مهمل، تسلط الأول على الثاني، واستخدمه في ما فيه مصلحتهما معاً. وان هذا الاتفاق بين القوي والضعيف... بقي وثيقاً وطيداً إلى ذلك اليوم الذي قام به الحسد والطمع يحرضان الضعيف على القوي... الحسد والطمع سبب كل هذا الخلاف... إننا مصدر ثروة البلاد وحياتها... إن حق الملكية حق مقدس لا يجوز للحكومة مسه... إن المخلوقات كلها قد خلقها الله طبقات مختلفة»[١١٢].

وشارك ممثل أهل الدين في المناقشة فقال: «إن المسألة الكبرى... هي كبح هوى الإنسان... وهذا هو السبب في نزول الأديان... إن اشتراكيتنا نحن مبنية على المحبة والرفق، لا على العنف والغضب... انتم تحرّضون وتهيجون ونحن نسكّن ونهمّد.. أما المساواة الممكنة الحقيقية أيها السادة فهي تكون في السماء لدى الله لا في الأرض بين الناس»[١١٣].

وتصوّر الرواية أن أهل العلم منقسمون إلى فرقاء. يقول فريق منهم إن الحكومة قد أخذت على نفسها أن ترفع ظلم القوي عن الضعيف مما يلزم الحكومة بأن تتدخل لرفع سيف القوي عن عنق الضعيف، ويكون ذلك ليس بإنزال الأقوياء من طبقتهم لمساواتهم بالضعفاء، بل برفع الضعفاء من طبقاتهم، ويكون ذلك بنشر التعليم. وقال فريق آخر من أهل العلم بلسان شيخ العلماء: «فلتكن وظيفتنا أيها السادة التوفيق بين المصلحتين لا نُصرة إحداهما على الأخرى... ومن أجل هذا طلبنا التساهل والاعتدال، وترك الصراع والنزاع»[١١٤].

وكان لفرح أنطون موقف واضح من الدين ودوره في المجتمع، فقد أعلن كما ورد في روايته **اورشليم الجديدة أو فتح العرب بيت المقدس**، ان حياة رجال الدين ليست منعزلة عن الانقسامات الاجتماعية ورؤساؤهم يتمتعون بحياة مترفة، و«لا يمكن الاصلاح بواسطة الدين، بل وحده العلم قادر على اصلاح الهيئة الاجتماعية»[١١٥]. لذلك طالب انطون بالتساهل الديني واعتماد العقل والعلم وفصل الدين عن الدولة بحيث تتم المساواة في المجتمع بين مختلف الأديان والطوائف والملل والجماعات من الانتماءات كافة.

رأى أنطون أن ابن رشد (١١٢٦ ـ ١١٦٨) هو أعظم فلاسفة الإسلام وأشهر

(١١٢) المصدر نفسه، ص ٦٢ ـ ٦٥.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ٧١ ـ ٧٥.
(١١٤) المصدر نفسه، ص ٧٦ ـ ٧٩.
(١١٥) المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

شراح فلسفة أرسطو في القرون المتوسطية وأهم من رسّخوا التراث العقلاني في الإسلام، واعجبه بخاصة كتابه **تهافت التهافت** الذي ردّ فيه على كتاب الإمام الغزالي **تهافت الفلاسفة** وعلى نقض مذاهب المتكلمين. وقد ارتكز كتاب انطون حول ابن رشد على خمس مقولات أساسية هي احترام الأديان والاعتراف بفضائلها، والإيمان بالعقل، واعتبار العلم قاعدة العمران، واحترام حريّة الفكر والنشر، وفصل السلطة الدينية عن سلطة الدولة(١١٦).

وربما كان بين أهم المناظرات الفكرية في هذه المرحلة التأسيسية النقاش الذي تمّ بين مفتي الديار المصرية الشيخ محمد عبده وفرح انطون حول كتابه عن ابن رشد. إن هذه المناظرة والردود المتبادلة تظهر تسامحاً واحتراماً متبادلاً. ومن المهم جداً أن نشير هنا إلى مفارقة مذهلة، وهي أن رجال الدين المسيحي كانوا أقل تساهلاً مع أحمد فارس الشدياق وشبلي الشميل وفرح انطون من رجال الدين الإسلامي في هذه المرحلة التأسيسية.

* * *

كانت تلك هي التيارات الفكرية الثلاثة المتصارعة (استعادة الماضي، والتحديث الليبرالي، والتقدمية الثورية) في هذه المرحلة التأسيسية، وربما نستطيع أن نستنتج أن التيار الديني الإصلاحي كان هو التيار الأوسع انتشاراً ورسوخاً، غير أن بنيانه ما لبث أن ضعف بانهيار الخلافة العثمانية في نهاية الحرب العالمية الأولى، مما مهد الطريق لبروز التيارات والمعتقدات القومية في مختلف أرجاء البلدان العربية وخاصة مصر والمشرق عامة. كذلك نستنتج أن التيارات الفكرية الثلاثة اتفقت في هذه المرحلة التأسيسية على أن المجتمع مريض، وإن لم يتفقوا حول نوعية العلاج والدواء. وانني أسأل: إذا كان المجتمع مريضاً، هل يكون من الأفضل معالجته على يد الشيخ محمد رشيد رضا أم على يد الطبيب شبلي الشميل؟ هذا سؤال ربما تجيب عنه التيارات الفكرية المتصارعة في المرحلة الثانية بين الحرب العالمية الأولى والثانية.

ثانياً: مرحلة الصراع في سبيل الاستقلال بين الحربين العالميتين: صعود الفكرة القومية

لم يتضاءل الكفاح السياسي والفكري في سبيل التحرّر والاستقلال بانتهاء الحرب العالمية الأولى وانهيار الخلافة العثمانية، فقد وجد المشرق العربي نفسه يرزح،

---

(١١٦) انطون، **ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح انطون**، ص ١٤٤ - ١٤٧.

مثل المغرب العربي الكبير، تحت هيمنة الاستعمارين البريطاني والفرنسي. ولم يخفّف من وطأة هذه الهيمنة كون اوروبا أكثر تقدماً وذات انظمة ليبرالية وديمقراطية في مجتمعاتها بالمقارنة مع الحكم العثماني. على العكس، لم يمر وقت طويل قبل ان يدرك العرب ان الاستعمار الاوروبي سيكون أكثر ضرَراً وتحكماً وشراسة وإمعاناً في تجزئة الوطن واستغلال موارده وطاقاته الطبيعية والبشرية.

على غير ما كان يأمل العرب، قُسّم الهلال الخصيب بموجب مؤامرة سايكس - بيكو مغانم بين الانكليز والفرنسيين، وتم وعد بلفور بإقامة وطن يهودي في فلسطين. كذلك أصبح المغرب العربي أكثر تعرضاً للهيمنة الأوروبية الساحقة وأشدّ تصميماً على المقاومة. لقد أثبتت هذه التجربة أن أوروبا مستعدة بسبب مصالحها وفقرها الإنساني والأخلاقي لأن تستفيد إلى اقصى ما يمكن من تقدمها العلمي ليس في تحقيق العمران، بل في قهر الشعوب الأخرى وتمزيقها واستنزاف مواردها وحيويتها. ولذلك لم يكن من الغريب أن تُطبع العلاقات العربية الأوروبية والأمريكية في ما بعد بهذه السلبية المدمِّرة. إن الخراب الذي أحدثه الغرب في المنطقة العربية منذ ذلك الوقت وإلى الزمن الحاضر في نهاية القرن سيكون من الصعب جداً تجاوزه بإجراء مصالحة تاريخية.

ونتيجة لهذه التطورات واتساع قاعدة الطبقة الوسطى بانتشار التعليم تَعزَّز التيار القومي، وكان تحديثياً على الصعيد الفكري، فنشأت عن ذلك صراعات فكرية في المجال الداخلي كما في المجال الخارجي، وانتظمت القوى القومية في أحزاب وحركات سياسة تصارع في سبيل التحرير والتحرر.

١ - صراع فكري بين التيارين الديني والقومي التحديثي

بسبب انهيار الخلافة العثمانية والتوجّه لمقاومة الهيمنة الأوروبية مع ميل لاعتماد وسائلها ومفاهيمها التحديثية، تصدّرت في المشرق العربي فكرة الوحدة القومية كبديل لفكرة الجامعة الإسلامية، وإن تعزّز التوجه الديني التقليدي السلفي في المغرب العربي أو حافظ على قدراته ومواقعه. أصبح واضحاً في مصر وبقية بلدان المشرق العربي ان عملية الكفاح في سبيل الاستقلال تقتضي حصول وعي وطني وقومي يتجاوز الولاءات والخلافات التقليدية والانقسامات الداخلية. وعلى هذا الأساس اقترن العمل الفكري بتأسيس أحزاب ومنظمات شعبية سياسية على تلك القواعد بالذات التي جعلت أوروبا قوية: الوحدة والسيادة القومية، والديمقراطية الدستورية، والعلمنة، والعلم الحديث، وتحرير المرأة، والتمسك بضرورات حرية الفكر واحترام حقوق الإنسان.

ولكن، ولوهلة قصيرة، بدا للبعض وكأن فكرة الجامعة الإسلامية ما زالت

ممكنة رغم الإخفاق العثماني الكبير، فجرت محاولة بدعم من الانكليز والقصر الملكي لنقل الخلافة الى مصر، كما جرت محاولة مشابهة لنقلها إلى الجزيرة العربية. في مصر تحرّك علماء الأزهر فنظموا اللجان التي روّجت لقيام «المؤتمر الإسلامي العام للخلافة» في سبيل مبايعة الملك فؤاد خليفة على المسلمين (وفعلاً وجّهت عام ١٩٢٤ دعوات إلى الدول الإسلامية للمشاركة في هذا المؤتمر). ولكن الفكرة الدينية كانت قد أصبحت، كما اعتبر سعد زغلول، فكرة خيالية تجاوزها الزمن في ذلك الوقت.

كانت الفكرة القومية قد برزت في المرحلة السابقة وتجلّت في كل من الفكر التحديثي والثوري على حد سواء. يذكر طاهر عبد الحكيم في كتابه **الشخصية الوطنية المصرية**، في حديث عن بروز الفكرة القومية، ان عبد الله النديم عبّر عن تيار الوطنية الشعبية غير المهادن في صراعه ضد النفوذ الأوروبي بتوجهه إلى الفلاحين والجماهير بشكل عام. وأخذ بهذا الاتجاه الذي مثل تطلعات فئات جديدة من المثقفين من أصول اجتماعية مختلفة مصطفى كامل زعيم الحزب الوطني، ثم تبعه في ذلك محمد فريد، مما مهد لثورة ١٩١٩ التي شكّلت بداية جديدة. ومقابل تيار الوطنية الشعبية ظهر تيار القومية النخبوية المتمثل بحزب الأمة المؤلف من كبار الملاك، وكان احمد لطفي السيد هو الذي صاغ فكرة وثيقة الإعلان عنه، وكانت صحيفة **الجريدة** هي لسان حاله. وقد تميّزت هذه القومية النخبوية بمسالمة الانكليز ومجاملتهم، فنادت ليس بتحرير مصر منهم، بل بتحرير المصريين أنفسهم من أفكارهم الموروثة. إنها قومية الانسلاخ عن الشرق والالتحاق بأوروبا، وذلك باسم القومية التحديثية، إنما في خدمة مصالح طبقة الملاك الكبار.

أ ـ الصراع بين الفكر الديني والفكر الوطني التحديثي في مصر

وكان بين أهم مؤشرات الصراع بين التيار الديني التقليدي والتيار الوطني التحديثي النقاش الحاد الذي جرى في مصر من خلال ظهور كتابين خطيرين، هما كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم** (١٩٢٥)، وكتاب **في الشعر الجاهلي**[١١٧] (١٩٢٦) لطه حسين. ومع أن هذه المعركة الفكرية لم تكن في ظاهرها لمصلحة هذين الكتابين في بداية الأمر، إلا أن الانتصار الذي تهيأ للسلفية أنها حققته تمّ بالقمع وليس بتقديم فكرة أفضل، وكان للاضطهاد الذي تعرّض إليه المؤلفان ردات فعل لم تتوقعها الهيئات الدينية.

في إطار هذا الصراع بين فكرة الخلافة الإسلامية المتمثلة بالقصر وبدعم من علماء الأزهر، والفكرة الوطنية التحديثية الدستورية المتمثلة بحزب الوفد وحزب الأحرار الدستوريين وغيرهما، ظهر كتاب **الإسلام وأصول الحكم** للشيخ علي

(١١٧) طه حسين، **في الشعر الجاهلي** (القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٦).

عبد الرازق (١٨٨٨ ـ ١٩٦٦). وتتلخص فكرة الكتاب الأساسية كما شرحها علي عبد الرازق نفسه بقوله إن «الإسلام لم يقرّر نظاماً معيناً للحكومة، ولم يفرض على المسلمين نظاماً خاصاً يجب ان يحكموا بمقتضاه، بل ترك لنا مطلق الحرية في أن ننظم الدولة طبقاً للأحوال الفكرية والاجتماعية والاقتصادية التي توجد فيها، مع مراعاة تطورها الاجتماعي ومقتضيات الزمن. أما فكرتي في الخلافة فهي أنها ليست نظاماً دينياً... وان الدين الإسلامي بريء من نظام الخلافة»[١١٨]. ولم يكتف عبد الرازق بنفي وجود نظام إسلامي للحكم، بل توصّل أيضاً إلى أن الخلافة ليست أمراً ضرورياً للعبادة والخير العام، وإلى أن سلطتها كانت في الواقع مضرة بالإسلام، وإلى أنه ليس في الإسلام ما يمنع قيام نظام سياسي جديد.

شن البعض عليه هجوماً قاسياً بمن فيهم محمد رشيد رضا، الذي ازداد تقليدية بمرور الوقت وابتعد تدريجياً عن رحابة الفكر عند الأفغاني ومحمد عبده، فحرّض الأزهر على معاقبته واتهمه حتى بالارتداد. وتوقف خصوم عبد الرازق عند قوله: «إن الخلافة ليست أصلاً من أصول الإسلام، وليس في القرآن أو السنة ما يشير إلى الإمامة والخلافة»، وإن «حكومة ابي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت حكومة لادينية»، قاصداً بذلك أنها كانت حكومة مدنية، وقوله: «لولا أن نرتكب شططاً في القول، لعرضنا على القارىء سلسلة الخلافة إلى وقتنا هذا ليرى على كل حلقة من حلقاتها طابع القهر والغلبة، وليتبينّ أن ذلك الذي يُسمّى عرشاً، لا يرتفع إلا على رؤوس البشر، ولا يستقر الا فوق أعناقهم. وإن ذلك الذي يُسمّى تاجاً، لا حياة له الا بما يأخذ من حياة الشعب، ولا قوة الا بما يغتال من قوتهم، ولا عظمة له ولا كرامة الا بما يسلب من عظمتهم وكرامتهم»[١١٩].

ويكفي مجرد هذا الكلام كي يعتبر شططاً، فتمت محاكمة علي عبد الرازق أمام هيئة كبار علماء الأزهر التي ينتمي إليها، وقضت باجماع اربعة وعشرين عالماً بإخراجه من زمرتها، باعتبار ان نظريته تهدّد نظام العقيدة الإسلامية بكاملها، وبحرمانه من أي منصب عام، فعاش بقية حياته في عزلة. وترتب على هذا الحكم كما ورد في قرار هيئة العلماء محو اسم عبد الرازق من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى، وطرده من كل وظيفة، وقطع مرتباته من أي جهة كانت، وعدم أهليته للقيام بأي وظيفة عمومية دينية أو غير دينية.

---

(١١٨) عبد العظيم محمد رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ الى سنة ١٩٣٦** (القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨)، ص ٥٨٥.

(١١٩) رجاء النقاش، **عباس العقاد بين اليمين واليسار** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣)، ص ٩٨ ـ ٩٩.

ورغم كل هذا التهجم وإقصاء عبد الرازق واضطهاده بشخصه، ساهمت آراؤه مساهمة فعالة في اضعاف فكرة الخلافة، وفي تثبيت الاتجاه الوطني التحديثي، وأفادت حتى بعض من تهجموا عليه داخل حزب الوفد مثل سعد زغلول نفسه. ورأى عزيز العظمة أن أهمية عبد الرازق تكمن في أمرين: «أولهما أنه نفى الاكتمال والكمال والعصمة عن بدايات الإسلام، إذ رأى فيها تاريخاً دنيوياً متحولاً ينزع عنها صفة اليوتوبيا الكاملة الخارجة عن طور البشرية، وثانيهما أنه بعمله هذا، جعل من غير الممكن للعقل السوي أن يستخدم أوائل الإسلام معيناً على تبيان الأمور المتناقضة»[120].

وأثار كتاب **في الشعر الجاهلي** (١٩٢٦) لطه حسين (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) ضجة كبرى ليس فقط بسبب ما ضمّنه من آراء جريئة، بل بسبب منهجه الديكارتي القائم على الشك في أسس الثقافة والمعتقدات السائدة. عني طه حسين بقضية التحديث الفكري، وخاض في هذا الكتاب ما أسماه معركة القديم والجديد حين ميّز بين مذهبين في البحث: مذهب يقوم على الإيمان فيتقبل صاحبه مُطْمئناً ما قال به القدماء من دون تعديل، ومذهب معاكس يقوم على تحكيم العقل المتحرّر والشك بصحة ما توارثناه، فيقلب صاحبه العلم القديم رأساً على عقب ويتسبب بالقلق والاضطراب.

بدأ طه حسين كتابه **في الشعر الجاهلي** بتوضيح منهجه الفكري النقدي، فقال في مقدمته: «يجب حين نستقبل البحث عن الأدب العربي وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتها. وأن ننسى ديننا وكل ما يتصل به، وأن ننسى ما يضاد هذه القومية، وما يضاد هذا الدين. يجب ألا نتقيد بشيء ولا نذعن لشيء إلا مناهج البحث العلمي الصحيح. ذلك انا إذا لم ننسَ قوميتنا وديننا وما يتصل بهما فسنضطر إلى المحاباة وارضاء العواطف. وسنغل عقولنا بما يلائم هذه القومية وهذا الدين. وهل فعل القدماء غير هذا؟... ولو أن القدماء استطاعو أن يفرقوا بين عقولهم، وأن يتناولوا العلم على نحو ما يتناوله المحدثون، لا يتأثرون في ذلك بقومية ولا عصبية ولا دين ولا ما يتصل بهذا كله من الأهواء، لتركوا لنا أدباً غير الأدب الذي نجده بين أيدينا، ولأراحونا من هذا العناء الذي نتكلفه الآن»[121].

انطلق طه حسين من مبدأ الشك بما لا يُسمح الشك فيه في الثقافة العربية السائدة وبالعمل بمبدأ الابداع لا مجرد الاجتهاد، وتوصّل على أساس هذا المنهج الفكري العلمي المجرَّد من الهوى والمتحرر من مختلف العصبيات بما فيها حتى العصبيات القومية والدينية إلى القول إن ورود اسمي إبراهيم وإسماعيل في التوراة

---

(١٢٠) العظمة، **العلمانية من منظور مختلف**، ص ٢٢٨.

(١٢١) حسين، **في الشعر الجاهلي**، المقدمة.

والقرآن لا يكفي لاثبات وجودهما التاريخي وأن ابوتهما للعرب كانت مجرد اسطورة استخدمت لأغراض سياسية ودينية، وإلى أن الشعر الجاهلي منتحل ومختلق في غالبيته العظمى بعد ظهور الإسلام، معتبراً أن من أسباب الانتحال هذا دوافع ومصالح بشرية مختلفة، فهو شعر لا يمثل الحياة الدينية ولا اللغة العربية في الزمن الجاهلي.

وجاءت ردات الفعل لنشر كتاب **في الشعر الجاهلي** عنيفة شرسة كان من جرائها سحب الكتاب وتعديله من قبل طه حسين وإعطاؤه عنواناً جديداً هو **في الأدب الجاهلي**. تعرّض الكاتب إلى انتقادات شديدة من قبل علماء الأزهر، ومصطفى صادق الرافعي في كتابه **تحت راية القرآن**، ومحمد رشيد رضا الذي أصدر فتوى (فتوى رقم ٧١٩ عام ١٩٢٧) بتكفير مَنْ يكذّب وجود إبراهيم وإسماعيل. شكّل شيخ الأزهر لجنة من المشايخ اصدرت تقريراً وجّهته إلى السلطات وتوقفت عند ما أسمته نقاطاً مارقة ومكفرة في الكتاب، هي خروج طه حسين عن الدين بناء على تصريحه بالتجرد من كل شيء حتى من دينه وقوميته، وقوله بخصوص القراءات السبع، إذ لم تستطع القبائل العربية بسبب اختلاف لهجاتها من قراءة القرآن كما كان يتلوه النبي، فقرأته هذه القبائل كما كانت تتكلم، وبإنكاره أصلاً كبيراً من أصول اللغة العربية من الشعر والنثر قبل الإسلام، مما يرجع اليه في فهم القرآن والحديث. وقد اعتبرت لجنة الأزهر هذه النقاط الثلاث سبباً كافياً لتكفير طه حسين مما يوجب الحكم بارتداده عن الدين.

ووصف محمد رشيد رضا طه حسين بـ «المخذول»، وهو الوصف الذي كان قد اطلقه المؤرخ الذهبي (وهو حنبلي متعصب) على ابي العلاء المعري، وقصد بذلك أن مَنْ خذله الله جعله يهذي بالكفر فيحرم من رضوانه وجنته. وعمد رضا إلى تذكير طه حسين بأن الدين مبني على الإيمان الذي هو حاكم للعقل وعلى التصديق اليقيني المقترن بالإذعان والتسليم بما يقول النص الديني، كما عيّره بقسوة غير إنسانية بأنه أعمى البصيرة والبصر معاً، وبأن مطلبه الأول هو صرف الناس عن الدين وحملهم على الإلحاد والزندقة بغية الشهرة والتزلف للإفرنج.

وناقش البرلمان برئاسة سعد زغلول كتاب **في الشعر الجاهلي** فأمر بمصادرته وإتلافه وإحالة طه حسين على النيابة بدعوى الطعن في الدين الإسلامي. كل ذلك اضطره لنشر طبعة جديدة بعنوان **في الأدب الجاهلي** حذفت منه بعض المواد التي أغضبت نقاده، ومنها المواد المتعلقة بإبراهيم وإسماعيل. وكان أن نشر طه حسين اثناء التحقيق معه مقالاً في جريدة **السياسة** الأسبوعية بعنوان «العلم والدين»، قال فيه دفاعاً عن نفسه:

«الناس معنيون في هذه الأيام عندنا بالخصومة بين العلم والدين. وقد بدأت عنايتهم... منذ السنة الماضية حين ظهر كتاب **الإسلام وأصول الحكم** فنهض له رجال الدين ينكرونه ويكفّرون صاحبه ويستعدون عليه السلطان السياسي. وزادت

هذه العناية شدة حين ظهر في هذه السنة كتاب **في الشعر الجاهلي**، فنهض له رجال الدين أيضاً ينكرونه ويكفرون صاحبه ويستعدون عليه السلطان السياسي. والحق إن هذه الخصومة بين العلم والدين... قديمة... وستظل قوية متصلة ما قام العلم وما قام الدين... وإذا عرضنا لهذا الموضوع فلسنا نريد إلاّ شيئاً واحداً هو تحقيق التوازن بين هذه المؤثرات الثلاثة في حياة الأفراد والجماعات وهي العلم والسياسة والدين. الحق أن الخصومة لم تكد تنشأ بين العلم والدين حتى دخلت فيها السياسة فأفسدتها وانصرفت بها عن وجهها المعقول إلى وجه آخر لم يخل من الإثم، بل من الاجرام»[١٢٢].

ومما يوضح لنا بعض معالم فكر طه حسين أنه ولد في بلدة صعيدية (والده موظّف صغير) وهو الولد السابع في أسرة انجبت ثلاثة عشر طفلاً، وأنه درس في كُتّاب القرية ثم التحق بالأزهر بين عامي ١٩٠٢ و١٩٠٨ وانتقل منه إلى الجامعة الأهلية الحديثة، وتابع دراسته في فرنسا حيث تخرّج في السوربون (وقرأ كتابات كونت ورينان واناتول فرانس وإميل دوركايم) وكانت أطروحته حول ابن خلدون. وعاد إلى مصر عام ١٩١٩ ليدرّس في الجامعة المصرية التي كان قد حصل منها على منحة لمتابعة دراسته في الخارج، وأعطي فيها كرسي الأدب العربي قبل نشره كتاب **في الشعر الجاهلي**. ورغم الضجة التي أثيرت حوله، تولى مناصب رفيعة منها عمادة كلية الآداب (١٩٢٨ ـ ١٩٣٦)، فرئاسة جامعة الاسكندرية، فمنصب المستشار الفني لوزير التربية والتعليم، فوزير التربية والتعليم (١٩٥٠ ـ ١٩٥٢)، أي قبل ثورة الضباط الأحرار في ٢٣ يوليو من تلك السنة.

وكان قد التحق قبل متابعة دراسته بحلقات أحمد لطفي السيد الذي كان، كما ذكرنا سابقاً، من قادة حزب الأمة (وهو حزب الارستقراطية المصرية) الذي تحوّل إلى حزب الأحرار الدستوريين (حزب الأعيان والاقطاعيين) فقال بالقومية المصرية ممجداً: «مصر القديمة الخالدة»، واعتبر أن دعاة القومية العربية «يضيعون الوقت في خيال عقيم وأحلام بعيدة التحقيق»[١٢٣]، وأن الرابطة الوطنية القائمة على وحدة المنافع الاقتصادية والوحدة الجغرافية يجب أن تأخذ الأولوية على الرابطة الدينية واللغوية، كما قال بالاعتدال والإصلاح من دون اللجوء إلى العنف للخروج من حالة التخلف الحضاري. وقد حمل لقب بك ثم لقب باشا، ولكنه أخذ تدريجياً يميل إلى حزب الوفد ويقف إلى جانب المطالب الشعبية، فأقالته عام ١٩٣٢ حكومة صدقي باشا من

---

(١٢٢) **قضايا وشهادات**، كتاب ثقافي دوري خاص حول طه حسين؛ رقم ١ (قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٠)، ص ٤٦١ ـ ٤٦٢.

(١٢٣) النقاش، **عباس العقاد بين اليمين واليسار**، ص٣٢٠.

عمدة كلية الآداب في جامعة القاهرة. ولطه حسين كتابات عديدة بين أهمها **تجديد ذكرى أبي العلاء**، **والأيام**، **ودعاء الكروان**، **والمعذبون في الأرض**، **وشجرة البؤس**، **وعلى هامش السيرة**، **والوعد الحق**، **ومن بعيد**، **ومستقبل الثقافة في مصر**، **وحديث الأربعاء**، وغيرها.

ومن الطريف حقاً التوقف عند كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** (١٩٣٨) الذي تعمّد فيه طه حسين الإثارة والمواجهة كما تقصّد في كتابه **في الشعر الجاهلي**. وأطرف من ذلك انه في كتاب **مستقبل الثقافة في مصر** لم يأخذ بمذهب الشك بقدر ما أخذ بمذهب اليقين، فاختلط لديه الإيمان بالعقل. بعد عقد من الزمن أصبح يشدّد على مفهومه لهوية مصر الثقافية، بإيمان يكاد أن يكون مطلقاً، فقال حازماً إن إيمانه هذا يستند إلى «أوليّات لا معنى لإضاعة الوقت في ثباتها، وإقامة الأدلة عليها. فقد فرغ الناس من ذلك منذ عهد بعيد»[١٢٤]. هذا تماماً ما أكد عليه خصومه حين هاجموا كتابه **في الشعر الجاهلي**، فقد اعتبروا أن طه حسين طعن بأوليّات ثابتة لم يعد الناس يشعرون بحاجة إلى إقامة الأدلة عليها، بل إن تشدّده في هذا الموقف هو التشديد بعينه الذي انتقد على أساسه مَنْ أسماهم في كتابه الأول «أصحاب مذهب الإيمان» الذين كانوا يتقبلون باطمئنان أحكام القدماء حول **الشعر** الجاهلي من دون تعديل ويعتبرونها أوليات لا معنى لإضاعة الوقت في إقامة الأدلة على صحتها، إذ كانوا قد فرغوا من ذلك منذ زمن بعيد.

عبّر طه حسين في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر** عن إيمانه الراسخ بأن مصر كانت «دائماً جزءاً من أوروبا، في كل ما بتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها»[١٢٥]. وكي لا يترك في الأذهان أي شك أكدّ على موقفه بكلمات «واضحة بيّنة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء» على ضرورة أن يسير المصريون «سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أنداداً ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، أو ما يحمد منها وما يعاب»[١٢٦]. وبتعهده هذا بدأ طه حسين وكأنه يتعهّد أمام أوروبا أكثر مما يتعهّد لمصر إذ يقول: «وأخاف أن نقصر في ذات انفسنا، وعلينا من الأوروبيين عامة ومن أصدقائنا الانجليز خاصة، رقباء يحصون علينا الكبيرة والصغيرة ويحاسبوننا على اليسير والعظيم»[١٢٧].

---

(١٢٤) طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها، [١٩٣٨])، ص ١٤.

(١٢٥) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(١٢٦) المصدر نفسه، ص ٤٥.

(١٢٧) المصدر نفسه، ص ٤.

ومع هذا، فطه حسين هو بين طليعة أصحاب الفكر العربي المتنور في القرن العشرين، واستمر ينادي بالعقلانية والحرية حتى في زمن الثورة المصرية، فكتب في مقال بعنوان «تحرير العقل» نشره في مطلع ١٩٥٣ ما يلي: «فمصر لا تحتاج إلى شيء بمقدار ما تحتاج إلى أن تحرر عقول أبنائها... والعقل الحر هو الذي لا يقبل أن يفرض السلطان السياسي عليه رأياً من الآراء ومذهباً من المذاهب أو سيرة بعينها في التفكير والتعبير والعمل والنشاط. والعقل الحر هو الذي لا يقبل ديكتاتورية مهما يكن لونها ومهما يكن غرضها ومهما يكن أسلوبها في الحكم. لن نرضى من الثورة إلا بأن يتسع سلطان العقل... حتى لا يخشى رقيباً حين يعلن ما يرى، خطأ كان أم صواباً»[١٢٨].

وفي مناخ الفكر التحديثي والوطني نشأ عباس محمود العقاد (١٨٨٩ ـ ١٩٦٤) وقد سبق أن تكلّمنا على موقفه العدائي للمرأة وموقعه التوفيقي في مجال الابداع الأدبي، وكان قد ارتبط في المراحل الأولى بحزب الوفد وثورة ١٩١٩ رافضاً الخلافة ومدافعاً عن الحياة الدستورية وحرية الفكر، وذلك حتى منتصف الثلاثينيات عندما بدأ يتحوّل إلى الماضوية. يقول رجاء النقاش في كتابه عن العقاد إنه أخذ من مدرسة محمد عبده نظرته إلى التراث العربي الإسلامي، ولكنه أعاد النظر إليه في ضوء العلم الحديث، فكان شديد الطموح للتعرف إلى الثقافة الغربية مع الإصرار على التمسك بالثقافة العربية القديمة.

نشأ العقاد، كما يخبرنا رجاء النقاش، في أسرة من الطبقة الوسطى الصغيرة، فكان أبوه موظفاً وعاش هو نفسه في البداية من وظائف حكومية صغيرة والعمل في الصحافة. في فترة ارتباطه بالحركة الوطنية (١٩١٩ ـ ١٩٣٧)، لم يهادن الانكليز كما هادنهم محمد عبده، ووقف إلى جانب الدستور وحرية الفكر، فدافع عن علي عبد الرازق وحريته بالتعبير عن آرائه، وعن طه حسين عندما تعرّض كتاب **في الشعر الجاهلي** للنقد التكفيري. كذلك هاجم حزب الاحرار الدستوريين ودافع عن الوفد وسعد زغلول ومصطفى النحاس من بعده، فاعتبر كاتب الوفد كما اعتبر عبد الله النديم في السابق «كاتب الثورة العرابية».

غير انّ تحوّلاً حدث في حياة العقاد. أصبح في الفترة الثانية من عمره (أي بعد عام ١٩٣٧) متشدّداً في تقليديته، فهادن حزب مصر الفتاة والحزب السعدي المنشق عن الوفد بزعامة احمد ماهر والنقراشي، وأصبح عضواً في مجلس الشيوخ بالتعيين بقرار موقّع من الملك فاروق سنة ١٩٤٤ (الأمر الذي يتعاكس مع انتخابه من قبل الشعب سنة ١٩٢٦ عضواً في مجلس النواب)، وتوجّه إلى الكتابة في الإسلاميات

---

(١٢٨) انظر: سعد الله ونوس، «بمثابة تقديم،» في: **قضايا وشهادات**، ص ٦.

(وإن نشر مجموعة من المقالات ضد الإخوان المسلمين) متأثراً بفكرة «السوبرمان» ومقولة صنع التاريخ من قبل أفراد عباقرة متفوقين، وشن حملات عدائية ضد اليسار والفكر الاشتراكي، فرضي حتى ان تستخدمه السفارة الأمريكية في تقديم بعض الكتب المعادية للماركسية[١٢٩].

ب ـ الصراع الفكري في المغرب العربي

في الوقت الذي كان طه حسين يقول بالقومية المصرية ويعتبر مصر جزءاً من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، ويدعو للسير سيرة الأوروبيين وسلوك طريقهم، كان المغرب العربي بمختلف أجزائه يخوض لزمن طويل معركة محتدمة في سبيل التحرّر من مثل هذه الدعوة بالذات. وكانت المعركة تحتدم بقدر ما حاولت فرنسا فرض هويتها على المغرب ودمج الجزائر بشكل خاص في الثقافة الفرنسية واقتلاعها من تراثها الحضاري. وكردة فعل على هذه المحاولات، تمسّك المغرب بهويته حتى غلب عليه الاتجاه السلفي فاغترب مرغماً عن حاضره تجنباً للاغتراب في اوروبا.

وبإصرار المغرب العربي على التشديد على هويته الإسلامية ـ العربية كردة فعل على محاولات إلغائها من قبل فرنسا، هيمن الفكر السلفي متأثراً بآراء الأفغاني وعبده وشكيب أرسلان، وبالانتفاضات التي خاضها الأمير عبد القادر ثم الشيخ محمد الحداد (شيخ الطريقة الرحمانية) والحاج محمد المقراني في الجزائر وعمر بن عثمان في تونس وعبد الكريم الخطابي في المغرب. وقد تجلّى الاتجاه الإسلامي العربي في الثلاثينيات من القرن العشرين بكتابات ونشاطات عبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠) وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تزعمها رافعاً الشعار الشهير، «الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا».

ولد عبد الحميد بن باديس بمدينة قسنطينة لأسرة برزت تاريخياً في المجالات السياسية والثقافية، وكان والده من أعيان هذه المدينة، مما جعله يفخر بجدوده ومنهم المعز لدين الله بن باديس، الذي جاهد في سبيل انفصال المغرب عن الخلافة الفاطمية وحمل الناس على اعتناق المذهب المالكي السني. وقد ساعده تراث أسرته الحافل هذا وثراؤها على التحرّر من الحاجة إلى طلب الوظيفة من الادارة الفرنسية. ثم إنه كان زاهداً فتعهّد ألا يعمل موظفاً حتى يتفرّغ لخدمة بلده وشعبه، وخصّص حياته لإحياء الهوية الإسلامية تمهيداً للمقاومة والثورة التي حرّرت الجزائر من الاستعمار الفرنسي. ولابن باديس خطاب مشهور تمجد فيه اللغة العربية فاعتبرها وحدة الرابطة بين الشعب

(١٢٩) انظر: النقاش، **عباس العقاد بين اليمين واليسار**.

الجزائري وماضيه، والمقياس الذي تقاس به روحه بأرواح أسلافه، والترجمان عما في القلب والعقل من عقائد وأفكار وما في النفس من آلام وآمال.

وعلى صعيد فلسفي، رأى بن باديس أن صلاح المجتمع متوقف على صلاح الفرد المسلم، وعني عناية خاصة بتهذيبه، فأكد على أن الفرد هو أساس المجتمع منطلقاً من المقولة السلفية من خلال تواصله مع محمد عبده، بأن المجتمع الإسلامي مريض وأنه بحاجة ماسة إلى العلاج الذي لا يكون سوى بالرجوع إلى القرآن. وهنا رأى أن يميّز بين الإسلام «الذاتي»، أي المبني على التفكير والبحث والتأمل، والإسلام «الوراثي» المبني على التقليد والجمود كما تمارسه المؤسسات والفئات الدينية الرسمية.. وكانت له صلة وثيقة بشكيب أرسلان الذي كان يصدر مجلة **الأمة العربية** بالفرنسية في جنيف.

برزت جمعية العلماء في مطلع الثلاثينيات وتولى رئاستها الشيخ عبد الحميد بن باديس حتى وفاته عام ١٩٤٠، ثم الشيخ البشير الإبراهيمي بعد ذلك. وقد شملت أهداف الجمعية تطهير الدين من الخرافات والبدع والضلالات، والمطالبة بحرية التعليم وإحياء اللغة العربية وآدابها وتقوية رابطة العروبة، والمدافعة عن «الذاتية الجزائرية التي هي عبارة عن العروبة والإسلام مجتمعين في وطن»[١٣٠]، وإحباط سياسة الاندماج والتجنيس المتبعة من قبل الادارة الفرنسية وبعض الفئات والشخصيات المتعاونة معها. وقد استخلص تركي رابح «أن جمعية العلماء تعتبر حركة اصلاحية سلفية من جهة، ولكنها من جهة أخرى تعتبر حركة قومية، تعارض كل سياسة تنادي باندماج الجزائر في فرنسا، أو تجنيسها بجنسيتها، وتطالب للجزائر بالمحافظة على صيغتها الإسلامية والعربية. كما كانت تناضل... في سبيل... تحرير الوطن وضم الجزائر إلى الأسرة العربية الكبرى»[١٣١].

ثم كانت هناك عدة منظمات وطنية أخرى بين الحربين العالميتين، منها حركة تكافح من أجل استقلال الجزائر التام، هي حركة نجم شمال افريقيا (ساهم في تأسيسها ورأسها السيد أحمد مصالي الحاج) التي كانت تتصف بطابع أكثر قومية وعلمانية وتربط بين التحرير السياسي والاصلاح الاجتماعي، فقد انبثقت من الشعب وتكوّنت في الأساس في باريس عام ١٩٢٥ من العمال الجزائريين والمغاربة والتونسيين العاملين في فرنسا. وعندما حُلّت جمعية نجم شمال افريقيا عام ١٩٣٧، أسس أحمد

(١٣٠) تركي رابح، **الشيخ عبد الحميد بن باديس، رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**، ط ٣ (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١)، ص ٦٩.

(١٣١) المصدر نفسه، ص ٧٥.

مصالي الحاج حزب الشعب الجزائري داعياً للاستقلال الثوري الذي يرفض أنصاف الحلول.

كذلك كانت هناك حركة الأمير خالد أو وحدة النواب المسلمين التي كانت تطالب بالمساواة التامة بين الجزائريين والفرنسيين في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وبحرية الصحافة والخطابة والجمعيات، وبتطبيق قانون فصل الدين عن الدولة بالنسبة للدين الإسلامي، وبتطبيق قانون التعليم الاجباري. غير أنه نشأت، على عكس ذلك حركة اتحاد المنتخبين المسلمين عام ١٩٣٠ التي دعت للاندماج والتجنيس، وكان بين قادتها الذين تجمع بينهم ثقافة فرنسية عالية الصيدلي فرحات عباس والدكتور الاخضري والدكتور ربيع الزناتي وغيرهم.

وبقدر ما نقترب من بدء الثورة الجزائرية، كانت الفكرة القومية قد بدأت تسيطر في الجزائر وغيرها من بلدان المغرب، ويظهر ذلك من خلال سيطرة حزب الشعب الجزائري ومن ثم جبهة التحرير حتى بداية العقد الأخير من القرن العشرين. وفي تونس كان الحبيب بورقيبة قد خلف في زعامة حزب الدستور عبد العزيز الثعالبي الذي نشأ نشأة تقليدية وتأثر بمحمد عبده كما فعل بن باديس.

وتتجلى الفكرة القومية من خلال استعراض فكر علال الفاسي في المغرب الأقصى الذي كان من زعماء حزب الاستقلال ونادى بضرورة حصول تغيير في «العقلية» و«الذهنية»، وذلك من أجل معالجة المشاكل «وفقاً لما يقتضيه هذا العصر»، واقترح، على وجه التحديد، أن يتم العمل «على تغيير عاداتنا، ولنأخذ انفسنا تدريجياً بالتفكير بالحوادث قبل حدوثها، وفي المشاكل قبل عروضها، ولنتخلَّ عن عادة الارتجال التي تهدّدنا بالعقم والتبلد، ولتكن لنا من ارادتنا وصدق عزيمتنا ما نستطيع التغلب به على شهواتنا... وإن الراحة الحقيقية واللذة الكاملة ليستا إلا في النشاط المتواصل والسعي المتوالي والعمل المنظم الذي يخضع لتفكير سابق وتدبير محكم وتنسيق مقدور وقضاء موقوت»[١٣٢].

وجمع علال الفاسي في تفكيره، إضافة إلى نوع من السلفية المتنورة، بين «الأرستقراطية»، والعصرنة «الليبرالية»، كما يتجلى ذلك بوضوح في مقالة له بعنوان «ارستقراطية التفكير»، حيث قال إن «الفكر الصحيح الذي تحتاجه الأمة ويمكنه أن ينقذها من مصائبها، ليس هو تفكير الشارع... ولكنه فكر الطبقة المتنورة»، وإن رفض تفكير الشارع يعود لتغلغله «في الدين، فيمزجه بالخرافة ويملؤه بالطفيليات»، ومن هنا فإن «تكوين النخبة المفكرة في الأمة ضروري لتعليم الجمهور عادة التفكير

---

(١٣٢) علال الفاسي، **النقد الذاتي** (بيروت: دار الكشاف، ١٩٦٦)، ص ٢٠ و٤٠.

الضرورية للرفع من شأنه» بحيث يتحرّر من فورة «الأجواء الغيبية» ويتمسك بـ «العقل» الذي هو في نظره سبيل «نهوض الأمة وتحريرها»، لأن المغرب لا يزال يرزح تحت أثقال الاجواء الغيبية في الوقت الذي نجد فيه ان «المذهب العقلي انتصر في العالم انتصاراً لا مثيل له، وذلك بفضل الجهود التي بذلها رسل الفكر والتحرير والتضحيات التي قدموها في سبيل مثلهم»[١٣٣].

ومع انه كثيراً ما يشار إلى سلفية علال الفاسي المتنورة، إلا أنه رفض الازدواجية الثقافية المنتشرة في المغرب، التي أدت لانقسام المجتمع إلى «فريقين: واحد يرى أن كل ما فعله القدماء أو فكروا فيه هو الصحيح [وهذه هي السلفية بعينها]. . . وآخرون طغت عليهم رغبتهم في الجدة والابتكار، فأصبحوا يؤمنون بأن كل ما نقل من الماضي يجب أن ينقرض. . . وهكذا تكوّنت. . . فكرة المحافظة. . . وفكرة العصرية. . . والحقيقة أن عند الفريقين خطأ شنيعاً في نقطة البداية للتفكير، ذلك أن المحافظة لا تعني أبداً أن لا يفعل الإنسان إلا ما كان عتيقاً، كما أن العصرية لا تعني دائماً أن ينبذ المرء كل ما لم يكن جديد الوضع أو حديث الابتكار»[١٣٤].

فضّل علال الفاسي القول بـ«المعاصرة» التي تذهب إلى أن الأمة ليس من الضروري أن تظل «على نفس صورة الماضي، بل يجب أن يكون تحولها في دائرة وجودها السابق وعلى أساس منهجية تقدمية تفتح لها آفاق السمو دون أن تحوّل وجهتها أو تشوّه كنهها». ولهذه المنهجية التي تمثل الفكر الصحيح أربعة شروط في رأيه، وهي (١) أن «يكون مساعداً على بقاء هذه الأمة ومتابعة سيرها إلى الأمام»؛ (٢) «وأن يستجيب لحاجات الأمة ورغباتها، لأن الغاية من كل حركة وطنية هي تحقيق الآمال التي تختلج بأفكار الشعب»؛ (٣) وأن يتمسك بالتقدمية، «فكل فكرة لا تعمل على توجيه الأمة صوب التطور والتقدم إلى الأمام هي فكرة عقيمة يجب رفضها ومحاربتها»؛ (٤) وأن يكون شاملاً، «أي أن تكون الفكرة مراعية ما يصلح كل جانب الحياة في البلاد ويساعدها على التقدم. . . إن سعة الأفق هي الأساس الضروري للحصول على المرونة العقلية»[١٣٥]. إن سعة الأفق التي توحي بها وتعبّر عنها فكرة المعاصرة هذه هي التي تؤشر لضرورة تجاوز مقولات الماضوية والعصرية الغربية ـ فكلتاهما تقوم على التقليد والجمود حتى في صيغتهما اللغوية. هذا تماماً هو الأساس الذي قام عليه فكر نقد الازدواجية عند العروي والخطيبي والجابري كما سنظهر في تناول المرحلة الأخيرة.

(١٣٣) المصدر نفسه، ص ٤٦ ـ ٤٩ و٦١.
(١٣٤) المصدر نفسه، ص ٩٤.
(١٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٠ ـ ١٠٤.

٢ ـ تفاعل بين التيارين القومي التحديثي والتقدمي

تميّزت علاقة التيار القومي التحديثي بالتيار التقدمي في مرحلة الصراع من أجل الاستقلال إلى حد ما من علاقته بالتيار الديني. وصفنا العلاقة الأخيرة على انها كانت تتصف بالصراع أكثر منها بالتعاون والتكامل. مقابل ذلك نلحظ نوعاً من التفاعل الإيجابي بين الاتجاه القومي والاتجاه التقدمي وإن كان يشوبه بعض التأزم في الكثير من الحالات.

أ ـ الاتجاه القومي التحديثي في المشرق العربي

ساد خلال مرحلة الصراع من أجل الاستقلال الفكرُ القومي التحديثي، متحرّراً من الاتجاه الديني بتأثير انهيار الخلافة العثمانية وسعة انتشار التعليم الحديث والهجرة وضرورات مقاومة الهيمنة الأوروبية بوسائل جديدة. ثم إن التيارات التحديثية سبق أن برزت في مرحلة النهضة الأولى كما سبق الكلام على ذلك في القسم الأول من هذا الفصل.

تميّزت مرحلة ما بين الحربين العالميتين بنشوء الاحزاب القومية الحديثة، وقد أشرنا سابقاً إلى نشوء حزب الوفد في مصر وحزب الاستقلال في المغرب وحزب الدستور في تونس. وفي الهلال الخصيب نشأت جماعة الأهالي في العراق وعصبة العمل القومي والحزب السوري القومي وحزب البعث العربي وغيرها. في هذه الاجواء يمكننا أن نستعرض أفكار الطاهر الحداد وأمين الريحاني وعبد الرحمن الشهبندر وانطون سعادة وزكي الأرسوزي وميشال عفلق وساطع الحصري وقسطنطين زريق وغيرهم.

في اطار الصراع القومي نشأ فكر الطاهر الحداد في تونس (١٨٩٩ ـ ١٩٣٥)، وكان مناضلاً في حزب الدستور منذ قيامه عام ١٩٢٠، ورائداً في الدعوة لتحرير المرأة وللديمقراطية السياسية كما يظهر من كتابه **امرأتنا في الشريعة والمجتمع**، كما ألف كتاباً بعنوان **العمال التونسيون وظهور الحركة النقابية**. في مرحلة الصراع القومي ضد الهيمنة الأوروبية، كان لا بدّ في نظره من تجنّب مقولات الصراع الطبقي، فنادى بضرورة الوحدة بين الحركة العمالية والحركة الوطنية. وقد جاء فكره حول تحرير المرأة متمماً لنضاله النقابي والوطني، ولكنه لم يتمكّن أن يوفّق بين معتقداته والسلفية التقليدية فعمدت إلى اضطهاده ومحاصرته حتى وفاته وهو في السادسة والثلاثين من عمره، متهمة اياه بالكفر والالحاد.

وشكّل أمين الريحاني (١٨٧٦ ـ ١٩٤٠) صلة الوصل على صعيد قومي أوسع بين المرحلة التأسيسية ومرحلة الصراع من أجل الاستقلال، وقد كتب في المرحلتين حول الرابطة القومية ومضامينها الجديدة، وذلك كبديل للجامعة الدينية. وفي كل ما كتب (ولديه مؤلفات عديدة بالعربية والانكليزية، بين أهمها من زاوية اهتمامنا هنا

الريحانيات وكتاب خالد وزنبقة الغور وملوك العرب والنكبات والتطرف والاصلاح والقوميات. عبّر الريحاني عن مشاعره القومية وعن مواقفه المعادية للانتداب الأوروبي وللانتماءات الطائفية ورجال الدين وأصحاب الوجاهة، وغير ذلك مما تسبّب بالانتقال من استبدادية الخلافة العثمانية إلى الهيمنة الغربية. ومن أجل التعرف إلى أفكاره في هذا المجال نتوقف خاصة عند **كتاب خالد** (١٩١١) الذي وضعه أصلاً بالانكليزية، ومجموعة من المقالات كتبها بالعربية في فترات مختلفة من حياته الفكرية، وقد نشرت بعد وفاته في مجلدين بعنوان **القوميات**.

كتاب خالد[١٣٦]، سيرة ذاتية في شكل رواية فكرية تطرح الكثير من المسائل الشائكة من زاوية التحرّر القومي والديني والإنساني. وخالد هو فردي النزوع يحلم بالمغامرات فلم يقنع أبداً بتحديد طموحاته إذ «كانت روحه تتوق دوماً إلى ما وراء الخطّ المنظور للأفق»[١٣٧]. دخل في صراع مع «المُبهم والمجهول» وخاض في «متاهات الفلسفة»، متصدياً للمشكلات الحقيقية في الحياة بصدق وشجاعة وبكثير من التساؤل و«النزاعات في داخله»، وسعى إلى إحياء «أمجاد مملكة الصحراء»[١٣٨] وتظلّل «بقطعة من سماء سورية»[١٣٩]. إنه ثائر «ضدّ الروح المسيطرة لشعبه والاتجاهات السائدة لعصره»[١٤٠]، وقلما تحدّث خالد عن التوازن والتوافق. على العكس، رأى اضطراباً في النفس وفي المجتمع.

كان توجه الريحاني القومي في مطلع القرن لا يزال غائماً في مفهومه لهوية الوطن. تحدّث في البداية عن أن خالد «متحدّر من نسل أولئك الفينيقيين الشجعان الذين اقتحموا البحار... وأنه مولود في مدينة بعلبك، في ظل مدينة الشمس العظيمة، على مقربة من الطرق الجبليّة الصاعدة إلى أرز لبنان. وما عدا ذلك في هذا الاتجاه، يكتنفه الغموض»[١٤١]. ومن ناحية أخرى، أخبرنا أنه كان يحلم بيقظة الشرق فتشيّد هياكل للروح الكونية. ثم نجده في نهاية الكتاب موقناً بتحقيق حلمه بقيام «امبراطوريّة عربية عظيمة في منطقة الحدود (عند التخوم القائمة) بين الشرق والغرب، وفي الصميم من هذا العالم، في جزيرة العرب»[١٤٢].

---

(١٣٦) أمين الريحاني، **كتاب خالد: رواية فلسفية اجتماعية**، ترجمة أسعد رزوق (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦).

(١٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(١٣٨) المصدر نفسه، ص ١٠١.

(١٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٣.

(١٤٠) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(١٤١) المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(١٤٢) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

وأمين الريحاني في **كتاب خالد** أكثر وضوحاً في موقفه الصدامي مع المؤسسة الدينية ورجال الدين. منذ مطلع الرواية؛ نكتشف أن خالد يتعلم من تاريخ الكنيسة انها «تمتشق سيف الاضطهاد»[١٤٣] ويتبيّن له أن هناك تحالفاً وثيقاً بين النظام الأبوي والنظام الكهنوتي فيتبرّأ من النظامين، فيقول: «إن عدة أشياء، ومن جملتها (استبداد) طغيان الأبوين ومكر الكهنة، سوف تتآمر هنا ضد تلك السعادة الروحية التي ينعم بها بمفرده»[١٤٤] في حبه لفتاة أحلامه نجمة.

وبثورة لا تختلف عن ثورة جبران يكتب خالد قائلاً: «متى كان المرء يحظى بهذا العدد الوفير من الآباء، وكلّهم يدّعون أنهم أولياء سعادته الروحية والمادية، يجب عليه أن يتبرّأ منهم جميعاً... بينما اعتقد بضرورة العائلة، فإنني اكره الامتداد العائلي الطاغي، والذي يؤلف لعنة الجنس البشري. وأنا أكره هذه الأبوة الروحية حين ترتدي ثوب الكاهن، وقلنسوة الراهب وسترة الحاخام الطويلة أو جبّة الشيخ. وهذا ما أعلنه على الملأ: قداسة الفرد، وليس العائلة أو الكنيسة. ذلك أن الامتداد العائلي... كمبدأ اجتماعيّ نابعٌ عن الخوف والجهل والجبن أو التبعية والاتكال ـ وهذا ما أكرّره هو لعنة العالم. إن أباك هو الشخص الذي يكنّ الود والاحترام للكائن الأسمى في داخلك. وإخوتك هم أولئك الذين يستطيعون أن يقدّروا عُلو روحك وأعماقها، ويولونك أذناً صاغية، ويؤمنون بك متى كانت لديك أية حقيقة لتعلنها لهم. ومن المؤكد أن قيمة المرء ليست في جلده»[١٤٥].

ومن طريف ما توصّل إليه الريحاني في **كتاب خالد** ملاحظة اجتماعية مهمة حول واحد من أهم مصادر التفتّت والنزاعات القبلية والطائفية في القرى السورية، حين يقول على لسان خالد: «ومما ينبغي ألا يفوتني ذكره أيضاً هو أن البلدة... تنعم باثنتي عشرة كنيسة. كل أسرة، وهي نوع من العشيرة، لها كنيستها وكهنتها. وبالتالي لها خصومها ونزاعاتها مع باقي الأسر. إنها أعجوبة كيف يستطيع هؤلاء الناس وسط... النزاع والخلاف أن ينتجوا شيئاً ما»[١٤٦]. إذا كانت تلك هي مواقف خالد من المؤسسة الدينية والمؤسسة العائلية، وهما أقدس مقدسات المجتمع العربي، فلا غرابة أن يصفه اتباعهما «بالشقيّ التعس الذي تخلّى عنه الله، ولا يحقّ له بمراسم دفن مسيحية»[١٤٧].

وبجرأة نادرة يُلقي خالد خطبة في دمشق، التي يصفها بأنها «معقل علماء

(١٤٣) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(١٤٤) المصدر نفسه، ص ١٦٠.
(١٤٥) المصدر نفسه، ص ١٦٠ ـ ١٦١.
(١٤٦) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.
(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٢.

الدين»، فقال: «سوف نحرّر الإسلام من عاداته البالية وتقاليده الخانقة وخرافاته المستحكمة ونفاق المدّعين»[١٤٨] فأثار بذلك غضب «شيوخ الإسلام وعلماء الدين، وهم بمثابة الطبقة العليا»[١٤٩]، ومع أنه كان قد حُذّر من أن «دمشق هي القفير الذي يعج بالعمائم، الخضراء منها وغيرها. فاحترس يا بني»[١٥٠]، لم يحترس، فهو من ناحية أخرى يعتبر نفسه مؤمناً. قالت له سيدة مرة: «حسبتك... مسلماً للوهلة الأولى وأخطأت» فأكدّ لها أنها لم تخطىء. وسألته إذا كان مسيحياً فأجاب إنه مسيحي أيضاً. ثم أوضح ما قصده فقال: «أعتنق الحقيقة أينما وجدتها. حقاً، إن كل ديانة هي خيِّرة وحقيقيّة، متى كانت تخدم الغرض السامي لمؤسسها. وكلها ديانات باطلة ومزيّفة، متى كانت تخدم الغرض الأناني لكبار كهنتها»[١٥١].

وإذا كان الريحاني هو الفرد الثائر في **كتاب خالد**، فإنه السياسي المصلح في قومياته. ولهذا إذا ما تناولنا فكر أمين الريحاني القومي من خلال مجموعة مقالاته التي نشرت بجزأين تحت عنوان **القوميات**، نجد انه لم يهتم كثيراً ببلورة مفهومه للأمة، فكان يقول بانتمائه للأمة السورية والأمة العربية والأمة اللبنانية في الوقت ذاته (وقد وردت هذه المفاهيم أحياناً في مقالة أو خطبة واحدة من مقالاته وخطبه العديدة. ولكنه ربما كان حتى ١٩٢٨ أكثر إيماناً بالوحدة السورية، وأخذ بعد هذا التاريخ يميل للقول بالعروبة، إنما بمعنى وحدة الهلال الخصيب والجزيرة العربية.

وردت في مقالاته هذه اشارات إلى «الذات السورية»، و«الوطن السوري»، و«الأمة السورية»، و«القومية السورية»، وتوجّه في خطاب ألقاه في بلدة برمّانا من جبل لبنان عام ١٩١٠ إلى الشعب بقوله «نحن السوريين». وإثر الحرب العالمية الأولى بحث في ظاهرة انقسام اللبنانيين حول طبيعة هويتهم القومية فقال: «فينا اليوم فريقان، بل حزبان، حزب رسم دائرة صغيرة وقال: هذي هي بلادنا، هذي هي دائرتنا. وكل من كان على غير مذهبنا هو خارج الدائرة. وحزب رسم دائرة كبيرة حول الدائرة الصغيرة وقال: هذي هي بلادنا، وهذي دائرتنا تضم دائرتكم وتصونها... الدائرة الأولى لبنان، الثانية سوريا. الأولى رمز لمبدأ النهضة اللبنانية، والثانية رمز لمبدأ الوحدة السورية... المبدأ الأول مبني على الفكرة الطائفية التي لا ترى الحق في غير الاعتزال، والتي أمست عند الأمم المتمدنة أثراً من الآثار. والمبدأ الثاني مبني على الفكرة الاجتماعية السديدة أن لا حياة للشعوب المستضعفة إلا بالاتحاد... ولذلك نقول إن الفكرة اللبنانية، بل الفكرة القومية الطائفية، هي فكرة

(١٤٨) المصدر نفسه، ص ٣٢٣.

(١٤٩) المصدر نفسه، ص ٢٩٦.

(١٥٠) المصدر نفسه، ص ٣١٣.

(١٥١) المصدر نفسه، ص ٢٩٩.

عتيقة عقيمة. هي لو عُمل بها اليوم، ضربة قاضية علينا. فقد كانت سبب تقهقرنا وبلائنا في الماضي، وستكون إذا سادتْنا، سبب بلائنا في المستقبل»[152].

ويقول في مقالة له حول التطور والاستقلال: «أنا سوري أولاً، ولبناني ثانياً، وماروني بعد ذلك. أنا سوري أنشد الوحدة السورية، القومية الجغرافية السياسية. أنا سوري مسقط رأسي لبنان، واحترم مصدر لغتي العرب، وأستوكل في ديني الله وحده... أنا سوري يود أن يرى في سورية حكومة دستورية لا مركزية عمودها الوحدة القومية الجغرافية وأساسها العدل والمساواة بالحقوق والواجبات. أنا سوري لبناني اعتقد بفصل الدين عن السياسة، لأني مدرك أن حجر العثرة في سبيل الوحدة القومية انما هو التحزب الديني»[153].

وألقى في عام ١٩٢٨ خطبة في دمشق بعنوان «روح العروبة» قال فيها بمفهوم «الأمة العربية». وفي رسالة كتبها الريحاني سنة ١٩٣٤ جواباً على رسالة وجهّها إليه فريق من الشباب العروبي قال فيها إن «الوحدة العربية ممكنة بل هي محققة... لأنها مظهر من مظاهر التجدد والرقي ودرجة من درجات التطور القومي في كل مكان»، وإن «الاتحاد الممكن في البدء هو الجزئي اللامركزي، لأن الحكومات الحاضرة العربية، المستقلة وشبه المستقلة، لا تتنازل، ولا يمكنها ان تتنازل عن حقوق السيادة الاقليمية كلها»، وهو اتحاد «لا يتم ويعم إلا تدريجياً. وقد تسبق الاقطار الجنوبية الاقطار الشمالية، لأن السيادة الاجنبية فيها هي أخف مما هي في الاقطار الشمالية»، وإن العقبات المعيقة للوحدة هي خارجية وداخلية، وإنه من الصعب التغلب على العقبات الخارجية «بالتفاهم مع الدول المسيطرة (أي انكلترا وفرنسا)، لأن الحق في نظرها... ما يزال للقوة. وسياسة التعاون بين الضعيف والقوي لا تفيد الضعيف كثيراً»[154].

وتشمل الوحدة العربية في نظر الريحاني «وحدتها الطبيعية التاريخية القومية: فننضم كلنا، اللبناني والسوري والفلسطيني والعراقي والنجدي والحجازي واليمني، تحت اللواء العربي الواحد... كيف لا، والبلاد كلها، من حلب إلى عدن ومن العريش إلى خانقين، كلها عربية»[155]. كذلك يجدّد في مقالة أخرى بعنوان «فلسطين نطاق الوحدة العربية» بقوله: «أني لعربي الدم والقومية، عربي الحس والنزعة، عربي القلب والروح، كما أني عربي اللسان. وليس في البلاد العربية كلها، من حلب الى عدن ومن القدس إلى بغداد، ما هو أقدس عندي من الفكرة الوطنية»[156].

---

(١٥٢) أمين الريحاني، **القوميات**، ٢ ج (بيروت: منشورات دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٦)، ج ١، ص ١٤٥ - ١٤٧.

(١٥٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢.

(١٥٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨٦ - ٨٧.

(١٥٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٢.

(١٥٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٤٧.

وحول العروبة يقول أيضاً: «كانت العرب قبل الإسلام وقبل المسيحية. وستبقى العرب بعد الإسلام والمسيحية. ليدرك ذلك المسيحيون وليدركه المسلمون. العروبة قبل كل شيء وفوق كل شيء. وهاكم مثلاً. أنا أمين الريحاني لبناني من الفريكة... لا افضل طائفة على طائفة ولا ديناً على دين. الدين هو المعاملة. أما في التفضيل الاجتماعي الشخصي، فإني قروي جبلي افضل الفريكة على كل بلدة في العالم، وافضل لبنان على كل جبل في الأرض، وافضل سوريا على كل بلد في الدنيا. ولكنني، مع ذلك وفوق ذلك، عربي الدم، عربي الحس والنزعة، عربي القلب والروح، كما اني عربي اللسان... ولا يبدأ الرقي الحقيقي في أمتنا المقسمة الا عندما نبدأ ان نشعر شعوراً قومياً قبل شعورنا الطائفي. ولا تتكون حقيقة الوطن الكبرى الا من العقلية المدنية القومية التي تعلو على العقبات الطائفية الصغيرة كلها. إن كل طائفة عندنا وطن قائم بنفسه. فالسنة والشيعة في العراق والمارونية واخواتها في لبنان والوهابية في نجد والزيدية في اليمن، إنما كلها من هذا القبيل واحدة. كلها تقدّم مصالحها على المصلحة الوطنية الكبرى... لذلك أقول بالخروج من الفكرة الطائفية إلى الفكرة القومية»(١٥٧).

وقبل وفاته بسنة، أي ١٩٣٩، ألقى خطبة في حفلة أقامتها لتكريمه في نيويورك جمعية «الشبيبة العربية الأمريكية»، قال فيها: «العروبة روح قومية عالية شاملة تحمل صاحبها على التعاون والتضامن مع اخوانه ليكون لهم جميعاً وطن قوي عزيز مستقل يضمن لهم السلامة والخير والهناء ويدفع عنهم تعدي الأجانب. هذي هي العروبة في أسمى معانيها وفي أقصى أهدافها. إنها احلال القومية الواحدة الكبرى محل القوميات الصغيرة الضائعة! إن لكل قطر من الأقطار العربية قضية واحدة، في الأقل، للأجانب يد فيها فلا يستطيع ذلك القطر أن يحلها وحده. لا يستطيع أن يحلها الحل الشريف الدائم المعزز لمصالح الوطن وكرامته إلا بمساعدة الأقطار الأخرى... العروبة توحد صفوفنا. العروبة تعزز مصالحنا. العروبة تحفظ كرامتنا وترفع شأننا»(١٥٨).

وقد رأى الريحاني في العلم والتعليم تحقيق أقصى أمانينا القومية، فاقترح عام ١٩٣٧ تأسيس كلية سورية وطنية إما في الشام أو في بيروت، وتساءل: «هل لنا أن نرى في المستقبل جامعة سورية وطنية، لا بروتستنتية ولا كاثوليكية، ولا أميركية ولا يسوعية، بل جامعة وطنية مدنية بحيث ترفع منار التهذيب الصحيح والتعليم الحر في الأمة السورية؟»(١٥٩). ثم يضيف: «المدارس، المدارس، المدارس الوطنية العمومية

---

(١٥٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٠ ـ ١٦١.
(١٥٨) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦٣ ـ ١٦٥.
(١٥٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٥٥.

الاجبارية اللاطائفية هي الطريق القويم إلى المحجة الوطنية العليا. هذه المدارس يجب أن تؤسس في كل قطر من الاقطار العربية وأن يكون برنامج التعليم واحداً فيها كلها»[١٦٠].

وكان الريحاني يؤمن بتنشيط المجتمع المدني وحق المواطن بالتعبير عن رأيه، فيقص علينا أنه كان له من رجال الحكومة صديق وديع النفس لطيف الكلمة، ولكنه من ناحية أخرى كان حاكماً متعسفاً، فسأله عن السبب في هذا التباين الخلقي، فأجابه: «اعلم يا امين ان الحكم في الشرق لا يقوم بغير العنف، وعلى الحاكم أن يكون، قبل كل شيء حاكماً، فلا يبتسم علناً ولا يلين رسمياً، لأحد من الناس. والحكم والتحكم من مصدر واحد. إنما العاجز من لا يستبد... لا، ليس لأحد أن ينبهه إلى خطئه علناً، وخصوصاً على صفحات الجرائد، فيحط ذلك من مقامه، ويذهب بهيبة الحكومة..

«وقد كان صديقي مع ذلك عصرياً في نواحي حياته غير الرسمية كلها... لا أخاف على الحكومات الوطنية الجديدة - المستقلة - إلا من هذه التقاليد الشرقية... تبدو في أصحابها حالما يرقون منصات الأحكام. وما دام الواحد منهم يحسب نفسه فوق الانتقاد، بل فوق القانون، فالأمة في خطر أشد من خطر الاستعمار الأجنبي. هي في خطر من ظلم الوطنيين واستبدادهم... إنها الأوتوقراطية الشرقية التي تغذت بالمديح والاطراء فلا تهضم الانتقاد، وتأبى الصراحة والمجابهة»[١٦١].

وكان بين أعلام النهضة القومية والتحرر السياسي عبد الرحمن الشهبندر (١٨٧٩ - ١٩٤٠) الذي ولد في دمشق لوالد تاجر صغير لم يكن شديد الثراء. تلقى دراساته في مدارس دمشق وتخرج عام ١٩٠٦ طبيباً في الكلية السورية الانجيلية التي اصبحت تعرف بالجامعة الاميركية في بيروت. كتب حول التسامح وهاجم التعصب الديني والتفرقة الطائفية وذكّر علماء الدين والشعب أن مسلمين ومسيحيين ذهبوا إلى مشانق جمال باشا في سبيل العروبة وأن جميع المواطنين يعيشون في سفينة الوطن الواحدة. كذلك اعتبر أن مقياس الارتقاء هو مقدار الحرية التي تتمتع بها المرأة في المجتمع. وظل الشهبندر يتمسك بأفكاره التحررية هذه وغيرها إلى أن اغتيل عام ١٩٤٠ شهيد افكاره التحديثية والصراع السياسي للوصول إلى السلطة.

عرف ببراعته الخطابية وثقافته الموسوعية، وكتب مقالات في **المقتطف** و**الهلال** وصحيفة **المقتبس** لصاحبها محمد كرد علي، قبل أن ينشأ الخلاف بينهما، ونشط في حلقات الشيخ طاهر الجزائري الفكرية. وشارك بعد انهيار الخلافة العثمانية في مقاومة

(١٦٠) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٦١.

(١٦١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦ - ٣٨.

الانتداب الفرنسي، وما ان هُزمت المقاومة في معركة ميسلون في ٢٤ تموز/يوليو عام ١٩٢٠ حتى احتل الفرنسيون دمشق واصدروا احكاماً بالسجن أو الاعدام على عدد من الوطنيين السوريين منهم الدكتور الشهبندر الذي لجأ الى مصر، كما فعل من قبل، نتيجة للمشاركة في مقاومة الحكم العثماني.

انشغل الشهبندر بالقضية القومية في الدرجة الأولى ورأى من موقع الواثق بنفسه وشعبه ان «المستقبل حافل بأنواع الاحتمالات، فعلى الأقوام أن تطلب الهواء الطلق والنور المشرق والحياة الرفيعة»، وهاجم في زمن الانتداب الفرنسي إقامة حدود مصطنعة بين سوريا والعراق، فهو من دعاة الوحدة العربية وبخاصة بين سوريا والعراق، وشدّد على أهمية الوعي الوحدوي فقال: «ما من سبيل إلى منع الأفكار الجديدة من التسرب إلى الأذهان المستعدة، خصوصاً متى بلغت الأمة درجة من الوعي العام يتعذر معها اسدال الستائر على الأفهام»[١٦٢].

دعا إلى «الثورة الفكرية السليمة»، ولكنه، سرّياً، كان يعد للثورة المسلحة مع عدد من قادة الحركة الوطنية في البلاد. وكان أن اندلعت في ١٧ تموز/يوليو عام ١٩٢٥ الثورة السورية من جبل العرب بقيادة سلطان الاطرش. وما إن أخفقت الثورة عسكرياً حتى لجأ الشهبندر إلى مصر للمرة الثالثة وأقام فيها بين ١٩٢٧ و ١٩٣٧، وقد كتب اثناء هذه الفترة عدة مقالات في **المقتطف** و**الهلال** حول الثورة العربية، والوحدة والتجزئة، واستعادة الشرق لمجده، والحرية في تاريخ البشرية، والذهاب إلى أعواد المشانق مسلمين ونصارى في سبيل العروبة، وقد جمع هذه المقالات في كتاب صدر في مصر عام ١٩٣٦ تحت عنوان **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي**[١٦٣].

وقد استفاد في كتابه هذا من تجاربه الشخصية وقراءاته لكتابات الجاحظ وابن خلدون وعلي عبد الرازق في كتابه **الإسلام وأصول الحكم** الذي سبق أن تحدثنا عنه في هذا الفصل. كذلك استفاد من كتابات علماء الاجتماع الغربيين معتبراً ان القضايا الاجتماعية في المجتمع البشري متشابهة في الكثير من مظاهرها. وبين أهم ما توصل إليه في هذا المجال تنبهه إلى أن الصراع من أجل الاستقلال يستدعي تفهم الواقع الاجتماعي فيقول: «نحن مع حاجتنا القصوى إلى الحرية نحتاج إلى اصلاحات اجتماعية من الطراز الأول.. فلا غرو أننا في جهادنا مضطرون إلى اصلاحات جمة

---

(١٦٢) عبد الله حنا، **عبد الرحمن الشهبندر، ١٨٧٩ - ١٩٤٠: عالم نهضوي ورجل الوطنية والتحرر الفكري** (دمشق: دار الأهالي، ١٩٨٩)، ص ٤٩ و٥٣.

(١٦٣) عبد الرحمن الشهبندر، **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي** (القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٣٦).

تتعلق بالأسرة والدين والأخلاق والوطنية والحكومة والعلم والاقتصاد وغير ذلك»[١٦٤].

من هذا المنطلق عالج موضوع المرأة والرجل فدعا إلى تحرر المرأة. وتناول مسألة الخلافة الإسلامية معتمداً على ابن خلدون وعلي عبد الرازق، فقال إن انتخاب أول خليفة ليتولى زمام المسلمين في دينهم ودنياهم يختلف عن الأساليب الديمقراطية الحاضرة بحصر الانتخاب في أهل الحل والعقد، وهي الطبقة الارستقراطية. أما عامة الشعب فكانت بعيدة عن التدخل في تقرير شؤون حياتها، فيما كان الخليفة يتمتع بحقوق لا يحلم بها حاكم، وقد اشتدت هذه الحقوق عندما صارت الخلافة ملكاً متوارثاً وصار أصحابها يدّعون الوكالة من الله في كل شيء، حتى ان المنصور قال: «انا سلطان الله في أرضه». وقد أجاز الفقهاء للخلفاء حق التصرف «في رقاب الناس وأموالهم وأبضاعهم». وكان المسلمون إذا بايعوا أميراً «جعلوا أيديهم في يده تأكيداً للعهد فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري» أو أشبه «المقاولة الاجتماعية»[١٦٥]. بكل ذلك حمل على التعصب الديني واعتمد منهج البحث العلمي مشدّداً على الأصول الاجتماعية للشعور الديني وعلى وظيفة الدين في الحث على مكارم الأخلاق. ولهذا يستنتج «ان الدين ظاهرة اجتماعية تلازم الجمعية البشرية منذ نشأتها الأولى»[١٦٦].

وفي دعمه لقيام نظرة رحبة سمحة للدين، استشهد الشهبندر بما قاله ابن عربي حول وحدة الأديان في قصيدته الشهيرة «أدين بدين الحب»:

لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي	إذا لم يكن ديني إلى دينه داني
وقد صار قلبي قابلاً كل صورة	فمرعى لغزلان ودير لرهبانِ
وبيت لأوثانٍ وكعبة طائفٍ	وألواح توراة ومصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجّهت	ركائبه فالحب ديني وايماني

وكان الشهبندر في نظرته للوحدة القومية متنبهاً لشدة التنوع والاختلاف بين الاقطار العربية، فقال إنه من الممكن اقامة وحدة بين العراق وسورية فيؤلفا دولة مستقلة واحدة، ولكنه اعتبر «من الخطل السياسي الاجتماعي... أن يتوهم احد من رجال النهضة في العالم العربي انه في حيز الإمكان تأليف دولة عربية مركزية ديمقراطية تضم منذ الآن بين دفتي دستور واحد دمشق والكويت وعنيزة والعسير والمكلا ـ فهذه بلدان وإن جمعت بينها اللغة والعقيدة وتداركت في كثير من اطوارها التاريخية إلا ان العادات والتقاليد المحلية واختلاف درجة الثقافة العامة... جعلت

---

(١٦٤) حنا، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

(١٦٥) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٦.

(١٦٦) المصدر نفسه، ص ١١٣.

شقة الخلاف فيما بينها أبعد من أن يضمها مجلس تشريعي واحد أو يلمّ شتاتها ارادة سلطانية واحدة»[١٦٧].

وفي المشرق العربي أسس انطون سعادة (١٩٠٤ ـ ١٩٤٩) الحزب السوري القومي عام ١٩٣٢، ووضع ربما أول كتاب منهجي حول مفهومَي الأمة والقومية بعنوان **نشوء الأمم** (فرغ من تأليفه عام ١٩٣٦ وتم نشره عام ١٩٣٧). كان هاجس سعادة ـ كما بدا خاصة في حياته، كما في مؤلفاته: **نشوء الأمم**، **والصراع الفكري في الأدب السوري**، **والإسلام في رسالتيه**، **والمحاضرات العشر**، ومقالاته في مجلات **الزوبعة والمجلة والنظام الجديد** وجريدة الحزب **النهضة** ـ أن يؤسس لإحداث نهضة شاملة وإقامة نظام جديد يتجاوز التجزئة الاجتماعية والتخبط الفكري والنزاعات الفردية والفوضوية السائدة في المجتمع السوري. وقد ردّ سعادة حالة التخلف إلى فقدان الوعي القومي وغياب النظرة الفلسفية الاجتماعية وزوال سيادة الأمة على مصيرها. ولذلك اهتم بالدرجة الأولى بتوضيح هوية المجتمع القومية معتبراً ان واقع الإنسانية هو واقع قوميات متصارعة، وبتقديم نظرية للحياة تكون قاعدة في عملية التغيير الاجتماعي ووضع نظام جديد يحلّ محلّ النظام القديم المتخلف.

قال في مقدمة كتابه **نشوء الأمم** «إن الوجدان القومي هو أعظم ظاهرة اجتماعية في عصرنا... ولقد كان ظهور شخصية الفرد حادثاً عظيماً في ارتقاء النفسية البشرية وتطور الاجتماع الإنساني. أما ظهور شخصية الجماعة فأعظم حوادث التطور البشري شأناً وأبعدها نتيجة... إذ إن هذه الشخصية مركب اجتماعي ـ اقتصادي ـ نفساني يتطلب من الفرد أن يضيف إلى شعوره بشخصيته شعوره بشخصية... أمته». ويتناول الكتاب تعريف الأمة وكيفية نشوئها ومحلها في سياق التطور الاجتماعي، فيبدأ من القول بأن انقسام الأرض إلى بيئات طبيعية هو السبب المباشر لتوزع الجماعات البشرية، فتكون البيئة هي، تاريخياً، في أساس تحديد هوية الجماعة لأن لكل بيئة جغرافيتها وخصائصها.

وبعد الحديث عن تطور الثقافات العمرانية، يتوصل إلى أن الدولة شأن سياسي لا وجود لها إلا في المجتمع، كما أنه لا وجود للسياسة من دون الاجتماع، ثم يضيف: «إذا كانت الدولة مظهراً سياسياً من مظاهر الاجتماع فالأمة واقع اجتماعي بحت. ودرس الأمة ونشوئها هو درس اجتماعي، لا درس سياسي... وإذا كانت الأمة واقعاً اجتماعياً، وإنها كذلك، فما تحديد هذا الواقع الاجتماعي وما أسبابه وخصائصة ومميزاته وما هي روحيته أو عصبيته، التي نسميها القومية، وكيف نفهمه؟»[١٦٨].

---

(١٦٧) المصدر نفسه، ص ١١٨.

(١٦٨) انطون سعادة، **نشوء الأمم**، ط ٢ (دمشق: [د. ن.]، ١٩٥١)، ص ١٤١.

جواباً عن هذا التساؤل يوضح سعادة «إن الاشتراك في الحياة يولد اشتراكاً في العقلية والصفات كالعادات والتقاليد واللهجات والأزياء وما شاكل، ويتوصل إلى أن «الأمة أتم متحد»، وإلى أن سورية متحد تام ومجتمع طبيعي «تجري ضمنه حياة افراده في ترابط وتفاعل تامين واشتراك في مصير واحد»، وأن البيئة السورية «هي البوتقة التي تصهر حياة. . الجماعات وتمزجها مزجاً يُكسبها شخصية خاصة»، وان «الأمة تجد أساسها، قبل كل شيء آخر، في وحدة أرضية معينة تتفاعل معها جماعة من الناس وتشتبك وتتحد ضمنها»، وان «الأمة من حيث هي متحد اجتماعي ذو نوع من الحياة خاص به في بيئته لا بد لها من لغة واحدة تسهل الحياة الواحدة وتؤمن انتشار روحية واحدة تجمع آدابها وفنونها وعوالمها النفسية وأهدافها ومثلها العليا. . . إن وحدة اللغة لا تقرر الأمة ولكنها ضرورية لتماسك الأمة»، وإن «شرط كون الدين عنصراً قومياً ان لا يتضارب مع وحدة الأمة ونشوء روحها القومية»، «فالأمة متحد اجتماعي او مجتمع طبيعي من الناس قبل كل شيء آخر». وقال بكلام آخر إن «الأمة جماعة من البشر تحيا حياة موحدة المصالح، موحدة المصير، موحدة العوامل النفسية ـ المادية في قطر معين يكسبها تفاعلها معه، في مجرى التطور، خصائص ومزايا تميزها عن غيرها من الجماعات»[١٦٩].

أما القومية فهي في نظره «يقظة الأمة وتنبهها لوحدة حياتها ولشخصيتها ومميزاتها ولوحدة مصيرها. انها عصبية الأمة. وقد تلتبس احياناً بالوطنية التي هي محبة الوطن، لأن الوطنية من القومية ولأن الوطن أقوى عامل من عوامل نشوء الأمة واهم عنصر من عناصرها. إنها الوجدان العميق الحي الفاهم الخير العام، المُولِّد محبة الوطن والتعاون الداخلي بالنظر لدفع الاخطار التي تحدق بالأمة ولتوسيع مواردها، المُوجِد الشعور بوحدة المصالح الحيوية والنفسية، المريد استمرار الحياة. . . التي يعني فَلاحُها فلاحَ المجموع وخذلانها خذلانه. القومية هي الروحية الواحدة أو الشعور الواحد المنبثق من الأمة، من وحدة الحياة في مجرى الزمان»[١٧٠].

واعتبر أنطون سعادة أن سورية هي إحدى الأمم العربية (ووصفها بأنها أمة عربية)، ويجب أن تتوحّد وأن تقيم مع المجتمعات العربية الأخرى (الجزيرة العربية، ووادي النيل، والمغرب الكبير) جبهة عربية تكون سداً منيعاً في وجه أي تهديد خارجي. وتتحقق الوحدة السياسية بحصول توحّد اجتماعي بتجاوز الولاءات الطائفية والقبلية والعرقية والمحلية وإلغاء الاقطاع وجعل الملكية في المجتمع كبديل للنظام «الرأسمالي الفردي الحر» الذي «كوّن رأسمالية مرهقة ساحقة وطبقتين مضغوطتين

(١٦٩) المصدر نفسه، الفصل ٧ وص ١٨٠.

(١٧٠) المصدر نفسه، ص ١٨٠ ـ ١٨١.

مسحوقتين: طبقة مسحوقة نفسياً هي الطبقة الوسطى، وطبعة مسحوقة مادياً هي الطبقة السفلى»[171].

ويجادل سعادة في كتابه **الصراع الفكري في الأدب السوري** (١٩٤٢) أن فقر الأدب السوري يعود إلى التزعزع النفسي والاضطراب الفكري والتخبط في دائرة مغلقة وغياب الاهتمام بقضايا الحياة الكبرى والتفسخ الروحي المنتشر في الأمة. وهو يرفض ذلك التقسيم السطحي الذي يعتبر الشرق كله روحياً والغرب كله مادياً، فالروحية والمادية هما من نصيب الشرق والغرب كليهما. ويضيف ان الشرق في أزمنة انعدام أسباب التقدم العمراني، أصبحت مطالبه الروحية مادية في معظمها. كذلك يرى ان الموسيقى الشرقية اتخذت وجهة مادية بتشديدها على الشهوات الجسدية، بينما الموسيقى الغربية انتصرت على المادية بالتشديد على التأمل الفكري. لذلك يرى أن الموسيقى ليست «لغة العواطف فحسب، بل هي لغة الفكر والفهم أيضاً... بل لغة النفس بجميع ما فيها من عواطف وأفكار»[172].

إن التجديد في الأدب هو نتيجة لحصول تجديد في الفكر والشعور وفي النظرة إلى الحياة. والمبدع ليس هو الذي يصوّر واقع الحال كما هو ويكون مرآة له، بل هو من يتجاوز الواقع فتكون له «القدرة على الانفلات من الزمان والمكان وتخطيط حياة جديدة ورسم مثل عليا بديعة لأمة بأسرها»[173]. إن المبدع ليس هو من يكون مرآة عصره بل من يكون منارة للمستقبل. وبهذا يدعو ليس لـ «أدب الكتب» القائم على التقليد، بل لـ «أدب الحياة» الذي «يكشف عن عظمة مطامح نفسية مهمة وسمو مراميها. هو أدب الذي مهمته أن يكون منارة للجماعات وليس مرآة لها»[174]. ويحصل التجدد بنشوء نظرة فلسفية جديدة تتناول قضايا الإنسان والمجتمع الكبرى، ولا يكون بمجرد حصول «تجديد شكلي لا يحمل تجديداً في الأساس»[175]. باختصار، «إن الادب الذي له قيمة في حياة الأمة، وفي العالم، هو الأدب الذي يعنى بقضايا الفكر والشعور الكبرى، في نظرة إلى الحياة والكون والفن عالية أصيلة، ممتازة، لها خصائص شخصيتها»[176].

---

(١٧١) عادل ضاهر، **المجتمع والإنسان: دراسة في فلسفة انطون سعادة الاجتماعية**، سلسلة أعلام النهضة الحديثة؛ رقم ١ (بيروت: منشورات مجلة فكر، ١٩٨٠)، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٦.

(١٧٢) انطون سعادة، **الصراع الفكري في الأدب السوري**، ط ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٤٧)، ص ٤٥ ـ ٤٧.

(١٧٣) المصدر نفسه، ص ٤١.

(١٧٤) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(١٧٥) المصدر نفسه، ص ٨٠.

(١٧٦) المصدر نفسه، ص ٩١.

وفي رسائل حب كان قد أرسلها انطون سعادة إلى ادفيك جريديني بين ١٩٣٧ و١٩٣٨، نجد أنه يُظهر جوانب إنسانية من حياته، هي على عكس صورة جبروته الراسخة في أذهان أتباعه. بالنسبة لخلاصة رسالته القومية يتحدث عن «الصراع العنيف بين نفسيتين، قديمة وجديدة. بين قوتين: قوة التقاليد وقوة الحياة. إن رسالتنا القومية هي رسالة الحياة والتحرُّر، وإخضاع التقاليد للحياة الجيدة، ودعامة هذه الرسالة القوة، القوة العظيمة المتغلبة»[١٧٧]. وأما ما يتعلق بالجانب الإنساني من شخصيته فنتبيّنه، من خلال اعترافه لصديقته، «ان عملي جهاد كان لعهد قريب محاطاً بوحشة واسعة. أبدأ منذ الصباح منصبّاً بكل قواي وكل زخمي على معالجة شؤون الحزب والقضية، وآوي آخر السهرة، وقد تطول إلى نصف الليل، إلى غرفتي، فأضع رأسي في حضن وحدتي وأُعزي نفسي بمثلي العليا وأغمض عينيَّ وانتظر النوم»[١٧٨].

وفي هذه المرحلة أيضاً كتب قسطنطين زريق مجموعة من المقالات بعنوان **الوعي القومي** عام ١٩٣٩ (وسنتوسع في عرض أفكاره التحديثية في المرحلة التي تلت الحرب العالمية الثانية)، ووضع ساطع الحصري، كما سبق وذكرنا، عدداً من المؤلفات في الأربعينيات والعقدين التاليين حول العروبة والقومية العربية، وتابع هذا الجهد المؤرخ العراقي عبد العزيز الدوري منقباً في التاريخ عن الجذور الاجتماعية والاقتصادية لقيام الوعي القومي العربي. وجاءت أعمال زكي الارسوزي (بعد أن نزح إلى دمشق إثر سلخ لواء الاسكندرون وعمد إلى وضع أسس حزب البعث) في إطار الصراع من أجل الاستقلال ضد الاستعمار الفرنسي والتوسع التركي على حساب سورية، لتجعله المؤسس النظري لقيام حزب البعث في مطلع الأربعينيات. بين أعماله التنظيرية **العبقرية العربية في لسانها**، و**بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم**. وفي عام ١٩٧٢ صدرت مجموعة أعماله الكاملة عن القوات العسكرية في سورية.

في مدخل كتابه **بعث الأمة العربية ورسالتها إلى العالم**، قال زكي الارسوزي إن الأمة من المرحلة التاريخية تزهو بتجاوب بينها وبين بيئتها الإنسانية تجاوباً تستقطب به نفوسُ أبنائها التيارات الفكرية فتكتسب الشعور بحقيقتها المثلى وبارتقاء الذهن. وقصد من رسالته استجلاء آية الأمة كحقيقة تاريخية، وإنشاء فلسفة عربية. ورأى أن الحضارة الحديثة تقوم على تناقض مقوماتها، وقد تحوّل العالم عن الأصالة إلى دعائم برانية تشيد عليها الأمة بنيانها فترجع به الإنسانية القهقرى.

وكنا قد ذكرنا في الفصل العاشر أيضاً أن حزب البعث ارتكز على منطلقات قومية عربية، غير انه تبنى مع الوقت مفاهيم ومقولات وشعارات اشتراكية. لقد كتب

---

(١٧٧) **رسائل حب من انطون سعادة الى ادفيك جريديني** (بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٧)، ص ٩.

(١٧٨) المصدر نفسه، ص ٢٩.

ميشال عفلق عام ١٩٣٦ مقالة بعنوان «ثرْوة الحياة» نظر فيها الى الاشتراكية ليس «كواسطة لإشباع الجياع وإلباس العراة فحسب، ولا يهمني الجائع لمجرد كونه جائعاً، بل للممكنات الموجودة فيه، التي يحول الجوع دون ظهورها»، وظل عفلق لا يهتم بالجائع لمجرد كونه جائعاً فيميل للنظر إلى الاشتراكية كوسيلة أكثر منها هدفاً إنسانياً إذ تابع يقول: «القومي العربي يدرك أن الاشتراكية هي انجع وسيلة لنهوض قوميته وأمته»، لأنه يعلم أن العرب لن يشتركوا في النضال «إذا كانوا مستثمرين منقسمين سادة وعبيداً»[١٧٩].

هذه هي خلاصة الفكر القومي الذي سيطر بخاصة في مصر والمشرق العربي في مرحلة الصراع من أجل الاستقلال بين الحربين العالميتين. وقد استفاد هذا الفكر القومي من الفكر التحديثي الليبرالي، كما استفاد من الفكر التقدمي وتعامل معه. ولم يتمكن هذا الفكر القومي من ان يتطور كثيراً باتجاه مزيد من التقدمية الاشتراكية نتيجة لأولويات الصراع للتحرر من الهيمنة الأوروبية.

ب ـ الاتجاه الاشتراكي في مرحلة ما بين الحربين العالميتين

ساد الفكر القومي في هذه المرحلة كلاً من الفكر الديني والفكر النقدي الثوري ربما بسبب الضغط لتجنب التناقضات الداخلية ورصّ الصف في مواجهة المستعمر، وبسبب استيلاء البرجوازية الوطنية على الحركات الفكرية والحزبية. ومع هذا تنبّه بعض مفكري القومية التحديثية الليبرالية إلى أن التحرّر السياسي لا يتمّ من دون التحرّر الاجتماعي. هذا ما حدث داخل صفوف حزب الوفد بعد نيل الاستقلال عام ١٩٣٦، مثلاً، فتحدث أحد قادته، وهو مكرم عبيد، عن المشكلات الاجتماعية والكوارث الاقتصادية التي يعانيها الفلاحون والعمال الذين يتكوّن منهم مجموع الشعب، مسمياً هذا الوضع بـ«الاستعمار المصري». قال هذا في خطبة له في مجلس النواب وأضاف: «ما الذي يكسبه الفلاح المصري من الاستقلال؟ فلنقلها، إذاً، قولة صريحة يا حضرات النواب، فقد عملنا لتخليص المصري من الاستعمار الاجنبي، وقد بقي علينا أن نخلّص المصري من الاستعمار المصري»[١٨٠].

هذه المشكلات الاجتماعية والاقتصادية هي التي استدعت قيام أحزاب اشتراكية متعددة في مختلف البلدان العربية، كما سبق وتحدثنا في الفصل العاشر الخاص بالسياسة والمجتمع، متفاوتة بين الشيوعية الماركسية والاشتراكية القومية والفابية

---

(١٧٩) كما ورد في: ميشيل عفلق، **في سبيل البعث**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣)، ص ٢٠٤.

(١٨٠) رمضان، **تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ الى سنة ١٩٣٦**، ص ٥١٢ ـ ٥١٣.

الأوروبية. ولم يرافق تأليف هذه الاحزاب قيام فكر منهجي تمكّن أن يذهب ابعد مما ذهب إليه فكر شبلي الشميل وفرح انطون في المرحلة التأسيسية السابقة. في الوقت الذي انصرف بعضهم لتأسيس الاحزاب الاشتراكية وتنظيمها من دون مزيد من بلورة النظرية الاشتراكية في ضوء التجارب والتناقضات العربية الخاصة (وهذا ما سبق ان أشرنا إليه في الفصل العاشر من هذا الكتاب) جنح المنظرون منهم باتجاه تحديد مواقف اشتراكية وجلة حذرة مرتبكة.

يظهر ذلك جلياً من خلال مواقف سلامة موسى (١٨٨٧ ـ ١٩٥٨) الفكرية. لقد أراد، وهو الذي نشأ في أسرة ريفية متوسطة الحال، أن يجمع في فكره بين مقولات المنهجية العلمية والداروينية والقومية المصرية العلمانية والاشتراكية الفابية وتحرير المرأة والليبرالية الغربية، متأثراً بكتابات شبلي الشميل وفرح انطون ويعقوب صروف وأحمد لطفي السيد وبرنارد شو وكارل ماركس وغيرهم. وكان قد عاش سنة في فرنسا واربع سنوات في لندن حيث تعرّف إلى جماعة الفابيين واطلع على فكرة السوبرمان من خلال قراءة برنارد شو، فنشر أول مقالة له بعنوان «مقدمة السوبرمان» وكتاباً له بعنوان **نظرية التطور وأصل الإنسان** (١٩٢٧).

وكنا قد ذكرنا في الفصل العاشر أن سلامة موسى قرأ اعمال كارل ماركس وتأثر به معتبراً نظريته ضرورية لفهم التاريخ والمجتمع، مؤكداً أن التقدم مرهون في مصر فقط بتطبيق مبادىء الاشتراكية، غير أن سلامة موسى تحاشى الاشارة إلى تأثره بماركس، فاعترف بعد قيام ثورة ١٩٥٢ يقول: «مع اني في كتاب **هؤلاء علموني** قد ذكرت نحو عشرين من الادباء والعلماء والمفكرين الذين وجهوا نشاطي الذهني. . . فإني لم أذكر معهم كارل ماركس داعية الاشتراكية. والآن احب أن اعترف بأنه ليس في العالم من تأثرت به وتربيت عليه مثل كارل ماركس، وإنما كنت اتفادى ذكر اسمه خشية الاتهام بالشيوعية»[١٨١].

كذلك ذكرنا أن سلامة موسى كان قد كتب دراسة حول الاشتراكية (١٩١٣) قال فيها «إن النظام الاشتراكي يقتضي إلغاء الملكية الفردية، بمعنى انه لا يجوز للفرد ان يمتلك أرضاً أو معملاً أو منجماً أو أي ثروة تحتاج في استغلالها إلى عامل أو عمال. . . وغرض الاشتراكية مجرد ايجاد الحرية الاقتصادية حتى تتساوى الفرصة بين الناس في الاثراء. . .». أما كيف تتحقق الاشتراكية في مصر، فتكون حسب سلامة موسى «بتربية الجمهور على الحكم النيابي الديمقراطي أولاً ثم نشر المبادىء الاشتراكية وادخال بعضها بالتدرج في جسم الحكومة حتى تتشرب بها الأمة»[١٨٢]. وقد شارك

---

(١٨١) رفعت السعيد، **تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر، ١٩٠٠ ـ ١٩٢٥**، ط ٥ (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨١)، ص ٨٧.

(١٨٢) المصدر نفسه، ص ٩٤.

في تأسيس الحزب الاشتراكي المصري عام ١٩٢٠ مؤكداً على ضرورة الأخذ بالتطور البطيء لا الثورة، ومن خلال ترسيخ قواعد النظام البرلماني الليبرالي والتعليم والتصنيع.

وظهر موقف سلامة موسى الوجل في دعوته للاشتراكية من خلال حرصه على التنصل من الاشتراكية العلمية وقوله في مقالة له نشرها في **الأهرام**[١٨٣] إن فترة العشرينيات هي من أسوأ الأوقات في مصر لتأليف الحزب الاشتراكي، وذلك «لاعتبارين: أولهما أن البولشفية الروسية اخفقت اخفاقاً يكاد يكون تاماً ونشرت على ربوع البلاد الروسية ألوية الخراب والدمار. وثانيهما أننا في مأزق سياسي لا ينبغي أن نزيده حرجاً بما يمكن ان يتذرع به المعارضون لاستقلالنا في انجلترا من أن في مصر شيوعيين بولشيفيين، وهذه الفاظ تستطير لب ساسة الانجليز».

في الواقع أن سلامة موسى لم يتنصل من الشيوعية فحسب، بل زيّف مبادىء أساسية في الاشتراكية المعتدلة نفسها بقوله في مقالة **الأهرام** ذاتها، «نحن على علم تام بأن علاقة الأجير الزراعي مع الممول المصري هي علاقة إنسانية أكثر منها اقتصادية... فلهذا السبب لن تقف الجمعية [الاشتراكية] موقف العداء ضد الملاك المصريين، إنما هي بمثابة صديق يدلهم على مصلحتهم، كما يدل العمال على مصلحتهم أيضاً، لأن مصلحة الاثنين واحدة». وبعد أيام عاد فنشر مقالة أخرى في **الأهرام**[١٨٤] رداً على هجوم شنته جريدة **الاجيبشان غازيت** قال فيها: «إن حملتكم على الحزب الاشتراكي المصري لا مبرر لها... كان أول ما فعلناه في القاهرة اننا انكرنا البولشفية بكل صراحة وجحدنا مبادئها بلا قيد ولا شرط... وقد كنت أنا نفسي عضواً في الجمعية الفابية الانجليزية، وهي جمعية الاشتراكيين المعتدلين في لندن، وغايتنا ووسائلنا هي غايات هذه الجمعية ووسائلها... وسيكون شعارنا التطور والنشوء لا الثورة والانقلاب». لذلك، كما قال رفعت السعيد: «كان طبيعياً بعد ذلك أن يكون سلامة موسى بين هؤلاء الذين آثروا السلامة، وانسحبوا من الحزب منذ البداية»[١٨٥]. ومع ذلك اعتبره الكثيرون من المفكرين المصريين كاتباً رائداً، واستشهد أنور عبد الملك بقول سلامة موسى عن نفسه بأنه يدعو «إلى العقل بدلاً من العقيدة، وإلى استقلال الشخصية بدلاً من التقاليد... إنني اؤمن بالحقائق، ومن هنا تعلقي بالعلم لأنه حقائق...»[١٨٦].

❊ ❊ ❊

---

(١٨٣) **الأهرام**، ١٨/٨/١٩٢١.

(١٨٤) **الأهرام**، ٣١/٨/١٩٢١.

(١٨٥) السعيد، **تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر، ١٩٠٠ ـ ١٩٢٥**، ص ٩٨ ـ ٩٩.

(١٨٦) أنور عبد الملك، **دراسات في الثقافة الوطنية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٧)، ص ٢٨٠.

هذه هي، إذاً، الاتجاهات الفكرية الرئيسية التي سادت مرحلة النهوض الثانية بين الحربين العالميتين. وتبيّن لنا من خلال استعراض هذه الاتجاهات أثر الصراع من أجل الاستقلال بقيادة البرجوازية الوطنية، مما يفسّر لنا هيمنة الفكر القومي التحديثي في هذه المرحلة. إلا أن هذه السيطرة لم تكن حقاً سيطرة في العمق والشمول المطلوب، فالتقاليد كانت لا تزال راسخة. نقول ذلك تمهيداً لتناول فكر ما بعد الاستقلال وحلول البرجوازية الوطنية محل المستعمرين. إن مصيراً قاتماً كان ينتظر العرب عند منعطف التاريخ نتيجة لاستمرار التبعية وتثبيت الدولة المستبدة بعد الحرب العالمية الثانية وانشاء اسرائيل عام ١٩٤٨ قاعدة نموذجية للاستعمار الاستيطاني على انقاض المجتمع الفلسطيني. بذلك أدت هذه التطورات ليس لبدء مرحلة استقلال حقيقي كما زعم الحكام العرب بقدر ما مهّدت لقدوم مرحلة الكارثة ونشوء الفكر النقدي المضاد للفكر التسويغي المرتبط بالانظمة السائدة.

ثالثاً: مرحلة سيطرة البرجوازية الوطنية في النصف الثاني من القرن العشرين: بحث في أسباب الإخفاق

يمكننا أن نميّز في هذه المرحلة بين فترتين زمنيتين، هما الفترة الممتدة بين نهاية الحرب العالمية الثانية وهزيمة حرب الخامس من حزيران/يونيو عام ١٩٦٧، وفترة ما بعد هذه الهزيمة حتى نهاية القرن العشرين. في الفترة الأولى تجاذب العربَ إحساسان متناقضان: إحساس بالنكبة الفلسطينية نتيجة لانشاء دولة اسرائيل عام ١٩٤٨، وإحساس بالتفاؤل الثوري تجاوباً مع ثورة ٢٣ يوليو في مصر واندلاع الثورة الجزائرية عام ١٩٥٤ حتى ١٩٦٢، حين تمكنت من تحرير البلاد ونيل الاستقلال بعد مئة وثلاثين سنة من الاستيطان الاستعماري الفرنسي. وبفعل هذين الإحساسين المتناقضين، توزّع الفكر العربي القومي بين الانشغال بالبحث في أسباب النكبة الفلسطينية وكيفية التغلب على آثارها، والتعبير من ناحية أخرى عن الثقة باحتمال قيام عهد جديد تحرّري تنتصر فيه الإرادة العربية.

أما في فترة ما بعد الخامس من حزيران/يونيو عام ١٩٦٧، فقد ساد الشعور بالهزيمة وخيبة الأمل الكبرى، فتوزع الفكر بين تسويغ الواقع ووضع اللوم الكلي على القوى الخارجية من ناحية، والبحث من ناحية أخرى في طبيعة الكارثة والتشديد على العوامل الداخلية أو الداخلية والخارجية معاً. ومما خفّف من وقع الشعور بالهزيمة إلى حدّ ما قيام المقاومة الفلسطينية والتأييد الشعبي الكبير الذي نعمت به لسنوات محدودة في كل البلدان العربية. لفترة وجيزة، انتشر الاعتقاد بأن المقاومة الفلسطينية مثلت انتقالاً نوعياً من عهد الانقلابية العسكرية وثورة الانظمة إلى عهد قيام ثورة الشعب، بل بلغ التفاؤل درجة عالية حتى الاعتقاد بأن الثورة الفلسطينية أخذت تشكّل رأس

الحربة لقيام ثورة عربية شاملة. ولكن الانظمة العربية التي أخفقت في مواجهة اسرائيل تمكّنت من أن تستعيد قوتها وتعزز مواقعها لتشكل تهديداً للثورة الشعبية وتعمل على احتوائها وتحويلها إلى نظام عربي آخر.

وإذا ما أمعنّا النظر بتطور الفكر العربي بعد الحرب العالمية الثانية نجد أنه على العموم انكفأ على نفسه مرة أخرى ومُني بخيبات أمل مريرة منها حيرته تجاه قدرة اسرائيل على تهديد العرب وكيفية حل المسألة الفلسطينية، وهزيمة حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧، وإخفاق البرجوازية الوطنية التي حلّت محل الحكم الاستعماري. في ما يتعلّق بالأمر الأخير، لم يشكّل الاستقلال بوابة جديدة لمستقبل باهر، فقد أخفق في تحقيق الآمال المرجوة، وتحوّلت الكيانات والمؤسسات التي أقامتها البرجوازية الوطنية بمساعدات خارجية إلى قوة ليس في خدمة الشعب بل ضده. لقد حكمت الانظمة الشعب ليس بتمثيله وبإشراكه في صنع مصيره بل بإقصائه وتهميشه.

ولم يكن من الغريب أن يتمّ ذلك، فقد وصلت الطبقة البرجوازية الوطنية إلى الحكم عن طريق الانقلابات العسكرية وعمدت، بصرف النظر عن حسن نياتها أو سوئها، إلى فرض نظام البعد الواحد. وكان أن انقسمت حكومات البلدان العربية إلى معسكرات متنافسة متناحرة في الداخل وفي ما بينها. إضافة إلى ذلك، كانت هناك عدة بلدان عربية أخرى تدير شؤونها أسرٌ حاكمة تقليدية، وقلة من البلدان ذات المؤسسات شبه الديمقراطية بمجالسها الشعبية ودساتيرها وممارساتها الهزيلة التي لم تتحرّر من طبائع الاستبداد والتحكم الفردي ولم تحدّ من سيطرة الاقطاعيين واحتكار السلطة من قبل الأسر الكبرى.

تفاءلت الجماهير الشعبية بحدوث أول انقلاب عسكري في سوريا عام ١٩٤٩ ولكن هذا الترحيب لم يدم سوى فترة وجيزة. ثم حدث انقلاب الضباط الاحرار في مصر في ٢٣ يوليو/ تموز عام ١٩٥٢ فأعاد للمجتمع الثقة الشعبية بإمكانات الخروج من المستنقعات التاريخية، وبلغ التفاؤل قمته عام ١٩٥٦ إثر تأميم قناة السويس والمقاومة الباسلة للاعتداء الثلاثي (انكليزي ـ فرنسي ـ اسرائيلي) على مصر. تلا ذلك انقلاب عسكري في العراق عام ١٩٥٨، وقامت بين ١٩٥٨ ـ ١٩٦١ وحدة بين مصر وسوريا. في هذه الفترة كانت حرب التحرير الجزائرية تثير مخيلة العرب وشعوب العالم الثالث.

وفي مناخ من الحماس القومي في الأوساط الشعبية وتخوّف بعض الحكومات العربية التقليدية، تفتّح الأمل من جديد بإمكانيات التحرّر والوحدة، فانشغل عدد من المفكرين العرب بالبحث في واقع المجتمع العربي وعمدت الحركات القومية إلى تبني الكثير من الأفكار الاشتراكية ودمجها في صميم الفكر القومي في محاولة للتغلب على التناقضات الاجتماعية، وهذا ما سبق الحديث عنه في الفصل العاشر حول السياسة

والدولة والمجتمع. ولم يدم ذلك طويلاً، ككل تفاؤل عربي، فقد حدثت هزيمة الخامس من حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧، فعمّت الخيبة الكبرى، ووجد الفكر العربي نفسه مرة أخرى منشغلاً بالبحث في أسباب الكارثة انطلاقاً من الإحساس المرير بهول المأساة التي أصابت العرب وكبديل للفكر التسويغي لدى شرائح المثقفين المرتبطة بالسلطة. هنا أيضاً تنوعت التيارات الفكرية بين قومية تحديثية وسلفية دينية وتقدمية ثورية غلب عليها الفكر النقدي والتحليل الاجتماعي متحرّرة من الالتزامات الأيديولوجية والحزبية الضيقة.

١ ـ التيار القومي التحديثي

مرة أخرى عاد قسطنطين زريق (١٩٠٩ ـ) بعد هزيمة الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧، كما فعل بعد قيام اسرائيل عام ١٩٤٨، إلى البحث في أسباب الكارثة وكيفية الخروج منها. عاد إلى كتابه السابق **معنى النكبة** ليخرج تتمة له بعنوان **معنى النكبة مجدداً**، فشدّد أيضاً على أهمية الأخذ بالعلم والعقلانية في إقامة المجتمع العربي الجديد. ومهّد زريق لكتابه الجديد (١٩٦٧) بقوله: «في ربيع عام ١٩٤٨ نشبت المعركة الأولى بين جيوش الدول العربية والقوى الاسرائيلية، فحدثت الكارثة التي أدت إلى الهدنة وإلى قبول اسرائيل في الأمم المتحدة. واليوم، بعد تسعة عشر عاماً، نشبت المعركة الثانية، فلم تكن الكارثة الجديدة أخف هولاً من الأولى، ولن تكون نتائجها المرتقبة أقل وطأة على الشعوب العربية، بل انها ونتائجها تبدو أضخم وأوخم»[١٨٧].

حاول زريق في الكتابين أن يوضح المفاهيم والقواعد الضرورية لإقامة مجتمع عربي جديد، منطلقاً من التساؤل حول كيفية التمكن من قلب المجتمع العربي «من مجتمع انفعالي توهمي ميثولوجي شعري إلى مجتمع فعلي تحقيقي عقلاني علمي»، فردّ أسباب النكبة إلى الفارق الحضاري بينه وبين المجتمع الاسرائيلي «وهو فارق في الأخذ بالحضارة الحديثة، أي في مجال العلم والعقلانية الذي تتميز به هذه الحضارة»، وإلى الضعف النضالي باعتبار أن كلاً من الشعب الجزائري والشعب الفيتنامي تمكّن من التغلب على أعدائه رغم الفارق الكبير في التفوق العلمي، ويعود ذلك إلى «الروح المعنوية العالية، والشدة النضالية في المقاومة والكفاح» التي «تنبعث من مصادر متعددة في النفس»، ومنها «وضوح الغاية»[١٨٨].

وحلّل زريق أيضاً أسباب النكسات والخسائر التي مُنيت بها الحركات القومية

(١٨٧) قسطنطين زريق، **معنى النكبة مجدداً** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧)، ص ٧.

(١٨٨) المصدر نفسه، ص ١٧، ١٤ و٦٢ ـ ٦٣.

العربية وتوقف عند سببين: **أولهما** تعرض الدعوة القومية للدعوة الاشتراكية فتغلّب النزاع الطبقي على وحدة الأمة ولم يعد ممكناً «جمع الصف العربي». **وثانيهما** هو عجز الدعوة القومية عن التحديث الذي يتيح «للولاء القومي ان يتغلب على الولاءات الأخرى وان يصهرها في ولاء شامل»، ويكون التحديث بالتطور العقلاني والعلمي التقني، الأمر الذي عانته أيضاً الدعوة الاشتراكية العربية، فقد اهتمت بإزالة الفروق الطبقية من دون ان تهتم أيضاً جدياً باقتباس العلم والتصنيع فظل «الجانب التوزيعي الطبقي من الدعوة... غالباً على الجانب العلمي الانتاجي التصنيعي»[١٨٩].

وتكرّرت آراء زريق هذه في كتابه **نحن والمستقبل** (١٩٧٧)، فقد دعا مرة أخرى لقيام عقلية مستقبلية ترتكز على عدة أركان بين أهمها: الموضوعية والواقعية، والانتاج العلمي، والالتزام الخلقي، والارتياد والتخطيط، والتساؤل والنقد، والشمول والتعاون، والتجديد والابداع، وقدرة العقل المتمثلة بالعلم، والقدرة الخلقية، وقدرة المجتمع على تكوين بنيته الوطنية المتماسكة. وقد أكدّ ان هذه العقلية المستقبلية لا تتنكر للتراث، بل تحرص عليه لأن العقلية «التي تحرص على جوهر التراث.. هي المؤهلة بالفعل للحفاظ على الأصالة ورعايتها وتنميتها والافادة منها خير افادة في تحقيق الذات وفي الانجاز والابداع»[١٩٠].

وتمثَّل الفكر القومي التحديثي أيضاً بكتابات زكي نجيب محمود (١٩٠٥ ـ ١٩٩٣)، وهو منشىء ورئيس تحرير مجلة **الفكر المعاصر** في الستينيات ومؤلف كتاب **تجديد الفكر العربي**[١٩١]. ومن مؤلفاته الأخرى **خرافة الميتافيزيقيا**، **ونحو فلسفة علمية**، **وفلسفة وفن**، **والثورة على الأبواب**، **وشروق من الغرب**. وقد حاول هو أيضاً في مختلف كتاباته التوفيق بين بعث ثقافة عربية أصيلة والاستعارة من الثقافة الغربية الحديثة، والتأكيد على العقل والحرية أو التعقيل (أي عقلنة الثقافة) والتحرر (من السلفية العمياء والحداثة المقتلعة الجذور).

نبع الهمّ الأساسي لزكي نجيب محمود من التساؤل: كيف تكون الثقافة العربية معاصرة (والمعاصرة تعني له الثقافة العلمية لهذا العصر) وعربية حقيقية في الوقت ذاته؟ وتوصل الى ان مهمة تجديد الفكر العربي تقتضي ضرورة المواءمة بين التراث الفكري العربي القديم ومقتضيات العصرنة، فيكون المثقف العربي الحق هو المترع بالثقافة العربية القديمة والمتخصص تخصصاً دقيقاً في الثقافة العلمية لهذا العصر الحديث والمنفتح على التجارب الإنسانية كافة.

---

(١٨٩) المصدر نفسه، ص ٣٠ ـ ٣٣.

(١٩٠) قسطنطين زريق، **نحن والمستقبل** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧)، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

(١٩١) زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧١).

تساءل زكي نجيب محمود في مطلع السبعينيات: «كيف نوائم بين ذلك الفكر الوافد الذي بغيره يفلت منا عصرنا أو نفلت منه، وبين تراثنا الذي بغيره تفلت منا عروبتنا أو نفلت منها؟... كيف، إذاً، يكون الطريق؟.. كيف السبيل إلى ثقافة موحدة منسقة يعيشها مثقف حي في عصرنا هذا، بحيث يندمج فيها المنقول والأصيل في نظرة واحدة؟»[192]. ومن هذا المنطلق أوصى بأن نأخذ من التراث القديم ما يمكن تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً، وأما ما لا ينفع نفعاً عملياً فنتركه غير آسفين. وفي رأيه ان الأخذ بالتراث القديم لا يمنع الثورة على اللغة الموروثة واحلال اللغة العلمية في معالجة القضايا الفكرية محلها. كذلك توصّل إلى أن الأخذ بالقديم لا يعني قبول ممارسات أهل السلطة وتوظيفهم الدين في خدمة ومصالحهم.

وإضافة إلى ذلك، أوضح أنه كما أن هناك قضايا ومشكلات تشغلنا في العصر الحديث لم يتعرض لها التراث القديم، فإنه هناك أيضاً قضايا ومشكلات انشغل بها الفكر القديم ولم تعد ذات موضوع بالنسبة لنا. من هنا الاختلاف بين القضايا التي شغلت المفكرين العرب القدماء والقضايا التي تشغلنا في الزمن الحاضر، بل إنه ذهب أبعد من ذلك، فقال إن العلاقة التي كانت تشغل الفكر العربي القديم هي تلك العلاقة التي تُعنى بعلاقة الإنسان بالله ورسوله وبالرسالة، وأما العلاقة التي تشغل الفكر المعاصر فهي التي تدور حول علاقة الإنسان بالإنسان، والإنسان بالطبيعة والصناعة. وبهذا تكون مأساة العربي المعاصر في ما يعاني من غربة، هي أنه موزع بين ضرورة الثقافة الأوروبية المعاصرة وضرورة الاصالة. وفي هذا المجال، ذكر زكي نجيب محمود ان بين أهم مشكلات التفكير العربي الفلسفي العلمي المعاصر مشكلة تحديد مدى ما تشكّله اللغة المتداولة من عوائق ذهنية مسبقة في رسم صورة دقيقة في تشخيص الواقع الإنساني والاجتماعي.

وإثر هزيمة حرب الخامس من حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧، كتب زكي نجيب محمود مقالة بعنوان «ميلاد جديد» في العدد الأول من مجلة **مواقف (١٩٦٩)**، قال فيها: اننا نريد للمواطن العربي ان يولد من جديد ولادة تتقاطع عندها خصائص الماضي وملامح الحاضر. ورأى ان هذه الولادة بدأت منذ قرن ونصف وكانت نقطة البداية التقاء الثقافة العربية بالثقافة الأوروبية الحديثة، وهي ما زالت ولادة في حالة من التعثر والفوضى والاضطراب والتشتت بعيدة عن مرحلة الاكتمال.

ومن مظاهر ذلك انقسام المفكرين العرب «مجموعات أشتاتاً... كل منها ترى الخطأ فيما تراه الأخرى صواباً... فهنالك طرفان متطرفان: طرف منهما يجزع من الثقافة الأوروبية الحديثة أشد الجزع، ويعدها ثقافة دخيلة تستهدف التسلط والسيطرة،

---

(١٩٢) المصدر نفسه، ص ٦.

ويلوذ منها بمكمن من التراث العربي الصرف. . . وأما الطرف المتطرف الآخر فيفرح بالثقافة الأوروبية الجديدة فرحة الاطفال باللعب والهدايا. . . وبين هذين الطرفين المتطرفين، تجد صنوفاً شتى من الأمزجة التي تأخذ بطرف من هنا وطرف من هناك، بنسب متفاوتة. فمنهم من يقبل الغرب كله والتراث كله ويحسب ان الجمع بينهما أمر ممكن، كما صنع العقاد. ومنهم من يقبل الغرب كله وبعض التراث دون بعض، كما صنع طه حسين. ومنهم من يقبل التراث كله وبعض الغرب دون بعض، كما صنع محمد عبده. ومنهم من يجري تعديلاً في التراث وفي الغرب معاً، كما صنع أحمد أمين وتوفيق الحكيم. ومنهم من يكاد يرفض الجانبين معاً. . . خليط عجيب، وهو خليط يدل على أننا لم نُفق بعد من هول الصدمة التي اصطدم بها الفكر العربي بالفكر الأوروبي الحديث»[١٩٣].

أما أين موقع زكي نجيب محمود في هذا الشتات الفكري، فيمكننا أن نتبيّنه من قوله في كتابه **تجديد الفكر العربي**: «إني أقولها صريحة واضحة: إما أن نعيش عصرنا بفكره ومشكلاته، وإما نرفضه ونوصد الأبواب لنعيش تراثنا. نحن في ذلك احرار. . . لكننا لا نَملُك الحرية في أن نُوَحّدَ بين الفكرين»[١٩٤]. كذلك نستدل على موقعه من قوله في كتابه **شروق من الغرب**: «الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجاً في تفكيرنا وآدابنا وفنوننا وعاداتنا ووجهة نظرنا إلى الدنيا. . الجواب الواحد الواضح هو أن تكون مصر قطعة من أوروبا كما أراد لها اسماعيل، وكل من يريد لها النهوض»[١٩٥]. وأما ما نخرج به، فربما هو شتات فكري آخر كأنما نحن أمام وصفة طبية لا علاقة لها بتشخيص الواقع المعاش.

٢ ـ التيار الديني

خَفَتَ صوتُ التيار الديني لثلاثة عقود بعد الحرب العالمية، وبخاصة في مصر والمشرق العربي بالمقارنة مع الفكر القومي والليبرالي والتقدمي الذي ينادي بالتحول الثوري، ولم تعد الدعوى للصحوة الإسلامية إلى البروز حتى أواخر السبعينيات. غير ان أصواتاً قليلة تمكّنت من أن تبرز وأن تقدم وجهة نظرها في اسباب الكوارث العربية وسبل التغلب عليها. وبين أبرز هذه الأصوات صوت سيد قطب (١٩٠٦ ـ ١٩٦٦) الذي حاول إثر عودته من الولايات المتحدة عام ١٩٤٩ إعادة تنشيط حركة الإخوان المسلمين بعد وفاة مؤسسها حسن البنا تلك السنة. ولكنه سرعان ما اتهم بالتآمر لاغتيال جمال عبد الناصر عام ١٩٥٤، وحكم عليه بالاشغال الشاقة لمدة خمس

(١٩٣) زكي نجيب محمود، «ميلاد جديد،» **مواقف**، العدد ١ (١٩٦٩)، ص ٦ ـ ٧.

(١٩٤) محمود، **تجديد الفكر العربي**، ص ١٨٩.

(١٩٥) زكي نجيب محمود، **شروق من الغرب** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٥١)، ص ٢٢٣.

عشرة سنة ثم اطلق سراحه بعد عشر سنوات من السجن، إنما أُعيد توقيفه وتمّ إعدامه عام ١٩٦٦.

وضع سيد قطب مؤلفات عديدة بين أهمها بالنسبة لموضوعنا **العدالة الاجتماعية في الإسلام** (١٩٤٩)، **معركة الإسلام والرأسمالية** (١٩٥١)، **في ظلال القرآن** (١٩٥٢ ـ ١٩٥٧)، **الإسلام ومشكلات الحضارة** (١٩٦٢)، **معالم في الطريق** (١٩٦٤). من خلال هذه الكتابات، وبخاصة الكتاب الأخير الذي يشكّل فيه مفهوم «الجاهلية فكرة مركزية»، يتبين لنا تصوّره للعالم المعاصر على أنه عالم ثنائي شديد التبسيط حتى الاختزال، يتعارض فيه الإسلام مع ما اسماه الجاهلية الجديدة، الإيمان والكفر، الخير والشر، حاكمية الله وحاكمية البشر، وغير ذلك من الثنائيات التي لا تقبل المصالحة في فكره. وتبلغ اختزاليته أقصاها حين يعتبر أن جميع مجتمعات العالم تعيش في جاهلية جديدة بالاعتداء على سلطان الله في الأرض بإسناد الحاكمية إلى البشر. وبهذا يكون العالم في رأيه، إما إسلاماً أو جاهلية، ويصبح من الضروري تجريد الإنسان بوسائل العنف من حكم نفسه بنفسه.

رأى قطب أن العالم المعاصر، ومنه العالم العربي والإسلامي، يعيش جاهلية جديدة. والمجتمع الجاهلي في رأيه هو كل مجتمع يسوده منهج الإنسان لا منهج الله، وبذلك لا يخلص عبوديته لله ويدين بغير حاكميته وحده، وحاكمية الله تتجسد في سيادة شريعته دون غيرها. وبهذا يكون الهدف تحطيم مملكة البشر لإقامة مملكة الله، لأن «الحياة الإنسانية ـ كما هي سائرة اليوم ـ لا بد لها من تغيير أساسي في القاعدة التي تقوم عليها. . . . وخط الحياة الحالي يمضي يوماً بعد يوم في تدمير خصائص الإنسان، وتحويله إلى آلة من ناحية، وإلى حيوان من ناحية أخرى. . . ولقد كان الكثيرون عقدوا آمالهم في هذا التغيير على «الماركسية»، على المادية الجدلية، وعلى التفسير الاقتصادي للتاريخ. . . ولكن هذا لم يكن إلا وهماً. . . كذلك يتجلى فشل كل المحاولات الأخرى. . . وكلها محاولات مصطنعة لا جذور لها في الفطرة البشرية. . . ولا نجد الحل المقترح لتجنيب البشرية ذلك الدمار. . إلا في التصور الإسلامي»[١٩٦].

وكنا قد أشرنا في الفصل التاسع، حول الدين في المجتمع العربي، إلى أن مؤلفات سيد قطب تُكثر من الحديث عن «الفطرة البشرية» وتؤكد أن «الدين هو منهج الحياة الكلي، الذي تتحرك في إطاره، وتنمو بكل أنواع النشاط الإنساني»[١٩٧]. واعتبر سيد قطب انه في ظل هذا المنهج الإسلامي، وفيه وحده، «يتحرر الناس من

---

(١٩٦) سيد قطب، **الإسلام ومشكلات الحضارة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٥ ـ ٧.

(١٩٧) المصدر نفسه، ص ٢٤ و١٧٩.

عبادة بعضهم لبعض بعبادة الله وحده، والتلقي من الله وحده، والخضوع له وحده، ورفض الاقرار بالحاكمية لأحد من دون الله، ورفض شرعية أي وضع لا يقوم على هذه القاعدة»، فيكون هدف الإسلام «اقامة مجتمع الإسلام الذي تطبق فيه احكام القرآن تطبيقاً حرفياً. وأول هذه الأحكام أن يكون الحكم نفسه لله وليس لأي بشر أو جماعة من البشر، وأن أي حاكم إنسان، بل أي مسؤول إنسان، إنما ينازع الله سلطته، بل ان الشعب نفسه لا يملك حكم نفسه، لأن الله هو الذي خلق الشعوب وهو الذي يحكمها بنفسه»[198].

وممن قدموا منهجاً إسلامياً في فهم الكوارث العربية خلال هذه المرحلة الكاتب الجزائري مالك بن نبي، الذي اعتبر أن التغيير يحدث عن طريق الكلمة المقدسة أو الفكرة الدينية التي توجّه التاريخ «بعملها المباشر في صياغة النفوس التي تحرك التاريخ بما يختلج فيها» فتقوم بدورها «في تكوين وتطوير الواقع الاجتماعي... بقد ما تكون متمسكة بقيمتها الغيبية... أي بقدر ما تكون معبرة عن نظرتنا إلى ما بعد الأشياء الارضية»[199]. وانطلاقاً من مثل هذه السلفية المثالية وبالعودة إلى الماضي السحيق، بحسب رأي مالك بن نبي «كانت البطولات تتمثل في جرأة فرد، لا في ثورة شعب، وفي قوة رجل، لا في تكاتف مجتمع»، فيعلن «ان الكلمة لمن روح القدس»، وأنها تسهم إلى حد بعيد «في خلق الظاهرة الاجتماعية... وتغيير الاوضاع العالمية»، وأن «الحضارة لا تنبعث... إلا بالعقيدة الدينية... ولا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء»[200].

ويؤكد بن نبي أن «جوهر المسألة هو مشكلتنا العقلية»، ويذهب إلى أنه «من هنا يأتي عقمنا الاجتماعي، فنحن حالمون، ينقصنا المنطق العملي»، وتصبح القضية منوطة «بتخطيط ثقافة شاملة... حتى يتم للأنفس استقرارها»[201]. ويستند كل ذلك إلى الاعتقاد لدى بن نبي بأن الصراع في أساسه صراع حضاري ثقافي فكري. ومن منطلق الفكرة الدينية يقال إنه إذا ما أصيب المجتمع بالكوارث، فهذا يكون عائداً إلى شرور في النفس». هذا تماماً ما توصّل إليه صلاح الدين المنجد في كتابه **أعمدة النكبة** حين ردّ هزيمة العرب في الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧ إلى نوعية علاقتهم بالله إذ «تخلى العرب عن إيمانهم بالله، فتخلى الله عنهم»[202].

---

(١٩٨) سيد قطب، **معالم في الطريق**، ص ٥ و٥٦.

(١٩٩) مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، ط ٣ (بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩)، ص ١٤ ـ ١٥.

(٢٠٠) المصدر نفسه، ص ٢٧ ـ ٢٩ و٧٥.

(٢٠١) المصدر نفسه، ص ٥١، ١٤٦ و١٧٩.

(٢٠٢) صلاح الدين المنجد، **أعمدة النكبة: بحث علمي في أسباب هزيمة ٥ حزيران**، التأريخ للمستقبل (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٧)، ص ١٧.

ويقول مصطفى محمود من منظور يميني إن الإسلام «ينطلق من فكرة الصلح والتعاون والتحالف وليس من منطلق الصراع الطبقي»[٢٠٣]، وذلك على عكس حسن حنفي الذي توصل إلى تصوّر مضاد فقال بوجود التمايز «في الأمة الإسلامية الواحدة بين الأغنياء والفقراء، بين الأقوياء والضعفاء، بين القاهرين والمقهورين، بين من يملكون كل شيء ومن لا يملكون شيئاً... فالأمة لدينا... حكام ومحكومون، قادة وشعوب، علية وسفلة... واليسار الإسلامي يأخذ صف المحكومين المضطهدين والفقراء المعذبين»[٢٠٤]. وذكر حسن حنفي في حوار له مع محمد عابد الجابري أن هنالك سبعة تحديات رئيسية ما زالت تواجه العرب في النصف الثاني من القرن العشرين هي: تحرير الأرض، وضمان الحريات العامة، وتحقيق العدالة الاجتماعية، واقامة الوحدة في مقابل التجزئة، وترسيخ الهوية في مقابل التغريب، وتحقيق التقدم في مواجهة التخلف، وتجنيد الجماهير ضد اللامبالاة[٢٠٥].

تجاه كل هذه التحديات، لا يبدو أن حسن حنفي شديد التفاؤل بالنسبة للمستقبل القريب، فهو يعتبر أن العصر الذهبي في تاريخ الحضارة الإسلامية (بين القرن الأول والقرن السابع) انقضى ليبدأ الانهيار «بعد هجوم الغزالي على العلوم العقلية. ولم تفلح بارقة ابن رشد في القرن السادس في عودة الحياة إلى الحضارة الإسلامية من جديد... فعندما يتوقف العقل تعمل الذاكرة»، ولما أصبح «الجناح المحافظ هو الغالب في الأصولية الإسلامية» في الوقت الحاضر، مما همّش الإسلام التقدمي «أصبحت الحركة الإسلامية فيه إلهية تبدأ بالدفاع عن حقوق الله أكثر منها إنسانية تدافع عن حقوق الإنسان»[٢٠٦].

وفي مقال لحسن حنفي في مجلة **الوسط**[٢٠٧] كتب يقول: «حق الاجتهاد هو السبيل إلى استئناف الحضارة الإسلامية وعلومها بعد أن توقف معظمها منذ القرن السابع الهجري»، والاجتهاد هو «المصدر الرابع من مصادر التشريع الإسلامي بعد الكتاب والسنة والاجماع... والمنوط به استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها

---

(٢٠٣) مصطفى محمود، «مواقف القرآن بين المذاهب الاقتصادية المعاصرة،» ورقة قدمت إلى: الجامعة التونسية، **الملتقى الإسلامي ـ المسيحي** (تونس: المطبعة الرسمية، ١٩٧٦)، ص ٩٧.

(٢٠٤) حسن حنفي، «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟،» **اليسار الإسلامي**، العدد ١ (كانون الثاني/يناير ١٩٨١)، ص ٥ ـ ٩.

(٢٠٥) حسن حنفي ومحمد عابد الجابري، **حوار المشرق والمغرب، تليه سلسلة الردود والمناقشات**، تقديم فيصل جلول (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٠)، ص ٢٦ ـ ٢٧. وكان حنفي قد تحدث عن هذه التحديات السبعة في دراسة سابقة له: حسن حنفي، «موقفنا الحضاري،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٧٦ (حزيران/يونيو ١٩٨٥).

(٢٠٦) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٦.

(٢٠٧) **الوسط** (٢ حزيران/يونيو ١٩٩٧).

اليقينية... والأخص العقل... حتى يحقق الاجتهاد غايته في استنباط أحكام جديدة تتفق مع روح العصر ومصالح الناس المتغيرة».

٣ ـ نقد الفكر الديني

تعرّض عدد من المفكرين العرب في النصف الثاني من القرن العشرين لنقد الفكر الديني الأصولي من مواقع مختلفة. منهم من تعرّض له من موقع التحول الثوري الشامل كما فعل صادق العظم ومحمد النويهي، ومنهم من نقده من الداخل أو من موقع إسلامي مستنير مستفيدين من العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة مثل محمد أركون ومحمد عابد الجابري، ومنهم من صبّ اهتمامه على تحليل النصوص الدينية كما فعل نصر حامد ابو زيد، وآخرون من مواقع ثقافية ابداعية أو سياسية مجرّدة.

توّاً بعد هزيمة الخامس من حزيران/يونيو عام ١٩٦٧، تعرّض صادق جلال العظم (١٩٣٤ ـ) لنقد الفكر الديني المثالي بأسلوب سجالي لاذع متهكم وبجرأة نادرة تذكّرنا من حيث صراحتها وميلها العلمي بشبلي الشميل وفرح انطون. نشر خلال سنتين متواليتين كتابين أحدهما بعنوان **النقد الذاتي بعد الهزيمة** (١٩٦٨) و**نقد الفكر الديني** (١٩٦٩) جذبا اهتماماً واسعاً عادا عليه بالشهرة من ناحية، وبالاضطهاد والمضايقات من ناحية أخرى. وإثر نشر الكتاب الأخير أحالت دار الفتوى اللبنانية بقيادة المفتي الشيخ حسن خالد أمر هذا الكتاب إلى المسؤولين القضائيين لاتخاذ ما يلزم بمقتضى القانون بحجة أن كتاب **نقد الفكر الديني** بما اشتمل عليه من «انكار للغيبيات وافتراء على الدين والقرآن» يجعل صادق العظم «خارجاً عن الإسلام ومرتداً، وكذلك من يؤيده ويجاريه في رأيه».

حلّل العظم اسباب الهزيمة فاعتبر أنها تعود إلى أسباب اجتماعية ونفسية وذهنية، منها الولاءات التقليدية، وسيطرة الفكر الديني الغيبي، وميل العرب للتنصل من المسؤولية بإسقاطها على غيرهم وعلى قوى خارجية منظورة وغير منظورة، ونزعة تبرير الإخفاق وتغطية المواقف الحرجة والاستخفاف بقوة العدو من ناحية، أو تضخيمها من ناحية أخرى. وقد ربط بين ذلك وبين عوامل أساسية «تدخل في بنيان المجتمع العربي التقليدي ولا تنفصل عن خصائص الشخصية الاجتماعية التي تربيها البيئة العربية المتوارثة في كل واحد منا»، ونمط السلوك الاجتماعي الذي أسماه حامد عمار بالشخصية الفهلوية التي من خصائصها الحصول على النجاح الشكلي من أقصر الطرق، واللجوء إلى الحيل، واخفاء العيوب، والاستخفاف بالغير من ناحية، والمغالاة في التأكيد على الذات من ناحية أخرى، واستهانة بالصعاب والتعلق بالغيبيات.

واستمر صادق العظم في نقده للفكر الديني، فنشر عام ١٩٩٢ كتاباً بعنوان **ذهنية التحريم** ضمّنه دراسة طويلة عن سلمان رشدي وحقيقة الادب وحلّل فيها

روايته **الآيات الشيطانية** ودافع عن حقه في الحياة، وهاجم نقاداً عرباً هاجموا الكتاب من دون أن يقرأوه وعالجوا موضوعه وكأن رشدي فقيه وعالم وليس روائياً، ومن دون إعطاء فكرة أولية عن الرواية. وفي عام ١٩٩٧ أعاد صادق العظم نشر كتابه هذا بصيغة موسّعة بعنوان **ما بعد ذهنية التحريم** مضمناً إياه ملاحق وبعض الردود عليه وردوده على هذه الردود.

وفي مجمل ما كتب العظم حرص على أن يذكّرنا بأن الثقافة العربية شهدت منذ مطلع القرن قضايا مشابهة لقضية سلمان رشدي منها الضجات التي اثارها كتاب علي عبد الرازق **الإسلام وأصول الحكم**، وكتاب طه حسين **في الشعر الجاهلي**، وكتابه هو **نقد الفكر الديني**، والمتاعب الدينية التي تعرّض لها نجيب محفوظ ومحمد أحمد خلف الله وغيرهم. ولذلك ينتقد العظم «القوى الظلامية» التي «تنصّب ذاتها وكيلاً عن الله، وتستثمر هذا التنصيب إلى حدوده العليا، فتدمّر العقل والثقافة والإنسان. إنها لا تدافع عن الله والتعاليم السماوية، بل تستثمر الله.. من أجل الدفاع عن مواقعها الخاصة، وعن المصالح الاجتماعية التي ترى في استمرار الوهم والتفكك العقلي أساساً لبقائها»[٢٠٨].

ومن موقع القول بضرورة حصول تحوّل ثوري بسبب الإحساس بـ «الهزيمة الفاجعة» وبالضعف العام العميق الذي شمل كل نواحي الحياة العربية، نشر محمد النويهي عام ١٩٧٠ مجموعة من المقالات في مجلة **الآداب** دعا فيها إلى إحداث ثورة عربية شاملة في الدين والسياسة والاجتماع. ثم أعيد نشر هذه المقالات عام ١٩٨٣ في كتاب بعنوان **نحو ثورة في الفكر الديني**[٢٠٩] إسهاماً، كما تقول المقدمة، في التوعية التي يتطلّبها الجيل العربي الجديد للخروج من الهزيمة. أما من حيث موقف النويهي من الفكر الديني، فهو يقول ان الثورة الفكرية لن تتم من دون تغيير المفاهيم والقيم السائدة و«ما دمنا نسمح للرجعية بتحريف رسالة ديننا وإبطال روحه»[٢١٠]. والذي يدخل التغيير المطلوب على عقول الناس وقلوبهم هو عملية نقد تخضع المفاهيم والقيم لثورة جذرية تنفي عنها ما لم يعد ملائماً للمجتمع من «الخرافات والأوهام التي تختلط بالعقائد الدينية الصحيحة وتتغلب عليها في أذهان الكثرة الغالبة من أفراد المجتمع... فالقوى الرجعية لا تزال في شتى أركان العالم العربي تبث فيهم تفسيراً معيناً لنصوص مقدسة معينة»[٢١١]. وإن النقد المطلوب في نظر النويهي هو الذي

---

(٢٠٨) صادق جلال العظم، **ذهنية التحريم** (لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٣)، ص ٤٠٦.

(٢٠٩) محمد النويهي، **نحو ثورة في الفكر الديني** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣).

(٢١٠) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٢١١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

يدعو الناس «إلى نظرة أكثر علمية وموضوعية نحو حقائق الكون وطبيعة الإنسان وضرورات الاجتماع البشري، نظرة تسلّم بدور المادة في صياغة هذه كلها وتكييفها»[٢١٢].

واستفاد محمد أركون في تحليله للفكر الإسلامي من العلوم الحديثة، التاريخية منها والاجتماعية والنفسية والانثروبولوجية، واهتم بالروابط بين الدين والمجتمع والعلاقة بين الفكر والوسط الاجتماعي التاريخي، فاعتبر انه لا يمكننا ان نفهم الاصولية داخل الإسلام إلا من خلال المقارنة بالأصوليات داخل الأديان الأخرى. بين أهم مؤلفاته العديدة **نحو نقد العقل الإسلامي** (١٩٨٤) و**مقالات في الفكر الإسلامي** (١٩٨٤) و**تاريخية الفكر العربي الإسلامي** (١٩٨٦) و**نزعة الانسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدي** (١٩٩٨). وكنا قد ذكرنا في الفصل التاسع أنه اعتبر ان الإسلام الكلاسيكي لم يكن له ان يتجاهل السيادة الاجتماعية الدنيوية، وقدّم مثالاً على ذلك هو أن النبي كان قد أحاط نفسه في المدينة بمجلس من عشرة أعضاء ينتمون إلى أفخاذ مختلفة من قريش، فكان كل واحد من المهاجرين الأول يمثل قوة اجتماعية وسياسية في جماعته.

وأعطى أركون في كتاباته مثلاً حسياً آخر على الاختلاف بين البحث الغيبي (الثيولوجي) والبحث العلم ـ اجتماعي (سوسيولوجي) في دراسة الحقيقة التاريخية ومن أجل التمييز بين ما هو اسطوري وما هو تاريخي بخصوص الخلفاء الراشدين. يقارن بين هذين المنهجين من حيث نظرتهما إلى أن ثلاثة من هؤلاء الخلفاء ماتوا قتلاً. في ما يخص المنهج الديني الغيبي يعتبر هذا القتل حدثاً عابراً سببه أناس أشرار خرجوا عن طريق الحق. أما في نظر عالم الاجتماع، فلهذا القتل دلالات بالغة تتعلق بالصراع من أجل الوصول إلى السلطة. وفي نظرته إلى الأصولية العربية الإسلامية المعاصرة بالمقارنة مع الأصوليات الأخرى، يرى أركون أنها تعاني قطيعتين معرفيتين، أي مع تراثها الإسلامي المبدع كما يتجلّى في كتابات المعتزلة ومسكويه والتوحيدي والفارابي وابن رشد وابن خلدون وغيرهم ممن أخضعوا ايمانهم إلى معايير العقل، ومع الحداثة الأوروبية. هناك، إذاً، تطبيقات مغلقة ومنغلقة للفكر الإسلامي، كما ان هناك دعوة لتأسيس تاريخ منفتح لهذا الفكر على علوم الإنسان والمجتمع، وهذا ما يقول به محمد أركون.

كذلك كنا قد أشرنا في الفصل نفسه إلى موقف أركون من العلمنة، حيث قال إنها «مسألة حاضرة وملحّة في ما يخص العالم العربي والإسلامي بشكل عام». ومع أنها لا تزال تطرح نفسها في الغرب، «لكنها بالطبع ملحة أكثر في أرض الإسلام،

---

(٢١٢) المصدر نفسه، ص ٤٨.

وذلك من أجل تشكيل الدولة، بالمعنى الحديث لكلمة دولة»، وهي التي تتألف من مجتمعات «لا تزال عتيقة البنى والهياكل في معظمها»[٢١٣].

ويتجلى نقد محمد عابد الجابري للفكر الديني من خلال مقولاته حول «العقل العربي» وموقفه من التراث والأصالة. تحدث الجابري عن «الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري الإسلام»، ورأى أنه «موضوع ذو خصائص مميزة تختلف عن خصائص الموضوع الذي تعاملت معه الفعالية الذهنية لمفكري اليونان وفلاسفة أوروبا»، فاستخلص أن القواعد التي شكّلت جوهر العقل داخل الثقافة العربية الإسلامية تختلف عن تلك التي شكّلت «جوهر العقل اليوناني والعقل الأوروبي»[٢١٤].

ويتناول الجابري في كتابه **نحن والتراث** التيار السلفي على أنه جاء نتيجة الدافع الرئيسي للذات العربية الحديثة إلى تأكيد نفسها في مواجهة التحدي الحضاري الغربي. وقد اتخذت عملية تأكيد الذات هذه شكل نكوص إلى مواقع الماضي ورفع شعارات الاصالة والتمسك بالجذور والحفاظ على الهوية. بذلك أصبح الماضي ليس حافزاً للنهوض بل مشروع النهوض نفسه. ومما رسّخ ذلك كون القراءة السلفية قراءة لا تاريخية، الأمر الذي لا ينتج منه سوى نوع واحد من الفهم أو «الفهم التراثي للتراث». إنه التراث يكرر نفسه، بينما السؤال هو: كيف نحقق ثورتنا ونعيد بناء تراثنا؟ ولا تقتصر هذه القراءة على السلفية، فـ«الفكر العربي الحديث والمعاصر هو في مجمله فكر لاتاريخي يفتقد الحد الأدنى من الموضوعية»[٢١٥].

ويتلخّص مشروع الجابري الفكري بأنه يدعو إلى كسر بنية العقل المنحدر الينا من عصر الانحطاط، أي «إحداث قطيعة ايبستيمولوجية تامة مع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها إلى الفكر العربي الحديث والمعاصر» فيكون ما يدعو إليه «التخلي عن الفهم التراثي للتراث» وتصبح القطيعة التي يقول بها ليس القطيعة مع التراث بل «مع نوع من العلاقة مع التراث»، وهي القطيعة التي تحولنا من «كائنات تراثية» إلى «كائنات لها تراث»[٢١٦]. ولأن العربي مثقل بحاضره كما هو مثقل بماضيه، يدعو الجابري إلى المعقولية والتوازن ما بين الذاتي والموضوعي، هذا التوازن المفقود في الخطاب النهضوي العربي. ويعتبر ان مقولات هذا الخطاب العربي «مقولات فارغة جوفاء تعبر عن آمال أو مخاوف ليس غير، الأمر الذي جعلها تعكس أحوالاً

---

(٢١٣) محمد أركون، **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة هاشم صالح (بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦)، ص ٢٧٦.

(٢١٤) محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٢٦.

(٢١٥) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٣ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٧.

(٢١٦) المصدر نفسه، ص ٢٩.

نفسية وليس حقائق موضوعية. وبعبارة أخرى، يجب القول إن الخطاب العربي الحديث والمعاصر كان في جملته، ولا يزال، خطاب وجدان وليس خطاب عقل»[٢١٧].

وعمد نصر حامد ابو زيد إلى دراسة الخطاب الديني (الفهم البشري للدين) دراسة نقدية فتعرّض للاتهام بالكفر والإلحاد والزندقة والدعاوى القضائية من قبل من اعتادوا استخدام التراث الإسلامي نفعياً ولأغراض سياسية بهدف إثبات «الردة» ضده. وضع أبو زيد عدة مؤلفات منها **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة** (١٩٨٢)، **ونقد الخطاب الديني** (١٩٩٢)، **والإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية** (١٩٩٢)، **ومفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (١٩٩٣)، **والتفكير في زمن التكفير**(١٩٩٥).

في هذه الكتابات وغيرها أراد نصر حامد ابو زيد تجديد الفكر الإسلامي، فطرح أسئلة وقدم تحليلات واقتراحات مهمة للخروج من الركود الفكري، إذ ظل الفكر الإسلامي منذ القرن الخامس الهجري اسير التكرار، غير قادر على تجاوز نفسه بفعل الجمود الاجتماعي والسياسي. وهنا يقدّم ابو زيد تمييزاً بين استهلاك الفكر الذي حدث في تاريخ الفكر الإسلامي في عصر الجمود والركود وبين استثماره أو تنميته وتطويره في سبيل المساهمة في تحديث الحياة.

ومع أنه من البديهي في نظر أبي زيد أن الفكر الإسلامي هو كل الفكر الذي انتجه المسلمون، إلا أن الأصولية حصرت هذا الفكر بالاتجاهات التي توافق عليها وتتجاهل، أو حتى تضطهد، كل ما هو غيرها. ويقتضي هذا بالنسبة لأبي زيد تحديد مهمات متكاملة لتجديد الفكر الإسلامي بقراءة الواقع من خلال تحليل أنماط الخطاب السائد ونقده للكشف عن الدوافع الأيديولوجية وراءه، ودراسة التراث العربي الإسلامي في سياقه التاريخي، وتحليل النصوص الدينية التأسيسية وفق المناهج الحديثة.

من هذا المنطلق دعا نصر حامد ابو زيد لإعادة قراءة «علوم القرآن» قراءة جديدة بعد أن عُزل عن سياق ظروفه الموضوعية والتاريخية. يقول في كتابه **مفهوم النص** إن «القرآن نص لغوي»، وان من مهماته في تحليله للنص بعد تاريخ طويل من سيطرة الفكر الرجعي على التراث، استخراج دلالته ومعانيه الخفية، وذلك لأن جدلية الغموض والوضوح تعد من أهم خصائص النص في الدراسات النقدية الحديثة. هناك في رأيه ما هو واضح وضوحاً تاماً بحيث لا يحتمل سوى معنى واحد، وهناك ما يتساوى فيه معنيان يصعب ترجيح احدهما، وهناك ما تتعدد معانيه، وهناك معانٍ

(٢١٧) الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ص ٣٣.

متناقضة. كل ذلك يقتضي «الولوج إلى عالم النص وكشف أسراره وغوامضه»[٢١٨].

وبسبب مشروعه هذا بدأت سلسلة الاضطهاد ضد نصر أبو زيد عام ١٩٩٣ عندما أصدر مجلس جامعة القاهرة قراراً بحرمانه من الترقية إلى درجة أستاذ بناء على تقرير عبد الصبور شاهين (استاذ في كلية العلوم الدينية وإمام مسجد عمرو بن العاص) جاء فيه أن أبحاث أبي زيد تمثل «تجاوزاً قبيحاً» و«إساءة إلى القرآن ذاته عن جهل فاضح»، متهماً إياه بالكفر وإهانة العقيدة، ولكن جامعة القاهرة عادت ومنحته هذه الدرجة أخيراً. وعقب ذلك أقام الشيخ يوسف البدري مع عدد آخرين دعوى قضائية أمام محكمة الجيزة الابتدائية ضد الدكتور أبي زيد طالبوا فيها بالتفريق بينه وبين زوجته لنشره كتباً وأبحاثاً تثبت ارتداده. ولكن محكمة النقض اصدرت في مطلع آب/ أغسطس عام ١٩٩٦ موافقتها بتثبيت حكم التفريق لأخذها بوجود سند شرعي لدعوى الحسبة بناء على ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واستناداً إلى ثبوت ارتداد أبي زيد عن الإسلام، الأمر الذي انكره. وتضمنت حيثيات الحكم أن كتابات أبي زيد تمثل جحداً لآيات القرآن، إذ وصفه بأنه «منتج ثقافي».

وفي أعقاب هذا الحكم اضطر أبو زيد للخروج من مصر تجنباً لتفريقه عن زوجته واهدار دمه، وكان قد صرّح بقوله: «لن اعلن توبتي أمام محكمة النقض فأنا رجل مسلم احاول الاجتهاد»[٢١٩]، وتساءل: «لماذا تتعرض شجرة التنوير للذبول بل والموت كلما نمت قليلاً؟»[٢٢٠]. ان ذبول شجرة التنوير تذكّرنا في العصر الحديث بما تعرّض له عدد كبير من المفكرين العرب، نذكر منهم لمجرد التمثيل علي عبد الرازق وطه حسين وصادق العظم ومحمود محمد طه (الذي اتهم بالردة في السودان وشنق أمام كاميرات التلفزيون يوم ١٨/ ١/ ١٩٨٥) وفرج فودة الذي اغتيل في أيار/ مايو ١٩٩٢ ونجيب محفوظ الذي طعن في عنقه في تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٤، وهو في الثالثة والثمانين من عمره.

وفي طرحه لمختلف القضايا من خلال تحليل النصوص الدينية، يردّ نصر حامد أبو زيد مختلف التفسيرات إلى أصولها الاجتماعية. هذا ما كنا أشرنا اليه في الفصل الثامن، حول العائلة، مثلاً، في تحليله للنصوص الدينية المتعلقة بالمرأة، فأوردنا قوله إنه بمناقشة المشكلات الاجتماعية عامة ـ ومشكلة المرأة بخاصة ـ من منظور الدين، تتبدّد جوانب المشكلة وتتيه في ضباب التأويلات. لذلك اعتبر ان هذه المناقشة من

---

(٢١٨) نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣)، ص ٢٠١.

(٢١٩) **الوسط** (١٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦).

(٢٢٠) **الحياة**، ١٦/ ٩/ ١٩٩٦.

منظور الدين تتعمدّ إخفاء البعد الاجتماعي والاقتصادي. ولهذه الأسباب كلها قال ان الخطاب الديني يزيّف قضية المرأة بإصراره على مناقشة هذه المسألة وغيرها من خلال مرجعية النصوص متجاهلاً أنها قضية اجتماعية في الأساس.

٤ ـ فكر التحوّل الثوري

اهتم فكر التحوّل الثوري في النصف الثاني من القرن العشرين ـ بفرعيه الأيديولوجي الملتزم (وهو في أساس الفكر الماركسي بخاصة) والفكر النقدي الاجتماعي والثقافي العام ـ بتحليل الواقع العربي سعياً وراء معرفة أسباب الكوارث وتجاوزها من منطلق تقدمي علمي. وقد تمّ ذلك خاصة في مرحلة ما بعد الخامس من حزيران/يونيو عام ١٩٦٧ منذ بدأت تبرز ظاهرة الاقبال على العلوم الاجتماعية وانتشار المجلات والأبحاث المتخصصة في مختلف حقولها من اقتصاد وسياسة وعلم اجتماع وتاريخ اجتماعي. ونلحظ كذلك ميلاً واضحاً لإعادة النظر بالتراث الثقافي انطلاقاً من مهمات تغيير الواقع تغييراً جذرياً شاملاً.

كانت هناك محاولات ماركسية في تحليل الواقع العربي نتوقف عند عدد قليل منها في سبيل ابراز طابعها الخاص، وذلك كما وردت في بعض كتابات محمود أمين العالم وحسين مروة وطيب تيزيني وسمير أمين واسماعيل صبري عبد الله ومحمد سيد أحمد وصادق العظم. في هذه الكتابات وغيرها نجد ميلاً لتطبيق النظرية الماركسية على الواقع العربي إما بمنهج يفرض التفسيرات فرضاً خارجياً أكثر مما ينطلق من داخل التجارب العربية التاريخية، أو على العكس، بمنهج أكثر قدرة على الابداع واعادة تحديد المفاهيم في ضوء خصوصيات الواقع العربي.

نشر محمود أمين العالم (١٩٢٢) عدة دراسات تُعنى بالنقد الأدبي والثقافي الاجتماعي بصورة أعم. تشمل مؤلفاته **في الثقافة المصرية** (كتاب نشره عام ١٩٥٥ وهو مجموعة مقالات في النقد الأدبي كتبها مع عبد العظيم أنيس)، و**تأملات في عالم نجيب محفوظ** (١٩٧٠)، و**ثلاثية الرفض والهزيمة** (١٩٨٥، دراسة نقدية لروايات صنع الله ابراهيم: **تلك الرائحة، نجمة أغسطس، اللجنة**)، و**معارك فكرية** (١٩٦٥، مجموعة مقالات كتبت بين ١٩٥٠ و١٩٦٥)، و**الوعي والوعي المزيف في الفكر العربي المعاصر** (وهي كذلك مجموعة مقالات كتبت بين ١٩٧٤ و١٩٨٦)، و**مفاهيم وقضايا إشكالية** (١٩٨٩).

عمل العالم في مختلف كتاباته باتجاه تأسيس فكر نظري نقدي يعبّر عن المعاناة المصرية والعربية، رابطاً بين البنية الاجتماعية والقضايا الاقتصادية والسياسية من ناحية، والتشتت الفكري من ناحية اخرى. وبين الاشكاليات التي تعرض اليها ملتزماً بالمنهج المادي الجدلي والتاريخي إشكالية العلاقة بين الأنا والآخر، وإشكالية العلاقة بين

التراث والعصرنة، وإشكالية الوعي الذاتي في مواجهة الوعي الزائف التي تقتضي ممارسة النقد الذاتي بقدر ما تقتضي النقد الاجتماعي والثقافي. وقد اعترف في مقدمة كتابه **الوعي والوعي الزائف** بأن دراساته السابقة في الثقافة المصرية وفي المعارك الفكرية كانت تفتقد الدقة النظرية بسبب ميوله الايديولوجية والسياسية والحزبية الدعائية في ظل الحكم الناصري.

ولكي نتفهم معالجته لهذه الإشكاليات، نستعين ببعض ما قاله في كتابه **مفاهيم وقضايا اشكالية**. عالج في احدى مقالات هذا الكتاب اشكالية العلاقة بين المثقفين والسلطة باعتراضه على جان بول سارتر في محاضرة كان قد قدّمها في جامعة القاهرة في اوائل ١٩٦٧ وضع فيها المثقف في تعارض مع السلطة بشكل مطلق. رأى العالم أن موقف المثقفين يختلف باختلاف طبيعة السلطة من حيث كونها جهازاً رجعياً أو تقدمياً، فلا يتحدّد هذا الموقف «بالتأييد أو الرفض للسلطة على اطلاقها وإنما يتحدد أساساً بمدى مشاركة المثقفين مشاركة فعلية عملية في تكريس سياسات هذه السلطة أو تغييرها تغييراً جذرياً»[٢٢١]. ولا يرى العالم أن المثقف والسلطة ينتسبان إلى حقلين دلاليّين مختلفين أو ان العلاقة الوحيدة بينهما هي علاقة صراع، بل هناك في رأيه «تداخل وظيفي عضوي بين الدلالتين»[٢٢٢]، فلا يشكّل المثقفون طبقة اجتماعية واحدة «بل ينتسبون إلى مختلف الطبقات والفئات الاجتماعية... ولكل طبقة وفئة من هؤلاء مثقفوها المعبّرون عنها»[٢٢٣].

ويذهب العالم الى أن الثورة «مهمة اجتماعية شاملة مرتبطة بالسلطة الثورية» ولا تتحقق «بدون سلطة ثورية»[٢٢٤]. وعربياً، يرى أن غالبية المثقفين، سواء كانوا داخل بنية السلطة أو خارجها، أصبحوا «شعراء بلاط»، و«القلة من المثقفين العرب هم القابضون على الجمر، تمسكاً بوعيهم ومعارفهم العلمية ومبادئهم الوطنية والقومية والثورية، والمنخرطون... في النضال بالفكر والإبداع والعمل العلمي من أجل تغيير هذه الأوضاع المتردية. على انه ليس بالنضال الثقافي وحده... يتحقق التغيير المنشود»، فلا بد من «الانخراط في النضال السياسي... والمشاركة في العمل السياسي الثوري المنظم هي أرقى مشاركة للمثقف في تحقيق التغيير»[٢٢٥].

ونشير إلى أن العالم كان قد نشر عام ١٩٥٦ بحثاً بعنوان «الفكر العلمي عند

---

(٢٢١) محمود أمين العالم، **مفاهيم وقضايا اشكالية** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩)، ص ٢٥.

(٢٢٢) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٢٢٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(٢٢٥) المصدر نفسه، ص ٤١ ـ ٤٢.

العرب» في مجلة **كتابات مصرية** حاول فيه أن يفسّر الفكر العربي الإسلامي في العصر الوسيط تفسيراً مادياً تاريخياً. كذلك صدرت في السبعينيات دراسة موسعة حاول فيها طيب تيزيني أن يقدّم مشروع رؤية جديدة للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة. وقد طرح في الجزء الأول من الكتاب قضية التراث العربي في نطاق الاحتياجات الاجتماعية والحضارية العامة والنظرية العلمية للواقع العربي الراهن على أنه يمثل احدى حلقات الواقع الإنساني العالمي، وأراد أن يحدّد دلالة هذه القضية وآفاقها ومهماتها في انجاز الثورة في المجتمع العربي[٢٢٦].

وفي نهاية السبعينيات ظهر كتاب **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية** لحسين مروّة (١٩١٠ ـ ١٩٨٧)، وهو دراسة مادية تاريخية للتراث في جزأين وتقرب صفحاته من الألفين، إنما من ضمن الاهتمامات بالحاضر والمستقبل. إن هذا الكتاب دراسة تحليلية تتناول الأفكار الفلسفية في اطار التيارات الفكرية والقضايا الاشكالية بما فيها منشأ الافكار ودورها الاجتماعي والتاريخي وعلاقاتها بالمعتقدات الرسمية السائدة في حينها. ويرتكز هذا الاطار النظري على مقولات نمط الانتاج السائد، الذي وصفه حسين مروة بأنه نمط انتاج اقطاعي متداخل مع «بقايا العبودية المنحلة والاقطاع التجاري المتنامي الى جانب نمو الصناعات الحرفية المتطورة نسبياً في المجتمع العربي الإسلامي خلال العصور العباسية»[٢٢٧].

وفي صلب كل ذلك الطابع الصراعي في الفكر العربي القديم والحديث. وبين أهم ما قدّمه حسين مروة في هذا الكتاب تناوله التصوف الإسلامي ومنشأه ودوره الاجتماعيين ليس على أنه فكر معزول ومثالي، بل على انه في صميم الصراع القائم وكونه موقفاً مضاداً للقهر الرسمي. وبين أهم ما قدّمه أيضاً ما ذكره محمود أمين العالم في كتاب يتضمّن شهادات في فكر حسين مروة ونضاله، حيث يقول إن بين الأفكار التي حاول دحضها تلك الفكرة التي يكاد يجمع عليها أغلب مؤرخي الفلسفة العربية الإسلامية وهي التي تقول بأن جوهر هذه الفلسفة «هو التوفيق بين الشريعة والفلسفة، بين النقل والعقل. إن حسين مروة يعتبرها أسطورة موهومة، ويجعل من مهمة كتابه تبديد هذه الاسطورة. . . وما أكثر النتائج العميقة التي توصل إليها حسين مروة مثبتاً الطابع الصراعي لا الطابع التوفيقي بين المعرفة الايمانية والمعرفة العقلية»[٢٢٨].

---

(٢٢٦) طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي: من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة**، ط ٢ (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨)، ج ١: **من التراث الى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**.

(٢٢٧) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩)، ج ١، ص ٣٨.

(٢٢٨) حسين مروة: **شهادات في فكره ونضاله** (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)، ص ٢٥.

ونذكر بين المفكرين الماركسيين سمير أمين واسماعيل صبري عبد الله اللذين قدّما فكراً جديداً تحليلياً نقدياً في معالجة مفهوم التنمية الاقتصادية الاجتماعية الإنسانية (الأمر الذي سبق أن تحدثنا عنه في اجزاء سابقة من الكتاب وسنتناوله بالمزيد من التحليل في الفصل الأخير). وقد تجاوز كل منهما الأدبيات السائدة بما فيها ماركسية الانظمة الشيوعية والاشتراكية. نظّر سمير أمين (١٩٣١ ـ) للتبعية، وهو بين أهم مفكريها المبدعين، وقد انطلق تفكيره من دراسته للرأسمالية كمنظومة عالمية وبحث في السمات الأساسية لما اصطلح على تسميته بلدان المركز الرئيسية (اوروبا وأمريكا واليابان) المهيمنة وبلدان الأطراف «المتخلفة» المهمّشة والمرتبطة بالنظام الاقتصادي العالمي، فأصبح لا بدّ من فك هذا الارتباط المجحف والتغلب على الاستقطاب العالمي كشرط ضروري لحصول تنمية شاملة متمحورة حول الذات. وقد اثبت سمير أمين من خلالها أنه ماركسي وناقد للماركسية في آن معاً، فقد تطوّر فكره خارج الأنظمة والاحزاب والتنظيمات والايديولوجيات الرسمية وباستقلال عنها.

وقد سعى سمير أمين في كل ما كتب (**التطور اللامتكافئ، الأمة العربية، الطبقة والأمة في التاريخ، فك الارتباط، أزمة المجتمع العربي، ما بعد الرأسمالية، نحو نظرية للثقافة**، وغيرها) للدفاع عن قضايا بلدان العالم الثالث متوصلاً في دعوته للعمل الثوري إلى تقديم ما أسماه البديل الشعبي الديمقراطي، باعتبار ان الأزمة القائمة تتصل بغياب الديمقراطية، بمعنى غياب القدرة النقدية وحرية التحرك والمبادرة من قبل الطبقات الشعبية. هذا ما يقترحه بعد انهيار مشروع بناء الاشتراكية على النمط السوفياتي، وعدول الصين عن المشروع الاشتراكي وإحلالها محله مشروعاً وطنياً، وإثر تطورات الرأسمالية الأخيرة وتعمّق ظاهرة العولمة. كل هذه التطورات فرضت اعادة النظر في النظريات السابقة الخاصة بالانتقال إلى الاشتراكية، فأصبح سمير أمين يميل إلى فكرة التحالف الوطني الشعبي الديمقراطي كإطار لنقاش المرحلة القادمة. وهو لا يرى من إمكانية للخروج من المأزق التاريخي الراهن من دون تحليل نقدي للتجارب العربية السابقة ومن دون ادراك أهمية الديمقراطية في مشروع التحديث المجتمعي. وفي رأيه ان الديمقراطية هي شرط أساسي يستحيل تجنّبه في مهمات التحديث والتقدم، ومن دون ذلك يظل كل بناء هشاً وعرضة للانهيار.

ولم تحدّ ماركسية اسماعيل صبري عبد الله (راجع ما كتبناه عنه في نهاية الفصل العاشر) من قدرته على التمسك بمنهج نقدي مستقل في تحليله لقضايا التنمية والسياسة والعلاقات الاجتماعية، وكان بين أول من سعوا لتقويم التجربة السوفياتية تقويماً موضوعياً، فتساءل هل كانت الاشتراكية حلماً لم يتحقق من قبل الانظمة التي تبّنتها، وهل بقي شيء من الماركسية بعد انهيار هذه التجارب؟ يقول ان ما قدّمه ماركس هو تحليله الدقيق لآليات الاستغلال الرأسمالي المبني على تفرّد الأقلية بملكية وسائل الانتاج المتاحة للمجتمع. ومن هذا المنطلق استخدم اسماعيل صبري عبد الله المنهج الماركسي

نفسه في تقويم تجارب الانظمة الاشتراكية، وفي طليعتها التجربة السوفياتية وما حلّ بها.

وفي محاولة لمناقشة هذه المسألة قدّم اسماعيل صبري عبد الله أفكاراً أولية للنقاش بين الماركسيين العرب، متوقفاً عند عدد مما أسماه اخطاء جوهرية فادحة وقع فيها النظام السوفياتي، وهي: أ ـ مقولة ان الاتحاد السوفياتي كان مجتمعاً غير طبقي، والخطأ في ذلك انكار وجود تناقضات في هذا المجتمع، مما أدى لإهمال البحث بها والتعامل معها إيجابياً في سبيل تجاوزها. ب ـ حكم الحزب الواحد وإنكار التعدّدية السياسية، فخير وسيلة لبناء الاشتراكية تعدّد الآراء وحصول صراع فكري بين مختلف الاتجاهات، الأمر الذي يستلزم مشاركة جماهيرية واسعة، وينتهي بتطبيق ما تلتقي حوله أغلبية واضحة. ج ـ التداخل الوثيق بين الدولة والحزب في الوقت الذي يكون من مهمات الحزب الأساسية نقد ما هو قائم. د ـ خنق الحزب كل نشاط بحثي جاد في العلوم الاجتماعية بحجة ان الآباء المؤسسين قالوا كل ما يمكن. إضافة إلى كل ذلك، اشار عبد الله بشكل عام إلى أن التعامل مع الجماهير تمّ «كما لو كنا نملك الحكمة والصواب ونريد أن نعلّم الجماهير أين يصيبها القمع والاستغلال وأن الثورة ستغير أحوالهم. إننا لم نُجد الإنصات للناس والاحترام الكافي لرؤيتهم لمشكلاتهم وما يتصورونه من حلول لها. كنا كثيراً ما نتعامل مع أصحاب المصلحة... كما يتعامل المعلّم مع مدرسة تقليدية ترفض مفهوم الحوار كأداة تربوية عظيمة التأثير»[(٢٢٩)].

ونشير عابراً في معرض حديثنا عن المفكرين الماركسيين العرب إلى أنه في زمن انهيار الاتحاد السوفياتي وأزمة الفكر الماركسي عامة، صدر أيضاً لصادق العظم كتاب بعنوان **دفاعاً عن المادية التاريخية** (١٩٩٠)، وهو عبارة عن أجوبة عن أسئلة طرحها عليه عفيف قيصر. وكنا قد تناولنا نقده للفكر الديني، ونضيف هنا أنه في هذا الكتاب يقوم بقراءة نقدية لنصوص بعض المفكرين (إلا ان غالبيتهم العظمى من الماركسيين الغربيين) الذين يأخذون بمنهج المادية ويناقشهم من الموقع نفسه.

وكنا قد ذكرنا في الفصل العاشر، حول السياسة والدولة والمجتمع، أن محمد سيد أحمد قدم دراسة له بعنوان «مدخل إلى مناقشة نقدية للفكر السياسي العربي المعاصر» في مؤتمر الإبداع الثقافي والتغيير الاجتماعي في المجتمعات العربية في نهاية القرن، الذي عقد بدعوة من جامعة برنستون في غرناطة في شهر أيار/مايو ١٩٩٨. في هذه المداخلة حاول محمد سيد أحمد إلقاء الضوء على الآليات التي تحكم الفكر السياسي العربي، فذكر أن بين الملامح الرئيسية التي تتصف بها البنية السياسية للنظام

---

(٢٢٩) اسماعيل صبري عبد الله، «أفكار أولية للنقاش بين الماركسيين العرب،» **الطريق**، السنة ٥٢، العدد ١ (أيار/مايو ١٩٩٣)، ص ١٥.

العربي، أنه ليس حتى اليوم من حاكم عربي قبل بفكرة تداول السلطة، فعجز المجتمع المدني عن فرض إرادته على الحكام.

ثم إن تركيب السلطة في أي نظام عربي بحسب ما ذهب إليه محمد سيد أحمد هو تركيب هرمي، وهناك هرم كبير واهرامات صغيرة تتمثل في أحزاب المعارضة، الأمر الذي لا يرمز للتعددية، فهذه الاحزاب لا تعبّر عن توجهات سياسية مناقضة لتوجهات الهرم الكبير بقدر ما هي صورة مكررة لها، فصورة كل زعيم من هؤلاء تشبه صورة رئيس الدولة. وفي مثل هذا النظام المزدوج لا يكون هناك قط مثقف مستقل لا ينتمي إلى أي من هذه الاهرامات المتعددة، بل تقوم الآليات الداخلية للنظام العربي على أسبقية الصراع العربي ـ العربي على أي صراع آخر. ونتيجة للعجز عن السيطرة على المصير يحتل التفسير التآمري للتاريخ المكان البارز في الفكر السياسي العربي.

وبعد التوقف عند قلة المفكرين الماركسيين، نتعرض لكتابات عدد من المفكرين النقديين الاجتماعيين مثل هشام شرابي وعبد الله العروي وعبد الكبير الخطيبي وادوارد سعيد ونوال السعداوي وفاطمة المرنيسي. وقبل ذلك نشير إلى كتابات نقدية نشرت في مجلة **مواقف** التي تأسست في عام ١٩٦٩ في مرحلة ما بعد الخامس من حزيران/ يونيو عام ١٩٦٧.

جاء في افتتاحية العدد الأول من مجلة **مواقف** (وقد وقّعها أدونيس) أن المجلة تحتضن أصوات كوكبة من الخلاّقين الذين يمثلون جيلاً عربياً اختبر «ما في الحياة العربية من تصدّع وخلل، وقرّر أن يبحث من جديد، وأن يكتشف ويبني من جديد. هكذا تطمح **مواقف** إلى أن تكون استباقاً. كل استباق إبداع. الإبداع هجوم: تدمير ما نرفضه واقامةُ ما نريده. . . المعرفة، إذاً، هجوم. هي ما لم نعرفه بعد. وليست الحرّية. . . حقّ التحرّك ضمن المعلوم والمقنّن وحسب. إنها، إلى ذلك وقبله، حقّ البحث والخلق والرفض والتجاوز؛ إنها ممارسة ما لم نمارسه بعد: تلك هي **مواقف**. إنها مناخ للمجابهة. إنها فعل المجابهة. . . هذا الفعل يتخطّى كلَّ تكريس، كلّ نهائية، كلّ سلطويّة. إنه النقد الدائم، واعادة النظر الدائمة. . . والثقافة هنا كفّاح. حدة فكرٍ وعمل. إنها الثقافة التي لا تُعنى بتفسير العالم أو الحياة أو الإنسان الا لغايةٍ أساسية: تغيير العالم والحياة والإنسان. انها الثقافة ـ الثورة».

وبين من كتبوا في الأعداد الخمسة الأولى (إضافة إلى ادونيس) زكي نجيب محمود ونديم البيطار وخالدة سعيد وحيدر حيدر وهشام شرابي وسعد الله ونوس وناصيف نصار وصادق العظم ومحمد برادة وغسان كنفاني وأنا شخصياً). في العدد الأول كتبتُ دراسة حول المجتمع اللبناني ميّزت فيه بين المجتمع التعدّدي والمجتمع الفسيفسائي، فكلاهما يتكوّن من جماعات وفئات متغايرة، ولكن المجتمع التعددي

يكون أكثر تشديداً على وجود تفاهم بين مختلف جماعاته حول المرتكزات، وقيام حوار حقيقي وصريح، وتوفر ولاء للمجتمع أو الوطن ككل بالإضافة إلى الولاء للجزء أو بدلاً منه. ووجدت أن المجتمع اللبناني أقرب إلى المجتمع الفسيفسائي لأسباب عديدة، منها غياب الحوار الصريح، وتغلب الولاء للجزء على الولاء للكل، ووجود نظام تربوي فئوي، وعدم فصل الدين عن الدولة، وندرة وجود أحزاب سياسية تتجاوز الطائفية، وعزلة الجماعات والطوائف في مناطق خاصة بها وضعف الدولة، والتمثيل السياسي على أساس طائفي، واختلاف مرجعية اللبنانيين حتى التناقض وفي المجالات كافة. وختمت بالدعوة إلى قيام هوية تتجاوز الطائفية إلى قيام هوية قومية.

ونشرتُ في مجلة **مواقف** دراسة بعنوان «الاغتراب والثورة في الحياة العربية المعاصرة» اعتبرت فيها أن الاغتراب هو بين أهم مسبّبات الهزيمة والكارثة. حدّدت في هذه الدراسة مختلف مفاهيم الاغتراب ونظرياته وتجلياته ومصادره وتنوعاته السياسية والاجتماعية في الحياة العربية، وتوقفت عند نتائجه السلوكية البديلة[٢٣٠]. استنتجت أن العربي المعاصر مغترب، فهو عاجز من حيث علاقته بالمجتمع ومؤسساته كالعائلة والدين والدولة، فلا يشعر بالانسجام بل بالنفور، ولا يتقبّل واقع حياته الراهنة بل يرفضه، ويختبر العلاقات على أنها تقوم على الاستغلال والقهر.

وعلى صعيد الوعي، قلت إن العرب بدأوا يدركون «بأنهم عاجزون كمجتمع وأفراد، ويرفضون الأوضاع القائمة. ويبدو أحياناً أن هذا الرفض لا يقتصر على القشور والجزئيات، بل يتناول الأسس والمنطلقات. وقد بدأ هذا الشعور ينمو بعد حرب الخامس من حزيران/يونيو حين أحس العربي فجأة أنه معلّق في الهواء وأن حياته لا تقوم على أسس متينة وأنه عاجز ومهزوم ومعطل، مهدد حتى جذوره، بل أحس أنه مفصول عن جذوره... العربي في الوقت الحاضر غير راضٍ عن وضعه، وهو يرفض... الاتجاهات والأسس والمرتكزات التي تقوم عليها حياته»[٢٣١].

وذكرت في هذه الدراسة أن بين ما يرفضه العرب بشكل خاص القيادات السياسية، والقواعد الأساسية التي ترتكز عليها الحياة السياسية، والعقلية المسيطرة بشكل عام، فهي «عقلية تقليدية غيبية سلفية رومنطيقية عاجزة عن مواجهة مشكلات القرن العشرين والتحديات الخارجية والداخلية»[٢٣٢]. وحددت بين مصادر الاغتراب وضع الإنسان في المجتمع وعدم القدرة على المشاركة في تقرير المصير، وانحلال القيم

---

(٢٣٠) **مواقف**، السنة ١، العدد ٥ (صيف ١٩٦٩).

(٢٣١) حليم بركات، «الاغتراب والثورة في الحياة العربية المعاصرة،» **مواقف**، السنة ١، العدد ٥ (صيف ١٩٦٩)، ص ٢٥ ـ ٢٦.

(٢٣٢) المصدر نفسه، ص ٢٧.

والمعايير، والتجزئة الاجتماعية وفقدان الهوية، وعدم انبثاق السلطات من الشعب، وسطحية التطور الاجتماعي والسياسي، فهو تطور في المظاهر لا في أعماق النفس وفي العقلية. أما نتائج الاغتراب على صعيد سلوكي، فتوقفت عند ثلاث منها هي الانسحاب من الواقع، أو الرضوخ ظاهراً والنفور ضمنياً، أو التمرد الثوري في سبيل التغيير الشامل.

كذلك كنت قد كتبت في مجلة **مواقف**[٢٣٣] بحثاً في علاقة الكاتب العربي بالسلطة، انتقدت فيه التحديدات المغلقة لهذه العلاقة وتوصلت، كما سنرى في خاتمة هذا الفصل، إلى وجود أربعة انواع محددة من العلاقات هي علاقة اللامبالاة، وعلاقة الاضطهاد، وعلاقة الوصاية، وعلاقة المشاركة الحرة والمستقلة. ودعوت، بعد أن نوّهت بالتزام الكاتب بالقضايا العربية وبرفض النظم والعقليات السائدة، إلى الأخذ بمنهج الكتابة الثورية بهدف تغيير المجتمع العربي تغييراً «يشمل البنى الاجتماعية ـ السياسية ـ الاقتصادية والقيم والمبادىء التي تقوم عليها... من أجل خلق مستقبل جديد»، الأمر الذي يستدعي اهتمام الكاتب الثوري بالقضايا السياسية، والمشاركة في الحياة العامة، ونقد الواقع الاجتماعي، ورفض كل محاولات التدجين من قبل أية سلطة مهما كانت، والتمسك بالفردية والاستقلالية والمستقبلية»[٢٣٤].

ولم تتجنب **مواقف** حتى نقد حركة الثورة الفلسطينية في ذلك الوقت، فقد كتبتْ هيئة التحرير (وكنت أحد اعضائها) افتتاحية أعلنت فيها أن لنا مآخذ كثيرة عليها، منها أننا «لا نأخذ على فصائل الثورة الفلسطينية تعدديّتها بقدر ما نأخذ عليها انعدام الحوار فيما بينها»، وأن المقاومة «لم تستطع على الرغم من تضحياتها أن تفرز نفسها عمّا اختبرته حركة الثورة العربية... وهي حتى الآن [ذلك الوقت]، تبدو جزءاً في نسيجنا العام، أكثر مما تبدو نواة جديدة لنسيج جديد»، وان فصائل الثورة الفلسطينية «تسلك سلوك ممثّل لطاقات الشعب، تقاتل عنه وتفكّر عنه، أكثر مما تسلك سلوك من يشرك الشعب كله... إن الثورة لا تنجح إلا إذا كانت ثورة الشعب كله». وكتب غسان كنفاني في هذا العدد نفسه مقالة بعنوان «العمل الفدائي في مأزقه الراهن» شدّد فيها على ضرورة الترابط العضوي بين النظرية والممارسة والتنظيم وبين البعد القومي والبعد الطبقي وكل منهما مسألة محورية، كما انتقد التنظيمات الفلسطينية بأنها «أضحت بعد سنوات قليلة من نشوئها مكتبية بيروقراطية»[٢٣٥].

(٢٣٣) **مواقف**، العدد ١٠ (صيف ١٩٧٠).

(٢٣٤) حليم بركات، «الكاتب العربي والسلطة،» **مواقف**، السنة ٢، العدد ١٠ (تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٧٠)، ص ٢٨ ـ ٤٨.

(٢٣٥) **مواقف**، العدد ٨ (آذار/مارس ـ نيسان/ابريل ١٩٧٠)، ص ٥٦.

بعد هذه الإشارات المقتضبة حول دور **مواقف** التأسيسي في أعدادها الأولى، لا بد من متابعتها حتى توقفها. فقد شكّلت حركة ثقافية نقدية، نعود إلى إسهامات الفكر النقدي الاجتماعي والثقافي العام في تحليل الواقع العربي سعياً وراء معرفة أسباب الكوارث وتجاوزها من منطلق تقدمي علمي، فنتعرض لكتابات عدد من المفكرين النقديين الاجتماعيين مثل عبد الله العروي وهشام شرابي وعبد الكبير الخطيبي وادوارد سعيد ونوال السعداوي وفاطمة المرنيسي.

حاول عبد الله العروي في كتابه **العرب والفكر التاريخي** نقد كلٍّ من الفكر السلفي والفكر الانتقائي المقلّد للغرب، ونادى بالتحرّر من الاتجاهين بسلوك منهج الفكر التاريخاني. عرف المنهج السلفي بأنه اللجوء إلى الماضي لإنجاز اصلاحات فرضها الحاضر، وبهذا يتمّ إخضاع الحاضر المتجدد لمنطق الماضي الراكد. تحديداً، كما سبق وذكرنا في الفصل الثالث، تحدّث عبد الله العروي عن قيام تعارض بين ثقافة أصيلة وثقافة دخيلة، وعن أن القسم الأكبر من المثقفين في المغرب يفكرون بحسب منطق الفكر التقليدي السلفي، والقسم الباقي بحسب منطق الفكر الانتقائي، وأن الاتجاهين الاثنين ينتهيان إلى حذف العمق التاريخي، فيتحدث عن خطر «الاغتراب» بمعنى التغريب أو التفرنج والاستلاب، وعن الخطر الآخر الذي أسماه «الاعتراب»، الذي هو استلاب أكبر، لأن السلفي يظن أنه حر في أفكاره، لكنه في الواقع لا يفكر باللغة العتيقة وفي نطاق التراث فحسب، بل إن اللغة والتراث هما اللذان يفكران من خلال فكره.

ويكون المخرج من الاستلاب عند العروي بسلوك المنهج التاريخاني وبالثورة الثقافية، فيقول إنه إذا كان لا بد من الاختيار بين المنهج التقليدي وبين الليبرالية، فإنه يختار هذه الأخيرة على أن يتجاوزها نحو اشتراكية عصرية، محبذاً الماركسية، لخلق نواة حركة تحديثية في الثقافة العربية متحررة من «أوهام الماضي». وإلى أن يتم ذلك، «سيكون العرب بلا شك آخر شعب يقوم من سباته، مع أنه عرف أول نهضة بين شعوب العالم الثالث... ولن يرتفع عنه البؤس إلا إذا عمل على تغيير مجتمعه جذرياً وواقعياً من أجل أن يخرج العرب بعد الخيبة والانتظار من شتائهم الطويل»[٢٣٦].

وفي مقالة نشرها العروي في مجلة **مواقف** بعنوان «الثورة العربية بين الوعي والواقع»، يقول إن أبرز علامات التأخر تخلف الوعي العربي عن الواقع، وإن «انبعاث الإنسان العربي» لا يتمّ سوى بـ«الاعتراف بانفصاله نهائياً عن إنسان العهد الوسيط بحيث... نودع نهائياً المطلقات جميعها، ونكف عن الاعتقاد أن النموذج الإنساني

---

(٢٣٦) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣)، ص ٢٤٥ ـ ٢٤٦.

وراءنا لا أمامنا»، فالعمل الإنساني ليس هو الذي «يعيد ما كان»، بل هو أن يبدع «ما لم يكن»[٢٣٧].

كتب العروي سلسلة من الكتب حول مفاهيم الدولة والحرية والأيديولوجيا والثقافة في ضوء التاريخ. يحذر في كتابه **مفهوم الدولة** من الميل للخلط بين الدولة كما يجب أن تكون والدولة كما هي في الواقع الاجتماعي والتاريخي، فتسود النزعة الأيديولوجية على نزعة التحليل النظري في ضوء الكشف عن التناقضات الاجتماعية. من هنا اهتمامه بالتمييز بين المذهب المثالي والمذهب الاجتماعي في نظرية الدولة فيقول إن «كل تفكير حول الدولة يدور، إذاً، على محاور ثلاثة: الهدف، التطور، الوظيفة. . . ومن يتساءل عن هدف الدولة يسبح في المطلقات ويصرف نظره عن الظروف الزمنية والمكانية، فينظّر ويتفلسف. ومن يتساءل عن التطور يصف أطوار الدولة، أي أشكالها المتتابعة: فينطق بمنطق المؤرخين. ومن يتساءل عن وظيفة الدولة يحاول أن يحلل آليتها بالنظر إلى محيطها الاجتماعي»[٢٣٨].

وفي كتابه **مفهوم الحرية** يرفض العروي الفكرة القائلة إن الليبرالية العربية متولدة من الليبرالية الغربية تولداً آلياً وإن الدعوة إلى الحرية ترجمة صرف للدعوة الغربية فيقول: «إن الدعوة إلى الحرية ناتجة قبل كل شيء عن حاجة متولدة في المجتمع العربي»[٢٣٩]. والمهم بالنسبة إليه في قضية الحرية، كما يقول في ختام كتابه، هو أن تبقى دائماً موضوع نقاش بوصفها نابعة من ضرورات حياتية، لا بوصفها تساؤلاً مجرداً. إن مثل هذا البحث والنقاش «وسيلة لتعميق الوعي بمسألة الحرية والاحتفاظ بها على رأس جدول الأعمال، لأن الوعي بقضية الحرية هو منبع الحرية»[٢٤٠].

ويقع سرّ تكوّن هشام شرابي الفكري في المعاناة الذاتية والعامة كفلسطيني مقتلع من وطنه، وفي سرّ تخصصه في الفلسفة الأوروبية. هذا ما نكتشفه في العديد من مؤلفاته، وبخاصة **المثقفون العرب والغرب** (١٩٧٠) و**مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (١٩٧٥) و**الجمر والرماد** (١٩٧٨) و**البنية البطركية** (١٩٨٨) و**صور الماضي** (١٩٩٣). ويربط شرابي (١٩٢٧ ـ) في كتاباته السردية والتحليلية بين التجارب الشخصية والاحداث العامة ومسبباتها ونتائجها مستفيداً من النظريات الفلسفية والنفسية والعلوم الاجتماعية.

---

(٢٣٧) عبد الله العروي، «الثورة العربية بين الوعي والواقع،» **مواقف**، السنة ٢، العدد ١٠ (تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٧٠).

(٢٣٨) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٧.

(٢٣٩) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ٥٩.

(٢٤٠) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

حاول، كعدد كبير آخر من المفكرين العرب، أن يبحث في أسباب هزيمة الخامس من حزيران/يونيو عام ١٩٦٧ في كتابه **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، حيث توصّل إلى أن السلوك العام مرتبط بتركيب المجتمع ارتباطاً وثيقاً. واعتبر أنه بالإمكان فهم هذا الترابط عن طريق تحليل بنية العائلة العربية ونوعية العلاقات التي تقوم بين أعضائها، خصوصاً علاقة الأهل بالاطفال ووسائل التنشئة المتبعة في الأسرة العربية التقليدية. وذهب الى ان هذه التنشئة تهدف «إلى قولبة الفرد على النحو الذي يريده المجتمع... وتقرره الثقافة الاقطاعية البرجوازية... التي تمثل نمط الحياة المسيطرة في مجتمعنا»[٢٤١]، وذلك من أجل الحفاظ على النظام القائم وتقاليده. وفي اطار بنية العائلة وأساليب التنشئة المتبعة تسود نزعات الاتكالية والتهرب والعجز في مواجهة التحديات الحضارية.

وبعد أن ركّز شرابي على العائلة والتنشئة الاجتماعية في الطفولة، أصبح في كتاباته الأخيرة يميل إلى تحليل المجتمع ككل والمؤسسات الاجتماعية والسياسية المختلفة. وقد سبق أن أشرنا إلى أنه أصبح يعتبر أن التبعية تؤدي لا إلى الحداثة بل إلى قيام مجتمع «نيوبطركي» ملقح بالحداثة، فتصبح عملية التحديث نوعاً من الحداثة المعكوسة ويكون التغيير تغييراً مشوّهاً. كذلك قلنا إن بين أهم فرضيات كتابه **البنية البطركية** أن النهضة العربية في القرن التاسع عشر لم تخفق في تحطيم أشكال النظام البطركي وعلاقاته الضمنية وحسب، بل إنها أيضاً أتاحت نشوء نوع هجين من المجتمع والثقافة.

بذلك يُرجع شرابي الكثير من الانهزامات العربية إلى التركيب الاجتماعي البطركي وهيمنة السلطة الأبوية ليس في العائلة فحسب، بل في مختلف المنظمات ومؤسسات التربية والعمل والدولة. وبين سمات المجتمع الأبوي كما حدّدها شرابي سيطرة الأب في العائلة، «فالأب هو المحور الذي تنتظم حوله العائلة بشكليها الطبيعي والوطني، إذ إن العلاقة بين الأب وأبنائه وبين الحاكم والمحكوم، هي علاقة هرمية. فإرادة الأب، في كل من الاطارين، هي الإرادة المطلقة. ويتم التعبير عنها، في العائلة والمجتمع، بنوع من الإجماع القسري الصامت، المبني على الطاعة والقمع»[٢٤٢].

وأشرنا في الفصل العاشر إلى أن مفهوم الدولة يرتكز، بحسب شرابي، إلى النظام الأبوي ومختلف مظاهره البطركية، فالعلاقة المحورية التي تنتظم حولها العائلة

(٢٤١) هشام شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٥)، ص ٢٤.

(٢٤٢) هشام شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٢٢.

العربية والتي نشهدها في العلاقة بين الأب وأبنائه هي ذاتها التي تقوم عليها العلاقات الهرمية بين الحاكم والمحكوم. وبهذا نجد أن فعالية الدولة البطركية الحديثة التي هي ذاتها في الانظمة المحافظة والتقدمية على حد سواء، هو في جهاز أمنها الداخلي. وفي كل الأحوال يكون المواطن «اسير الدولة.. تماماً كما كانت الحال في ظل السلطنات القديمة. إن الدولة البطركية الحديثة... ليست من جوانب عديدة سوى شكل حديث الطابع للسلطنة البطركية التقليدية»[٢٤٣]. وبسبب اتساع تسلط الدولة على الاقتصاد والحياة الاجتماعية والاقتصادية، أطلق عليها شرابي مصطلح الدولانية (Etatisme).

واستعاد ادوارد سعيد (١٩٣٦ ـ) من منبع المعاناة الخاصة والعامة كفلسطيني مقتلع من وطنه، وعيه بهويته القومية، وتكوّن له حس عميق بالظلم التاريخي الذي يقع على الشعوب الضعيفة. وكان أن كتب بالانكليزية عدة مؤلفات رائدة احدثت تأثيراً كبيراً في تبدل المفاهيم والنظريات في حقل النقد الثقافي على صعيد اكاديمي، كما على صعيد التطورات السياسية. ما إن صدر كتابه **الاستشراق** *(Orientalism)* (١٩٧٨) حتى غيّر من طبيعة الدراسات الشرق أوسطية في الغرب ومن توجهاتها بشكل خاص، ومن النظر بعلاقة النصوص بالتاريخ والواقع الاجتماعي بشكل عام.

بحث هذا الكتاب من خلال تحليل النصوص الغربية في طبيعة الوسائل التي استخدمها الغرب في اكتشاف الشرق واختراعه انطلاقاً من طموحاته وحاجاته الخاصة في سبيل الهيمنة عليه، أي من خلال علاقات القوة والقهر والاستغلال بين الغرب والشرق. بكلام آخر، درس سعيد الاستشراق كتبادل فكري بين مؤلفين غربيين تأثروا بالاهتمامات السياسية للامبراطوريات الانكليزية والفرنسية والأمريكية فقدّموا نظرة استعمارية للعالم، مما يكشف عن العلاقة الوثيقة بين المعرفة والسياسات المتبعة من قبل الطبقات والمؤسسات الحاكمة. من هنا العنصرية والتعميمات المبسّطة والمشوّهة التي تسود المعرفة الغربية حول الشرق، وخاصة العرب والإسلام. وربما ليس مِن مستشرق في الوقت الحاضر يجرؤ على أن يكتب عن الشرق من دون أن يأخذ انتقادات ادوارد سعيد بعين الاعتبار والحذر.

وقد واصل ادوارد سعيد اهتمامه بالنظر في مشكلات العلاقة بين المعرفة والسلطة وطبيعة دور المثقف وفي الفروق بين المتخيّل والواقع الحقيقي في كتاباته الأخرى منذ ذلك الوقت. وبين أهم اعماله في هذا المجال كتاب **الثقافة والاستعمار** (١٩٩٣) الذي حلّل فيه أعمال الكثير من الروائيين مثل جين اوستن وشارلز ديكنز وجوزيف كونراد، وأظهر عمق علاقتها بالثقافة الاستعمارية. بسبب كل ذلك يُعتبر ادوارد سعيد واحداً من أهم الكتاب العرب في المنفى، وقد لعب من هذا الموقع دور

---

(٢٤٣) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

الوسيط بين الثقافة العربية والثقافات الغربية، كما يتضح من خلال عدة مؤلفات منها *The Question of Palestine* (١٩٧٩)، و *The Politics of Dispossession* (١٩٩٤)، و *Out of Place: A Memoir* (١٩٩٩).

وفي المغرب العربي عدد من الكتاب الذين كتبوا بالفرنسية واعتبروا انفسهم وسطاء بين الغرب والعرب، ومن هذا المنظور عالجوا القضايا العربية أو المغرب على وجه التحديد. وبين أهم هؤلاء الكاتب المغربي عبد الكبير الخطيبي الذي كتب سيرته الذاتية **الذاكرة الموشومة** (١٩٧١) فأحدثت اهتماماً واسعاً. في هذه السيرة استوحى **ألف ليلة وليلة** التي تنطلق من مبدأ «هاتِ حكاية وإلا قتلتكِ»، ويذكر ان اسمه الجريح عبد الكبير (اشتق من يوم مولده، ذكرى تضحية ابراهيم). أما مجال سيرته الذاتية فقد حدّده بتسليط نظره على مواضيع فلسفية محببة اليه ومنها الهُوية والغيريّة، والجرح القدري بين الشرق والغرب، وعلاقته باللغة العربية واللغة الفرنسية التي يكتب فيها، ويقول إنه يحبها حبه لـ«غريبة جميلة وشريرة». في طفولته أرسله والده إلى مدرسة فرنسية تلقى فيها تدريساً علمانياً، واكمل دراسته الجامعية في علم الاجتماع في جامعة السوربون.

وكان أن اختبر منذ تفتحه الفكري الأول على الثقافة الوطنية أن ما يكتب بالعربية في المغرب ينتهي على الدوام إلى التقليد وتمجيده، فخاض حرباً مع ذاته رغم ما تبين له من أن الوعي النقدي في المغرب في الستينيات كانت تنتجه كتابات بالفرنسية، ولكنه أدرك أيضاً أن مثل هذا الوعي النقدي هو ما انشغلت به الطليعة الثقافية في المشرق العربي، فعمل مع قلة من المغاربة من أجل هدم السور بين الكتابتين، العربية والفرنسية، وكان عشقه للِّسانين. ولا يرى الخطيبي علاقة مباشرة وجدلية بين أن يكون عربياً وأن يكتب بالفرنسية، ولا من علاقة بين لغة الكتابة وبين الانتماء الاجتماعي وهويته القومية، بل يوضح أن له تحالفاً مع الحضارة الفرنسية الحرة التي قدّمت مفكرين من أمثال فولتير وسارتر باعتبارهم جزءاً من التراث الفكري العالمي التقدمي، وبأنه ضد فرنسا العنصرية والاستعمارية. ومن أهم كتابات الخطيبي الأخرى **المناضل الطبقي على الطريقة التاوية**، و**الرواية المغربية**، و**النقد المزدوج**، و**الاسم العربي الجريح** (١٩٨٠)، و**عشق اللسانين**، و**المغرب العربي وقضايا الحداثة**، و**ثلاثية الرباط**.

وتتمثل لديه المهمة الأساسية للبحث الاجتماعي في الوطن العربي وبقية العالم الثالث في القيام بعمل نقدي مزدوج: تفكيك المفاهيم المعرفية في الكتابة عن المجتمع العربي التي يغلب عليها الطابع الغربي وايديولوجيته المتمركزة على الذات، ونقد للمعرفة أو الكتابة التي أنجزتها البلدان العربية حول ذاتها. ومن خلال هذا المنهج طمح إلى أن يكوّن حركة فكرية مزدوجة تتجاوز الاعادة والتكرار وتفتح أمام المفكرين

إمكانية حصول معرفة عملية أقل اغتراباً وأكثر تكيفاً مع خصوصية الواقع الاجتماعي العربي. انه نقد مزدوج ينصبّ على العرب كما ينصبّ على الغرب، ويتحدى التراثية كما يتحدى المركزية الغربية، فيعمل على تأسيس صياغة أسئلة جديدة ونمط جديد لقيام فكر الاختلاف.

ولا بد من أن نكمل حديثنا حول أهمية إثارة الموضوعات في الفكر العربي في النصف الثاني من القرن العشرين من تتويج ذلك بالحديث عن قلة من رموز النسوية. كنا قد أسهبنا في الحديث عن مسألة المرأة في الفصل الثامن من هذا الكتاب وتوقفنا عند كتابات مجموعة من النساء مثل خالدة سعيد ونوال السعداوي. ولن نكرر ذلك، ولكن لا بد من أن نذكّر بأن نوال السعداوي حاولت فضح الازدواجية الأخلاقية في علاقة الرجل بالمرأة حتى أصبح على المرأة أن تحل معادلة المساواة الصعبة. قلنا إن نوال السعداوي صوّرت علاقة الرجل بالمرأة في المجتمع العربي على أنها أشبه ما تكون بعلاقة السيد بالعبد (وتجدر العودة إلى الفصل الثامن لتبيان الأدلة على ذلك). وبخصوص تحرير المرأة، ترى السعداوي أن تغيير وضعها مرتبط بتغيير المجتمع ككل، فغياب المساواة بينها وبين الرجل لا ينفصل عن غياب المساواة بين الطبقات وبين الفرد والآخر.

ويكون من المفيد في معالجة قضية المرأة أن نتوقف قليلاً أيضاً عند كتابات فاطمة المرنيسي التي لمع اسمها في صفوف الحركات النسوية العالمية عندما نشرت عام ١٩٧٥ كتابها بالانكليزية حول أوضاع المرأة في المجتمعات الإسلامية. في هذا الكتاب *Beyond the Veil*، تثير المرنيسي عدة مسائل تتعلق بنظام تعدد الزوجات والقوانين المتعلقة بالاحوال الشخصية والتناقضات الراسخة بين الإسلام كما تفسّره القوى الحاكمة، وحقوق المرأة، ومنها حق المساواة بالرجل وحق وضع حدّ لنزعة الفصل بين عالم المرأة الذي هو عالم المنزل، وهو من اختصاص المرأة، وعالم الرجل الذي هو العالم العام.

وقدّمت فاطمة المرنيسي تفسيرات نسوية لوضع المرأة وحقوقها في المجتمعات الإسلامية في عدة مؤلفات بالانكليزية والفرنسية منها **الإسلام والديمقراطية** (١٩٩٢)، **وأحلام التجاوز** (١٩٩٤) *(Dreams of Trespass)*. في الكتاب الأول تتحدث عن أن المرأة في المغرب الكبير كانت أكثر احتجاجاً ضد حرب الخليج مما كان شأنها في انحاء العالم، فهي الأكثر تخوفاً من الحدود المضروبة حولها، وتعرضاً للظلم وحاجةً لأن يكون لها دور ورأي بما يحدث على مختلف الصعد. وفي الكتاب الثاني تتحدث عن أحاسيس المرأة وآرائها بالحدود المفروضة عليها وهي حدود في عقل الأقوياء، وتتوقف عند مفهوم احترام الإسلام للحدود المتعلقة بشؤون الطفل والمرأة، وأن مثل هذا الاحترام يؤدي إلى الطاعة. ويحصل التغيير باختراق معايير الطاعة وقيمها، والمرأة

تتحرّر حين تتعلم أن تصرخ وتحتج، على عكس ما تدرّبت عليه في المجتمع.

وتقول فاطمة المرنيسي في كتابها **أحلام التجاوز** إن أمها علّمتها أن تمضغ كلماتها قبل أن تنطق بها، أن تدير كلمتها سبع مرات حول لسانها وفمُها محكم الاغلاق قبل أن تتلفظ بها، لأنه حين تخرج كلماتها من فمها، قد تعود عليها بالضرر الكثير. هذا ما تعلّمته أيضاً من **ألف ليلة وليلة**، فإن كلمة واحدة خاطئة تخرج من الفم قد تسبّب كارثة، والسيّاف حاضر دائماً لتلقي أوامر الملك أو السلطان. ولكن الكلمات من ناحية أخرى قد تنقذ الإنسان الذي يعرف كيف يحوكها فنياً معاً. هذا تماماً ما حدث لشهرزاد، وتلك هي المعضلة.

إن حكاية شاملة في كتاب **أحلام التجاوز** هي التي تخبرنا حقيقة واقع الأمر في الحياة العربية الراهنة. تقول هذه الحكاية: إنه في يوم من الأيام كان الرجال يحارب بعضهم البعض باستمرار، وقد سُفكت دماء كثيرة من دون طائل. وهكذا اتفق الرجال المتحاربون على ان يعيّنوا سلطاناً ينظّم العلاقات فيما بينهم، وعلى الجميع أن يطيعوا أوامره. فكّروا كثيراً كيف يمكن أن يختاروا مَنْ يكون سلطاناً عليهم، فاقترح احدهم بأن ينظمّوا سباقاً لمطاردة النساء، ومن يتمكّن من أن يقبض على أكبر عدد منهن يُعينّ سلطاناً. وهكذا نشأت السلطة. ربح البيزنطيون السبق أولاً، ثم العرب، فقد تمكن الخليفة هارون الرشيد من أن يجمع ألف جارية وبنى لهنّ قصراً في بغداد، ثم جمع الخليفة المتوكل أربعة آلاف، والخليفة المقتدر أحد عشر ألفاً. ولذلك اجتمع المسيحيون في أوروبا، وقرروا تغيير قواعد المباراة، فاتفقوا على أن السلطان يكون من يتمكن من بناء أقوى سلاح ممكن. وهكذا استولوا على السلطة وعلى العرب.

خاتمة: علاقة المفكر العربي بالسلطة

ليست هذه الخاتمة تلخيصاً، بل متابعة للبحث في حالة الركود العربي ومسبّباتها الرئيسية، فنركّز على جانب مهم منها هو مسألة علاقة المفكر العربي بالسلطة. ومما يعزز من أهمية هذه المسألة توسّع الدولة وهيمنتها على مختلف مؤسسات الثقافة ووسائلها، وجعلها جزءاً من القطاع العام ومصدراً من مصادر شرعيتها، وفرض منظورها الخاص. لقد حلّ المثقف الحديث مكان الفقيه الذي كان يسوّغ استبدادية الدولة، لا بل إن المثقف المعاصر أصبح أكثر تعرضاً لهيمنة السلطة مما كان عليه الفقيه في المجتمع العربي التقليدي.

بدأ يتسع نطاق الدولة منذ بداية القرن، وخاصة بعد الاستقلال، عندما تمكّنت من أن تحتكر مختلف جوانب الحياة الثقافية المتطورة، وخاصة أن الحركة الاصلاحية العربية اهتمت بتقوية الدولة الحديثة لأسباب داخلية وخارجية، وفي ظل ذلك نمت مفاهيم الدولة القومية. ويبقى صحيحاً، إنما على نطاق أوسع، أن المثقف الحديث في

الوقت الحاضر أصبح أكثر عرضة من الفقيه لأن يكون إما داعية للسلطة وإما مغامراً يخاطر بوجوده. وبالتالي، هناك ثقافة السلطة التسويغية على طرفٍ نقيض مع الثقافة الحرة التي تتعزز في المناخ الثوري وتتقهقر في زمن الركود. ومن هنا اننا أوضحنا واقع تعدّد التيارات وأنه ليس هناك فكر واحد، فتتنوع التيارات الفكرية بتنوع نوعية العلاقة القائمة بين المفكرين والسلطة.

كنت قد أشرت في هذا الفصل إلى نشر دراسة لي في **مواقف** بعنوان «الكاتب العربي والسلطة»، وقد توصلت إلى وجود أربعة أنواع محدّدة من العلاقات هي: علاقة اللامبالاة، وعلاقة الاضطهاد، وعلاقة الوصاية، وعلاقة المشاركة الحرة والمستقلة. ودعوت، بعد أن نوّهت بالتزام الكاتب بالقضايا العربية وبرفض النظم والعقليات السائدة، الى الأخذ بمنهج الكتابة الثورية بهدف تغيير المجتمع العربي تغييراً يشمل البنى الاجتماعية ـ السياسية ـ الاقتصادية والقيم والمبادىء التي تقوم عليها من أجل صنع مستقبل جديد، الأمر الذي يستدعي اهتمام الكاتب الثوري بالقضايا السياسية، والمشاركة في الحياة العامة، ونقد الواقع الاجتماعي، ورفض كل محاولات التدجين من قبل أية سلطة مهما كانت، والتمسك بالفردية والاستقلالية والمستقبلية.

إن العلاقة السائدة بين الكاتب والسلطة في النصف الثاني من القرن العشرين هي علاقة الوصاية، فقد استولت الدولة في مختلف الاقطار العربية على جميع مؤسسات الثقافة ومصادرها بما فيها الجامعات والمدارس ومراكز الأبحاث واتحادات الكتاب ودور النشر وكل وسائل الإعلام، فنشأت جماعة من المفكرين المقربين من السلطة والملتزمين بها، وجماعة مبعدة محرومة مضطهدة أو منفية في الداخل والخارج. وبالإضافة إلى الرقابة، فرضت الدولة حدوداً صارمة تمنع تداول الكتب والافكار والعبور من بلد عربي إلى آخر.

وتجاه السلطات التي تمارس مثل هذه الوصاية الشاملة، يجد المفكرون انفسهم موجَّهين لا موجِّهين، ازدواجيين، يقولون علناً غير ما يقولونه في المجالس الخاصة، بل نقيضه، فينشأ ما يمكن تسميته الفكر العام والفكر الخاص لدى المفكر الواحد. ومما يزيد من سخرية هذا الواقع أن بعض المفكرين يجدون أنفسهم مضطرين للخضوع أو التقرب من بيروقراطيين أقل قيمة فكرية منهم، لمجرد كون هؤلاء أكثر قرباً من الحاكم، ولممارسة الرقابة الذاتية التي هي أشد خطراً من الرقابة الخارجية. وفي ظل هذه الوصاية يكثر المفكرون المتطفلون والمزيفون والفكر التسويغي الهزيل. ونجد المفكر المنعزل في برج عاجي، والمفكر المتعاون مع السلطة، والمفكر المساوم، والمفكر المتمرد، والمفكر الثائر الذي يبحث بحثاً نقدياً في شتى مجالات الحياة العربية.

ونختم هذا الفصل بالدعوة لحصول ثورة في المفاهيم، وبتسمية عدد من مسبّبات الركود العربي، على أن نتعرّض اليها في الفصل الختامي من هذا الكتاب، إن

لم نكن قد تعرّضنا اليها سابقاً: أحوال الاغتراب التي تحيل الإنسان إلى كائن عاجز، وعلاقات هذا الاغتراب، وهيمنة الجماعة على المجتمع والفرد، وأزمة المجتمع المدني، واستبدادية السلطات الاجتماعية والسياسية، حتى ليجوز القول إن مسألة التغيير أصبحت بين أهم القضايا إلحاحاً.

إن ما نطمح اليه في الدعوة الى التغيير يبدأ من التعرف الى عمق الفراغ العربي. هذه مهمة الفصل التالي والأخير.

القسم الخامس

التغيير التجاوزي:

نهاية قرن، بداية قرن

الفصـــل الرابـــع عشـــر

التغيير التجاوزي في زمن العولمة: تنشيط المجتمع المدني

تتحقق الديمقراطية بعد أن يتغلب الفقراء على أعدائهم.
أفلاطون، الجمهورية.

ليس التقدم بتحسين ما كان بل بالسير نحو ما سيكون.
جبران.

أعالج في هذا الفصل الختامي مسألة التغيير بمختلف إشكالياتها، وأدعو فيه إلى ثقافة التحوّل الشامل من حالة الانفعال إلى حالة الفعل بالتاريخ، بتجاوز الأوضاع والأنظمة السائدة التي هي في صلب استمرارية التخلف العربي وتجلياته وإحباطات مشاريعه المستقبلية. إن مثل هذا التغيير التجاوزي الذي أدعو إليه هو الذي يُرجى منه التغلّب على غربة الإنسان وأزمة المجتمع المدني، فنتمكّن من اجتياز المرحلة الانتقالية المُحبطة التي عاشها المجتمع العربي ولا يزال يعيشها منذ قرن ونصف. إنها فترة زمنية طويلة مليئة بالكفاح المرير لم نتمكّن خلالها من أن نتحرّر فعلاً من ثقافة الماضي، كما لم نقترب كثيراً من تصوراتنا المستقبلية لأنفسنا وللإنسانية، ونحن جزء مهم من تاريخها وإسهاماتها الحضارية. قرن عشناه كما لو كان دائرة، النهاية فيه بداية والبداية نهاية، أو كما لو كان أفقاً يبتعد بقدر ما نقترب منه. لذلك لا نزال نعيش واقعاً مأساوياً يتجاذبه الماضي والمستقبل والأمل والخيبة من دون استقرار.

حاولنا أن نوضح في مطلع هذا الكتاب أن المجتمع العربي يبدو من ناحية منفتحاً على التغيرات التي تجتاح العالم بأسره، حتى لنظنّ أنه يتغيّر بسرعة مذهلة لم نتمكّن من مواكبتها والتحكّم بها أو حتى التفاعل معها في خدمة المصالح العربية. ويشكّل ذلك بالنسبة لنا مصدر إحباط مستديم. ولكن من ناحية أخرى وعلى العكس

تماماً، يذهب الكثير منا إلى أننا أخفقنا في تحقيق أهدافنا وطموحاتنا، لأن المجتمع العربي مغلق ومنكفىء على ذاته، ومصرّ على التمسك بثقافته ومؤسساته التقليدية التي تقاوم التغيير والتفاعل الجريء مع الحضارات الأخرى من موقع غياب الثقة بالذات ومخاوف الانزلاق في متاهات التاريخ. وهكذا يبدو المجتمع العربي وكأنه عاد في آن معاً سلفياً غيبياً في منطلقاته، وانفلت من ذاته لا يملك إرادته في تطلعاته المستقبلية.

يحتل المجتمع العربي موقعاً مركزياً استراتيجياً في خريطة العالم الجغرافية والحضارية، ولكنه على صعيد آخر هامشي قليل الفعل كثير الانفعال بين مجتمعات العالم الحديث، غنيّ في موارده وثرواته ومواهب أفراده وفقير متخلّف في مدى استفادته منها، متفائل واثق بقدراته الذاتية ظاهرياً ومتشائم متدنٍّ في معنوياته عميقاً، يملك تاريخاً مجيداً ويحمل صورة سلبية لنفسه، متقدم متراجع في دورانٍ سقيم حول الذات، مأساوي هزلي في استجاباته للتحديات التاريخية. إن المجتمع العربي المعاصر، باختصار، هو تآلف كل هذه التناقضات وغيرها في عالم شديد التناقض. ولهذا هو معنيٌّ دائماً بالتساؤل المضني: كيف الخروج من مأزق هذه الدائرة المغلقة وتجاوز نقاط الثبات التي ثبت فشلها؟

ماذا نقصد بنقاط الثبات؟ تثير فكرة «بندلوم فوكو» مسألة البحث عن نقاط ثابتة في عالم شديد التحوّل. كل شيء في الكون متحرك باستثناء نقطة ثابتة داخل الذات أو خارجها، وفي الأعالي أو في صلب الواقع المجتمعي. للعقائد، دينية كانت أو دنيوية، نقاط ثبات تتمسك بها مصرّة على ألا تحيد عنها. للبعض الأمة هي نقطة الثبات، وللبعض الآخر الله هو النقطة الثابتة الوحيدة، وقد تكون الطبقة العاملة نقطة ثابتة في المذهبية الاشتراكية. إذاً، هل لا بد من نقطة الثبات هذه، وأين نضعها؟ ذلك هو الخيار الإنساني، فالإنسان هو الذي يجب أن يقرّر هل يتحرّر من نقاط الثبات أو يتمسّك بها، فيكون عليه أن يحدّد أين موقعها وموقعه منها. وقد يصرف الإنسان كل حياته في البحث عن نقطة ثبات من دون أن يجدها، كما قد تكون نقطة الثبات داخل أنفسنا من دون أن ندري.

اكتشفنا من خلال تحليلاتنا في مختلف أجزاء هذا الكتاب أن بين أهم مصادر الإحباطات العربية عدم التمكن من العمل الفريقي في حلّ المشكلات المستعصية، فإن الكثير من التغيير الذي حدث بسرعة مذهلة طيلة القرن العشرين تمّ لنا من دون مساهمة فعالة من قبلنا، حتى أصبحنا نحسّ وكأننا لا نملك نقاط ثبات نرتكز عليها وأن أقدامنا لا تطأ أرضاً صلبة. بل على العكس، ظلّت بعض الأوضاع الأساسية الأخرى ـ وخاصة على صعيد بناء المؤسسات وقيام الحركات الاجتماعية ـ على حالها

تقاوم ما نبتغيه من تغيير جذري. وقد ساءت بعض الأحوال حتى تكوّن تيار قوي ينشغل باستعادة الماضي أكثر من اهتمامه بشؤون الحاضر وانشغاله بصنع المستقبل. إذاً، كثيراً ما حصل التغيير من دون أن يكون لنا دور جوهري في التخطيط له وصنعه، فاجتاحتنا الأحداث حيث، وحين، لم نتوقعها كما لو كانت طوفاناً، وكادت حياتنا أن تتحوّل إلى كفاح يائس ضمن دائرة ضيقة يصعب تجاوزها. ولأن التغيير حصل لنا أكثر مما شاركنا في صنعه، تراكمت حولنا، وفي صلب حياتنا، التحديات والتناقضات والمعضلات من دون حلول. وأسوأ من كل هذا أنه أصبح يُعتبر من المثالي أن نفكّر بمشروع مستقبلي.

من هذا الموقع أكتب هذا الفصل الختامي وعلى أسس منطلقاته أَجْرؤ على التعلّق بآمال وأحلام جديدة للمستقبل. إن المجتمع العربي يعيش منذ زمن طويل في حالة مواجهة وصراع بين قوى متعدّدة متناقضة، وهو منذ قرن ونصف على الأقل يختبر ولادة عسيرة ويعيش حقبة النهوض بعد نوم عميق لعدة قرون مظلمة. ونحن اليوم، بعد أكثر من قرن، تصدق علينا دعوة ابراهيم اليازجي، رغم كل الإنجازات التي لا يجوز إنكارها مهما تعثرت الولادة: تنبّهوا واستفيقوا أيها العرب.

ويأتي تحليلي لمشكلات التغيير التجاوزي تعبيراً ليس فقط عن هواجس ثقافية، بل متصلاً أيضاً بهواجس الناس السجالية بضرورة تجاوز أوضاعها السائدة التي تحيلها إلى كائنات عاجزة عن تحقيق طموحاتها وتقرير مصيرها، وحتى عن الاحتفاظ بحقوقها ومكتسباتها الأولية. وإنني أنظر لعملية التغيير الشامل على أنها تحوّلٌ جذري في البنى والأوضاع والعلاقات القائمة، واستبدال نظام بآخر، وتجاوزٌ لحالة الاغتراب الذي نعيشه على صعيد الأفراد والجماعات والمجتمع أو الأمة ككل، أي الانتقال من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفعل بالتاريخ، ومن مرحلة التأقلم والتوافق مع الواقع إلى مرحلة صنع التغيير الثوري الشامل بحسب ما نريده لأنفسنا خلال قرن من الكفاح المضني. بذلك يصبح لنا محورٌ وإرادة ورؤية.

وأوضحت في الفصول الأولى أنني أسعى لأن يُشكل هذا الكتاب مرجعاً علمياً يُسهم في مزيد من فهم واقع المجتمع العربي وتغييره في آن معاً. وفي قناعتي أن البحث العلمي مهما كانت طموحاته والتزاماته الموضوعية لا ينفصل عن مهمة الانشغال الأصيل بقضايا التحوّل الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي. لذلك اعتبرت هاجسي لعلم الاجتماع العربي هاجساً نظرياً منهجياً تغييرياً في الوقت ذاته. وإنني أقصد بالتغيير الثوري الشامل، أو ما أسميه التغيير التجاوزي، التحوّل في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية معاً، وذلك في ضوء تفاعل العلم والفن والفلسفة، وعلى أساس ذلك، بدلاً من تجزئة المعرفة

الإنسانية كما هو حاصل في الزمن الحاضر[1].

وكي نتمكّن من أن نرسم إطاراً عاماً لعملية التغيير التجاوزي في المجتمع العربي في نهاية القرن العشرين ونحن نقترب من أفق بدايات القرن الواحد والعشرين، نتوقف عند جوانب أساسية من الواقع العربي الحاضر ـ أي حالة الاغتراب، وأزمة المجتمع المدني، ومسألة العولمة، وفشل مختلف نماذج التنمية الاقتصادية التقليدية ومخططاتها ومشاريعها الاعتباطية ـ تمهيداً لتقديم تصوّر بديل للمستقبل العربي يستند إلى مقولات التغيير التجاوزي أو التحوّل الثوري والتنمية البشرية المستدامة الشاملة عن طريق تنشيط المجتمع المدني، الذي هو في صلب قيام ديمقراطية تنبثق من الواقع الاجتماعي العربي وتوازن بين الحرية والعدالة الاجتماعية كما بين التعدد والتوحد. في مثل هذه الديمقراطية المتوازنة الخلاقة قد نجد لأنفسنا محوراً ونقاط ثبات نسبية غير مطلقة تقبل التحرك والتحول فتتجاوز ذاتها وواقعها من دون أن تفقد توازنها وسيطرتها على مصيرها.

أولاً: حالة الاغتراب في الواقع العربي

أظهرنا في مختلف أجزاء هذا الكتاب وكرّرنا القول إن واقع المجتمع العربي السائد هو واقع مُغرِّب يحيل الشعب ـ وبخاصة طبقاته وفئاته المحرومة والمرأة ـ إلى كائنات عاجزة لا تقوى على مواجهة تحديات العصر، وهذا في رأينا بين أهم مصادر الاخفاقات العربية. إن الشعب ـ كما نميّزه عن الطبقات الحاكمة ـ عاجز في علاقاته بالدولة والأحزاب والمؤسسات العائلية والدينية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، فتسيطر هي على حياته ولا يسيطر هو عليها، يعمل في خدمتها ولا تعمل في خدمته، ويجد نفسه مضطراً للتكيف مع واقعه بدلاً من العمل على تغييره، وللامتثال للسلطات المهيمنة على حياته بدلاً من اتخاذ المبادرات والجرأة على التفرد والابداع. ولهذا يعيش الشعب كابوساً لا حلماً. إنه محاصر ودائرة الحصار تضيق باستمرار، فيضطر يائساً للانشغال بتدبير شؤونه الخاصة وتحسين أوضاعه المعيشية المادية لا الإنسانية. لقد سلبته هذه المؤسسات حقوقه وحرياته في السيطرة على انتاجه في مختلف الحقول، بل وظّفتها في تهميشه وإفقاره وسحق قدراته الابداعية.

---

(١) سبق أن نشرتُ عدداً من الدراسات حول مسألة التغيير بالإضافة إلى ما جاء من تحليلات في كتابي هذا، أذكر منها: حليم بركات: «الاغتراب والثورة في الحياة العربية المعاصرة،» **مواقف**، السنة ١، العدد ٥ (صيف ١٩٦٩)؛ «التغير التحولي في المجتمع العربي،» **مواقف**، السنة ٦، العدد ٢٨ (صيف ١٩٧٤)؛ «التنمية الشاملة،» **الأزمنة**، السنة ١، العدد ٤ (١٩٨٧)؛ «الهاجس الأساسي لعلم الاجتماع العربي،» **النهج**، السنة ١٣، العدد ٤٦ (١٩٩٧)، ودراسات كنت قد أعددتها بالإنكليزية لبرنامج التنمية البشرية في الأمم المتحدة.

ما نقصده بالاغتراب بشكل خاص هنا (فلهذا المصطلح مفاهيمه المختلفة التي عالجتها أيضاً في كتابات أخرى أشرت إليها سابقاً) حالة عجز الإنسان في علاقاته بالمؤسسات والمجتمع والنظام العام، بعد أن تحوّلت هذه كلها إلى قوة مادية ومعنوية تعمل ضده بدلاً من أن تُستعمل لصالحه وفي سبيل تحسين أوضاعه المادية والإنسانية معاً وإغناء حياته. وبهذا المعنى الخاص يكون الإنسان المغترب عاجزاً وفقيراً في صلب حياته الخاصة والعامة ومهمّشاً لا يقوى على المساهمة في خدمة المجتمع وإعادة تشكيله.

وكنا قد أظهرنا في فصول خاصة من هذا الكتاب أن العائلة هرمية قمعية في تنظيمها وقيمها، وأن المؤسسات الدينية فرضت على المؤمنين والمؤمنات خاصة تفسيرات تخدم مصالحها بحيث انه بقدر ما يضع المؤمن فيها من نفسه بقدر ما تصبح قوية وغنية على حسابه، فيعاني العجز والفقر في لب وجوده المعنوي وحتى في نظرته إلى حياته ودوره في صنع تاريخه. إن الشعب يعيش بلا تاريخ كي يكون للسلطات المتحكِّمة تاريخ حافل. قديماً قال ابن تيمية ان «الله خلق الخلق لعبادته»، وقد أصبح واضحاً أن سلطات الدولة والعائلة والدين والعمل تتصرف وكأن الشعب خُلق لعبادتها وخدمتها والامتثال الطوعي أو القسري لأوامرها ولإرادتها التي هي فوق كل إرادة.

وكما الإنسان الفرد والشعب، هكذا أصبح المجتمع نفسه عاجزاً، إذ فقد الكثير من سيطرته على وظائفه الحيوية وموارده المادية والروحية في علاقته بالدولة التي تخضع بدورها لإرادة القوى الخارجية. من هنا أن المجتمع يعجز عن تجاوز أوضاعه وإعادة بناء نفسه من جديد، فتتسع الفجوة وتتعمق بين واقعه الهزيل وأحلامه الضائعة. ومن هنا أن الإنسان في هذا المجتمع لا يمكنه أن يتقبّل وضعه، كما لا يجرؤ أن تتكون له أحلام. وتتصل بحالة الاغتراب هذه مشكلات التفكك الاجتماعي والسياسي، وخلخلة القيم، والتبعية، والطبقية، والسلطوية، فتسود علاقات القوة والنزاع لا علاقات التعايش والتضامن والاندماج. لا يقتصر التفكك على العلاقات في ما بين الأقطار العربية، بل يسود داخل البلد الواحد وتغلب النزاعات الفئوية على حساب الإنسان والمجتمع. إن الجماعات التقليدية الوسيطة بين الفرد والمجتمع أو المواطن والدولة (القبيلة، الطائفة، الفئة، الجماعة) لا تزال تزدهر في ظل الدولة التعسفية على حساب الأمة والإنسان. وبقدر ما تتعزز الجماعات، يفتقر الفرد والمجتمع. وليس من الصحيح أن القطرية حلّت محلَّ القومية، فكلتاهما مهدّدة من الداخل والخارج.

هناك، إذاً، أوضاع تُحيل العربي إلى كائن مغترب عن نفسه ومجتمعه ومؤسساته، وتضطره لأن يساوم ويتكيّف مع واقعه الأليم بدلاً من العمل على تغييره، في سبيل تحقيق النهضة التي حلم بها العرب وكافحوا من أجلها خلال قرن ونصف من الزمن

على الأقل. بل اننا نستنتج أن بين أهم مصادر إخفاق محاولات التغيير اليائسة اضطرار العرب في القرن العشرين لأن يلجأوا إلى الهرب، لا بل إلى الطرب بدلاً من مواجهة واقعهم، أو إلى الخضوع والاستسلام له، أو إلى التمرد الفردي الانتحاري في ظلّ غياب القدرة على العمل الثوري المنظَّم.

وتسود في المرحلة الانتقالية التي طال أمدها حالةٌ من زعزعة القيم والمفاهيم تتجلى في ازدواجية التمسك بالتقاليد المتوارثة من ناحية، والاقبال العشوائي على اقتباس كل ما يَرِد من الخارج. ولا يختلف الإنسان الذي يتمسك بالتقاليد كردة فعل على ما يراه من غزو ثقافي عن ذلك الإنسان الآخر الذي يبدو ظاهرياً نقيضاً له بإقباله على تقليد الغرب كنموذج لحياته. كل منهما (المتمسك بالتقاليد الموروثة، والمقبل من دون تحفظ على استيراد المقتبسات الغربية) يسلك مثل هذا التوجّه متخلياً عن تنمية قدراته الذاتية الابداعية والنقدية.

وكما تتعمّق الفجوات بين مقلّدي الماضي ومقلّدي الآخر المختلف، كذلك تتعمّق بين الطبقات أو الأغنياء والفقراء. ولا غرابة في ذلك، فالنخبة الاقتصادية كما الطبقات والعائلات الحاكمة مرتبطة بالغرب، وقد ترسّخت التبعية بقدر ما ازداد الاندماج في النظام الاقتصادي العالمي، وهذا ما سنتعرّض له في تحليلنا للعولمة في العقد الأخير من القرن العشرين. ولكننا نقول هنا ان المجتمع العربي لا يزال موزّعاً بين القديم والحديث من دون أن يكون أياً منهما حقاً. ليس هو بالقديم كما ليس هو بالحديث، وليس نفسه بقدر ما هو غيره، بل يعيش بين بين في تأزم دائم فيشهد صراعاً مريراً تتجاذبه قوى الوعي التقليدي وقوى الوعي الحداثي المزيّف، قوى المحافظة وقوى التقدم الشكلي، قوى الجمود والانذهال بسلع الغرب.

هناك حقاً أزمة كبرى في علاقة العرب بالغرب كما بالذات، ولذلك هذه الإحباطات التي مُنيت بها حركات التغيير حين تمكّنت من ان توجد وتعمل رغم الاستبداد والقمع. وإنه من الخطأ أن نفصل بين أزمتي العلاقة بالذات والآخر فإن العربي يعاني في علاقته بنفسه وتراثه وهويته كما يعاني في علاقته بالغرب والحداثة. تلك هي بعض جوانب غربة العربي الحاضر. لهذا يستمر المجتمع العربي في موقعه الهامشي ساعياً بإحساس مأساوي ـ إنما من دون تخطيط ورؤية ـ لتجاوز حاضره الهزيل. إن مثل هذا الإحساس العميق بالاغتراب عن الذات والمجتمع والدولة والمؤسسات الأخرى هو معاناة في صلب البحث العربي للخروج من الحالة السائدة. إنها المعضلة الكبرى التي واجهت المجتمع العربي خلال ما يزيد على قرن من الزمن من دون أن يتمكن من إيجاد مخرج منها، وكلما عثر على ما قد يشكّل حلاً مقبولاً كشفت التجارب أنه يعيش متاهة أخرى. إنها معضلة مستمرة ونحن في صميمها. بسبب هذه الأوضاع يغترب المجتمع، وليس الإنسان فحسب، عن ذاته فيصبح مستباحاً ومعرَّضاً

للانهيار. وإلى أن يأتي الوقت الذي يستعيد فيه الإنسان سيطرته على مؤسساته وموارده ويتغلّب على عجزه، سيستمر الانهيار، وربما بسرعة أقصى فأقصى نحو هوة لا قاع لها.

إن فجوة عميقة فسيحة تفصل بين الواقع والحلم في الحياة العربية الحديثة. وتضاف إلى الفجوة بين الواقع والحلم فجوات عدة بين الجزء والكل، وبين الجزء والجزء، وبين الاجزاء في علاقتها بعضها ببعض، وبين الواقع الاجتماعي المتكامل والواقع السياسي المتعاكس، وبين الأمة أو المجتمع والدولة، وبين الدعوة والممارسة حتى لتزداد صعوبة التمييز بين الواقع واللاواقع، وبين الحلم المستحيل والحلم الممكن. ولذلك يستمر المجتمع العربي في موقعه الهامشي ساعياً بإحساس مأساوي لتجاوز حاضره الهزيل. إن مثل هذا الإحساس العميق بالاغتراب عن الذات والمجتمع والدولة والمؤسسات معاناة في صلب البحث العربي الدائب للخروج من الحالة السائدة.

ثانياً: أزمة المجتمع المدني

نبحث في هذا القسم في معنى أزمة المجتمع المدني على أن ننظر في مسألة تنشيطه في قسم لاحق من هذا الفصل. ماذا نقصد بأزمة المجتمع المدني؟ إنها بكل بساطة تلك الأزمة الناشئة عن هيمنة الدولة والحاكم على المجتمع، وعن تهميش الشعب والحد من مبادراته ومشاركته في عملية التغيير بحرمانه من حقوقه الإنسانية الأساسية، ومنها حقه بالعمل المنظم والتعبئة الشعبية من خلال مؤسساته وجمعياته المهنية واتحاداته ونقاباته وأحزابه ومنظماته ومختلف الحركات الاجتماعية المستقلة التي يمكن العمل من خلالها على تغيير الواقع. لقد حرمت الانظمة العربية الاستبدادية الشعب من هذه الحقوق وعطّلت دوره في خدمة المجتمع والاهتمام بالشؤون العامة والمشاركة في صنع القرارات. وليس احتكار الحاكم للسلطة بالأمر الجديد، فقديماً توجّه شاعر إلى الخليفة بقوله:

مـا شـئـتَ لا مـا شـاءت الأقـدارُ   فـاحـكـمْ فـأنـتَ الـواحـدُ الـقـهّـارُ

إن البحث في أزمة المجتمع المدني، بكلام آخر، هو بحث في ممارسات الدولة التعسفية للسلطة. لقد سلبت الدولة في مختلف البلدان العربية المجتمع من وظائفه الحيوية واحتكرتها لنفسها، وجرّدت الشعب من حقوقه الإنسانية ومنها حق المشاركة في الحياة السياسية وحق التعبير عن آرائه المستقلة. وقد تمكنت الطبقات والعائلات الحاكمة من فرض هيمنتها على المجتمع والشعب بوسائل مختلفة منها السيطرة على العائلة والقبيلة والطائفة والدين والأحزاب والنقابات والجمعيات والاتحادات المهنية، ومنها انشغالها الأساسي بقضايا أمنها الخاص واستمراره على حساب أمن المجتمع وسلامته، بل حيويته.

وحين خسر المواطنون هذه الحقوق الجوهرية، فقدوا القدرة على ممارسة أدوارهم بالجهاد المتواصل لتحقيق الغايات والأماني الكبرى التي حلم بها الشعب، بما فيها مطالبته بالوحدة والديمقراطية والتنمية الإنسانية الشاملة. وهذا ما يفسّر اتساع دائرة الرغبات الشعبية المكبوتة بقيام أنظمة ديمقراطية تحل محل انظمة سلطوية غير شرعية تعنى بالدرجة الأولى باستمراريتها بالقمع، فتلجأ للترهيب أو الترغيب وليس للاقناع، مما أفقد الشعب حرية البحث والمناقشة والتعبير. ومما يضاعف من حدة أزمة المجتمع المدني، في علاقته بالدولة، ان عمليات الترهيب والترغيب نفسها تُمارس على الإنسان من قبل مختلف المؤسسات الاجتماعية وفي طليعتها مؤسسات العائلة والدين والاقتصاد والتربية، وقد توقّفنا مطولاً عند هذه المسألة في مختلف فصول هذا الكتاب. كذلك أظهرنا أن بعض فئات المجتمع وطبقاته (الفقراء، النساء، الأطفال، أهل الأرياف، الأقليات في الكثير من الأحوال) تعاني هذه الأزمة أكثر من غيرها.

ومن هنا ضرورة التشديد في العقد الأخير من القرن العشرين على أهمية دراسة أزمة المجتمع المدني باعتبار أنها في صميم النكبات العربية وفشل مشاريع النهضة بما فيها المشاريع التنموية والتحديثية والثورية المتمثلة بالثورة الناصرية، الثورة الجزائرية، والثورة الفلسطينية. وهذه ثورات كانت تشكّل أفق أمل إلى أن تحوّلت إلى دهاليز مغلقة. ولا تنفصل نظرية أزمة المجتمع المدني عن الأسباب الأخرى التي أشرنا إليها سابقاً، فقد كان لكل منها دوره الفعال في ترسيخ حالة الاغتراب التي يعانيها العرب.

وليس أدل على أزمة المجتمع المدني من أزمة الأحزاب والتنظيمات السياسية، يسارية كانت أو وسطية أو يمينية. تمنع القوانين المتبعة قيام الأحزاب في الكثير من البلدان العربية، وهناك في عدد آخر منها الحزب الحاكم الواحد الذي تدور في فلكه احزاب أخرى. وحيث توجد أحزاب معارضة تكون ضعيفة ومهمّشة وغير قادرة على الوصول إلى الجماهير، فتعمل في إطار ضيق وضمن ما هو متاح وتتعرض باستمرار للاختراق والانقسامات الداخلية. ونادراً ما تتمكن أحزاب المعارضة من التنسيق بعضها مع بعض. ومثالاً على ذلك تُظهر خريطة الاحزاب السياسية في مصر أن هناك مجموعتين من الأحزاب، التي بلغ عددها ١٤ حزباً هما الاحزاب الأساسية والاحزاب الهامشية. إلى جانب الحزب الحاكم، وهو الوطني الديمقراطي، هناك أحزاب معارضة يمكن اعتبارها أساسية بمعنى أنها أقل هامشية من الأحزاب الأخرى، وهي التجمع والوفد والعمل والناصري. أما الأحزاب الأخرى المرخّص لها فهي على هامش النظام الحزبي المتداعي.

ورغبة في فهم طبيعة هذه الأزمة والتطلعات الديمقراطية. ازدحم الخطاب الثقافي العربي بأدبيات المجتمع المدني حتى كاد هذا المفهوم أن يتحوّل في بعض حالاته

إلى شعار آخر. عقدت حوله مؤتمرات عديدة منها مؤتمر أغادير في المغرب (عقدته جمعية علم الاجتماع العربي عام ١٩٨٩ وصدرت عنه أبحاث في عدد خاص من مجلة **الوحدة**)(٢)، ومؤتمر القاهرة حول غرامشي وقضايا المجتمع المدني (عقده مركز البحوث العربية عام ١٩٩٠، وساهم به عدد من الباحثات والباحثين منهم أمينة رشيد وعبد القادر زغل والطاهر لبيب وفيصل دراج وفريال جبوري غزول ونصر حامد أبو زيد، ونشرت هذه المساهمات في كتاب بالعنوان نفسه)(٣)، ومؤتمر بيروت حول المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية (عقده مركز دراسات الوحدة العربية في مطلع ١٩٩٢ ونشر ابحاثه أيضاً في كتاب(٤) وعدد خاص من مجلة **المستقبل العربي** التي كانت قد نشرت عدة دراسات من هذا النوع في أعداد سابقة ولاحقة).

وحرص مركز ابن خلدون في القاهرة على نشر مجلة دورية خاصة بالمجتمع المدني، كما أن اتحاد كتاب المغرب أصدر حول هذا الموضوع عددين خاصين من مجلته **آفاق**(٥)، وصدرت عن مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية سلسلة دراسات حول الخيار الديمقراطي ومنها دراسة لعزمي بشارة حول المجتمع المدني، ودراسة لي حول هذا المفهوم وعلاقته بالديمقراطية والعدالة الاجتماعية. ويستمر هذا النشاط من دون انقطاع(٦).

ينشط المجتمع المدني، إذاً، حين تصبح شؤون المجتمع شأناً شعبياً فلا تقتصر مهماته على الحاكم أو الدولة. ويتمكن الشعب من المشاركة الفعالة في تدبير شؤون المجتمع والدولة من خلال مجموعة الحركات الاجتماعية التي تقاوم هيمنة الدولة على المجتمع وممارستها للسلطة التعسفية. إنه يتمثل بالمؤسسات والمنظمات الطوعية غير الرسمية (النقابات، الأحزاب، الاتحادات، الجمعيات المهنية) التي تعمل باستقلال عن

---

(٢) **الوحدة**، السنة ٦، العددان ٦١ ـ ٦٢ (تشرين الأول/أكتوبر ـ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩).

(٣) **غرامشي وقضايا المجتمع المدني** (نيقوسيا: مؤسسة عيبال، ١٩٩١).

(٤) **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٢).

(٥) **آفاق**: العددان ٣ ـ ٤ (١٩٩٢)، والعدد ١ (١٩٩٣).

(٦) من هذه الأبحاث ما يلي: محمد كرو، «المثقفون والمجتمع المدني في تونس،» **المستقبل العربي**، السنة ١٠، العدد ١٠٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٧)؛ عبد العزيز لبيب، «مفهوم المجتمع المدني: الواقع والوهم الأيديولوجي،» **الوحدة**، السنة ٧، العدد ٨١ (حزيران/يونيو ١٩٩١)؛ محمد عابد الجابري، «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٥، العدد ١٦٧ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٣)، ودراسة لي بالإنكليزية في فصل خاص حول أزمة المجتمع المدني من كتابي:
Halim Barakat, *The Arab World: Society, Culture, and State* (Berkeley, CA: University of California Press, 1993), and Azzedine Layachi, *State, Society and Democracy in Morocco: The Limits of Associative Life* (Washington, DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1998).

سيطرة الدولة التي اعتادت أن تفرض هيمنتها على المجتمع بالسيطرة على هذه المؤسسات وغيرها، حديثة كانت أو تقليدية. لذلك اعتبر البعض أن المجتمع المدني يكون فعالاً بقدر ما يعتمد مفاهيم التعدّد واحترام حق الاختلاف والمبادرات الخاصة والتعايش بين مختلف القوى المتصارعة. إن المطالبة بتنشيط المجتمع المدني هي، باختصار، ردُّ فعل لسلطوية الدولة على المجتمع ودعوة لقيام النظام الديمقراطي التعددي.

ما نتحدث عنه، إذاً، هو مدى حضور الإنسان في الحياة العامة. صحيح أن المجتمع المدني لا يقوم بوظائفه من دون وجود دولة قوية وليس المقصود في الحديث عنه أن يكون بديلاً لها، ولكن هذه الدولة لا بد أن تكون قانونية وشرعية وممثلة للشعب وخاضعة للمحاسبة والتداول والمساءلة. ومشكلة العربي في هذا المجال أنه لم يعد من دولة عربية تُدول ومن حاكم عربي يتبدل، فقد ألغت الدولة المجتمع بعد أن غابت دولة القانون والمؤسسات فاحتكرت وظائفه وحدّت من دور المواطن في صنع مصيره فأخضعته لإرادتها وسلطتها المطلقة المتمثلة بشخص الحاكم الفرد. وبين أهم ظواهر أزمة الحكم في الأقطار العربية ظاهرة شيخوخة الحكام، وقد شاخوا في الحكم من دون تناوب لمدة طويلة تجاوزت ربع قرن في الكثير من الأحوال، فملّ الشعب منهم ولم يملّوا من السيطرة على حياته. وفي اقترابهم من شيخوختهم، أخذوا ينشغلون بكيفية تأمين استمرار حكمهم بعد موتهم.

إن الخيارات المطروحة امام الشعب قليلة ومحدودة، فالحصار المضروب على حياته شديد الإحكام. جرّب أكثر ما جرّب الانسحاب والهرب من واقعه فأدرك بعقله وإحساسه وحدسه أن الهرب لا يفيد، وقد يكون غير ممكن في بعض الحالات. كذلك جرّب التمرد الفردي ولجأ للاغتيالات ومساندة الانقلابات العسكرية من دون جدوى. وقد نتج من كل هذه التجارب مزيد من الإحساس المرير بالعجز والغرق في التخلف. ويبقى السؤال الأكثر إلحاحاً من أي سؤال آخر في الحياة العربية المعاصرة خلال ما يزيد على قرن من الزمن: ما العمل؟

كما انه ليس القصد في الحديث عن أزمة المجتمع إضعاف الدولة والحلول مكانها، كذلك ليس من المقصود في الحكم تغييب المجتمع وإلغاء المواطنية. ليس المجتمع قبائل وطوائف وجماعات وقوات ضاغطة وتضامنيات تعمل لمصلحتها الخاصة على حساب المصلحة العامة، فلا بدّ من دولة قوية تمثل إرادة الأمة. وليس من حق الدولة من ناحية أخرى احتكار السلطة وتعطيل دور المواطن والخروج على القانون وتعطيل قوة المجتمع في ممارسة وظائفه الحيوية.

هذا بالذات ما نبّه اليه خالد عليوة حين قال ان وظائف دولة ما قبل الاستعمار في المغرب العربي كانت محدودة، وكان المجتمع متفوقاً على الدولة. أما في الوقت

الحاضر فقد أصبحت الدولة «ممتدة في جميع أحشاء المجتمع المغربي، والمطروح هو تحرير المجتمع المغربي من هذا الامتداد. . . فالدولة تستوعب المجتمع، ولا بد من تحرير المجتمع من هذه السلطة»، ولكن ما إن قدم عليوة هذا الاقتراح حتى استدرك أن هناك معضلة لا بد من مواجهتها إذ «كيف يمكن إحياء المجتمع المدني دون أن نسقط في خطر إحياء مغرب القبائل، أي دون أن نسقط في خطر إحياء مغرب الفسيفساء؟»[٧]. هذا تماماً ما حدث في التجربة اللبنانية حين هُمّشتْ الدولة وتُركت الطوائف تأكل المجتمع من الداخل، ولا تزال.

هناك مَنْ درسوا علاقة المجتمع بالدولة في التاريخ العربي والإسلامي، فأكد البعض على مقولات قوة الدولة وضعف المجتمع بالرجوع إلى ما دعت اليه بعض الحركات الإسلامية من وجوب طاعة الحاكم والخضوع للسلطة تجنباً للفتنة والفوضى، أو ضرورات تطبيق الشريعة. وهناك على العكس من أكدوا على قوة المجتمع وضعف الدولة مستدلين على ذلك من خلال نفوذ القبائل والعائلات الإقطاعية وطبقات التجار[٨]. لذلك نشأت تلك الحاجة الملحة لحصول توازن خلاق يكفل قوة المجتمع وقوة الدولة في آن معاً.

وتتصل هذه المعضلة بمعضلة أخرى هي مسألة التمييز بين المؤسسات والتضامنيات التقليدية (وقاعدتها العائلة والدين) والمؤسسات الحديثة كالنقابات والأحزاب والمنظمات والهيئات المدنية والجماعات والاتحادات المهنية. في التشديد على المؤسسات التقليدية نواجه خطر الانقسامات الاجتماعية وتضارب المصالح الخاصة مع المصالح العامة والتمييز بحسب الانتماءات القبلية والطائفية والمحلية. أما المؤسسات الحديثة فينتظر أن تعمل على تجاوز الولاءات التقليدية وتعزيز تلاحم المجتمع، على أن يصبح الإنسان الغاية القصوى وراء اهتماماتنا وعلى العمل في خدمة المصالح العامة وعلى اعتماد مقاييس حيادية مهنية تتعلق بالكفاءات الفردية. ولكن كثيراً ما تسيطر الدولة والقوى الحاكمة على كل من المؤسسات التقليدية والحديثة.

وفي نظرتنا للمؤسسات التقليدية كما للمؤسسات الحديثة، لا بد من التمييز بين تلك المؤسسات التي تسيطر عليها الدولة وتعمل من خلالها على فرض هيمنتها على المجتمع، وتلك المؤسسات المتحررة من سيطرة الدولة فلا تخضع لغير مشيئة قوى التغيير المعارضة للنظام السائد أو المستقلة عنه. بكلام آخر، لا بد من التمييز بين المؤسسات الرسمية والمؤسسات المستقلة غير الرسمية. ان الدعوة لقيام المجتمع المدني هي دعوة للتحرّر من هيمنة الدولة، ولقيام المجتمع الديمقراطي التعددي، ولترسيخ

(٧) آفاق، العددان ٣ ـ ٤ (١٩٩٢)، ص ١٨٢.

(٨) Yahya Sadowski, «The New Orientalism and the Democracy Debate,» *Middle East Report*, vol. 23, no. 4 (July-August 1993).

ثقافة احترام حق الاختلاف. لقد سيطرت الدولة على كل جوانب الحياة الثقافية بما فيها وسائل الإعلام، واتحادات الكتاب، ومؤسسات التعليم في مختلف جوانبه، حتى ان أساتذة الجامعات في الكثير من الجامعات العربية يُعتبرون قانونياً موظفي دولة لا يحق لهم ممارسة النقد والاعتراض. إن شؤون المجتمع العامة في الوقت الحاضر هي من شؤون الدولة، وبهذا تحول الإنسان، ولا يُستثنى الإنسان المثقف، إلى كائن عاجز لا حول له ولا قوة حتى في ما هو أكثر الأمور التصاقاً بحياته ومعنى وجوده. إن مشاركة الإنسان في خدمة مجتمعه هي بين أهم ما يحدّد هويته وجدوى كونه إنساناً ومواطناً. هذه دعوة يقوم بها أفراد من المثقفين العرب لا مثقفي السلطة الذين هم جزء من آلية هيمنة الدولة على المجتمع وسحقه.

لقد أذلّت الانظمة الناس وزرعت الخوف في نفوسهم، حتى من المطالبة بحقوقهم. ليس الناس هم الذين اختاروا الاتكال على الحكومات في حل مشكلاتهم، بل الحكومات هي التي فرضت نفسها على الشعب وأجبرته على الصمت والتبعثر، واللجوء إلى أشخاص نافذين يساعدونه في حل مشكلاته اليومية. ولهذا تسود هيمنة ثقافة الصمت.

ثالثاً: مسألة العولمة

إننا نعيش في زمن العولمة، وقد كثر الحديث عنها كما عن المجتمع المدني. ونشير بالعولمة (Globalization) (استعملت في اللغة العربية مصطلحات أخرى منها الكوكبة والكونية) إلى نسق جديد من العلاقات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية والمعلوماتية بين مختلف بلدان الأرض تجاوز الحدود الجغرافية واختصر المسافات وتحدّى مفاهيم السيادة. وقد تمكّنت الولايات المتحدة الأمريكية من خلاله ان تهمين على العالم، خاصة بعد انهيار الاتحاد السوفياتي. ومما أسهم في نشوء هذا النسق الجديد من العلاقات حصول ثورة تكنولوجية وعلمية ومعلوماتية واعلامية (بخاصة عبر أجهزة التلفزيون والأقمار الفضائية وشبكات الانترنت والحاسوب). ويقال ان مثل هذه التطورات الثورية حوّلت العالم المتباعد الأطراف إلى قرية صغيرة.

ويتصف نسق هذه العلاقات الجديدة في ظل الهيمنة الأمريكية بالنزوع نحو التأكيد على مقولات اقتصاد السوق الحر والتجارة الحرة وانتقال الرأسمال والسلع من دون ضوابط وقيم الاستهلاك وتنشيط الخصخصة وازالة القوانين والعوائق التي تحدّ من فتح الأسواق الداخلية للمنافسة الخارجية. وعلى صعيد فكري، رافق ذلك دعوة غربية تقول بنهاية الأيديولوجيا واليوتوبيا والتاريخ والحدود والسيادة إعلاناً لانتصار الرأسمالية والفلسفة الذرائعية، فجرى بحسب هذا المنطق تحوّل من الصراع الاقتصادي إلى صراع حضاري.

ونتج من كل هذه التحولات المسبّبة والمرافقة للعولمة أن انتقلت أوروبا وأمريكا

الشمالية بلغة الفكر الفلسفي من عصر الحداثة إلى عصر ما بعد الحداثة، فيما انتقلت بلدان بقية العالم من مرحلة الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي ونشوء الشركات متعددة الجنسية إلى مرحلة التبعية الكلية. وهنا يختلف الفكر الفلسفي بين من يقول بنشوء عصر جديد لا عودة عنه وبين من يقول إن ما يُسمّى بعصر ما بعد الحداثة ليس سوى استمرار للحداثة ومرحلة متقدمة من مراحلها بدأت فيها الحدود تنهار بين المجتمع والدولة. كذلك هناك من ينظر إلى العولمة على أنها مرحلة جديدة كلياً ومن يعتبرها مجرد استمرار لعملية الاندماج في النظام الرأسمالي العالمي الذي حاول الغرب فرضه على بلدان العالم الثالث منذ زمن بعيد.

ربما تحوّل العالم بفعل هذه العولمة حقاً وبكثير من مظاهره إلى قرية صغيرة وحلّ السوق مكان الوطن كما يوحي عنوان أحد الكتب العديدة في هذا المجال **قرية عالمية أم سرقة عالمية** *(Global Village or Global Pillage)*. ولكن العالم في واقع الأمر لم يتحوّل إلى أسرة دولية واحدة تجمعها مصالح ومطامح واحدة واحترام متبادل. لا تزال التناقضات تسود العلاقات بين الأمم، بل تعززت بعد أن تعمّقت حدة الانقسام بين مجتمعات متخلفة ما زالت حتى نهاية القرن العشرين تعيش في عصر ما قبل الحداثة أو شبه الحداثة ومنها المنطقة العربية، ومجتمعات متقدمة تعيش في عصر ما بعد الحداثة. وبين ما أدّت إليه العولمة ليس تحقيق التماسك والتعاون والتكافل بين الدول والشعوب في سبيل الخير الإنساني العام، بل تشكيل اداة فعالة جديدة في ترسيخ هيمنة مَنْ يسيطرون على نظام الاقتصاد العالمي ويملكون وسائل الانتاج التكنولوجي المتقدمة. ويرافق كل ذلك تفتيت داخلي في المجتمعات الضعيفة.

إن ما نراه من تحوّل إلى ما سمّي خطأً «أسرة» و«قرية صغيرة» ليس سوى هيمنة أمريكية ساحقة تفرض على بقية العالم الاندماج الكلي في النظام الرأسمالي الحر، مما جرّد الدول المتخلفة المستهلكة من قدراتها على التحكم بمصيرها وسيادتها على مواردها الطبيعية والإنسانية، فتوزّعت بين دول خاضعة أو محاصرة ومنبوذة ومعرّضة للتفتت المتعمد. وليس من الغريب، إذاً، أن يتزامن تقلص المسافات المكانية مع التباعد النفسي والجفاء المتبادل بين الأمم. ومما رافق انتشار العولمة تعزيز العلاقات العرقية في البلدان النامية وتفسيخها إلى دول صغيرة لا شأن لها. وبقدر ما تتمسك الدول القوية بمناعتها وتلاحمها الداخلي، تفقد الدول الضعيفة الكثير من قدرتها على مقاومة التجزئة، فسعت كل فئة لتعزيز مواقعها على حساب الفئات الأخرى وحساب المجتمع. وما شاهدناه من تفتت المجتمع العربي ككل لا ينفصل عن تفتت المجتمعات القطرية.

ونشير أيضاً لنظريتين في العلوم الاجتماعية الحديثة، واحدة تتحدث عن مزيد من التقارب او التلاقي (Convergence) بين الدول حتى تصبح مع الوقت أكثر تشابهاً

في أوضاعها من حيث بنية القوى العاملة والتكنولوجيا ومستوى التنمية والقيم الثقافية وغير ذلك، ونظرية معاكسة تتوقع مزيداً من التباعد (Divergence) وخاصة بين مناطق العالم الثلاث: بلدان المركز (Center)، والبلدان نصف المهمشة (Semiperiphery)، والبلدان المهمشة (Periphery). وتذهب بعض النظريات الأخرى إلى أن الفجوات بين الطبقات تؤدي إلى مزيد من العنف السياسي في علاقة الدول بعضها ببعض، وداخل المجتمعات حيث يؤدي العنف إلى القمع، والقمع إلى مزيد من العنف[٩].

ليست الثورة المعلوماتية والإعلامية وسرعة الاتصالات والمواصلات المذهلة حيادية بحيث تستفيد منها بالتساوي مختلف المجتمعات والفئات ضمن المجتمع الواحد بالقدر نفسه في خدمة قضاياها الخاصة. ولا يخفى أن لهذه الثورة حسنات وسيئات وفوائد مهمة لكل من يجيد استعمالها، منتجاً كان أو مستهلكاً، ولكنها قبل كل شيء أداة فعالة في خدمة مَنْ ينتجها ويملكها ويديرها قبل أي طرف آخر وعلى حسابه. لذلك تهيمن أمريكا على العالم في الوقت الحاضر، وقد بلغت الهيمنة شأواً أفقدت معه المجتمعات المتخلفة الكثير من مناعتها واستقلاليتها وسيادتها وقدرتها على التحكم بمصيرها، والوطن العربي هو بين أكثر أجزاء العالم تعرضاً لهذه الهيمنة. وكلما اقترب البلد من مركز الجاذبية في الثورة المعلوماتية والاعلامية، أصبح جزءاً من آلية الهيمنة ودخل في مدارات لا محيد عنها ليجد نفسه وقد فقد قدرته على أن يكون سيد نفسه وصانع تاريخه، وخاصة في تلك المجتمعات المهدّدة بالانقسامات الداخلية.

حقاً إن للعولمة جوانب ايجابية وسلبية، غير أن درجات الاستفادة منها تختلف باختلاف البلدان القوية او الضعيفة، والمركزية أو الهامشية، والطبقات داخل كل بلد، مما يفسّر لنا كيف أصبح المجتمع العربي في العقد الأخير من القرن العشرين يعيش على هامش عصر ما بعد الحداثة الذي بدأ يسود أمريكا الشمالية وأوروبا. وقد تعززت التبعية للغرب بعد أن تمّ دمج المجتمع العربي كلياً في النظام العالمي الرأسمالي الحر، وما تبع ذلك من هيمنة في كل جوانب الحياة ومنها الحياة الثقافية.

إن للعولمة وجهاً مظلماً، وبين نتائجها السلبية أن المجتمعات الضعيفة تفقد سيادتها القومية وخصوصياتها الثقافية وتصبح معرضة لمختلف التقلبات التاريخية، وخاصة الاقتصادية منها. هناك، من ناحية، قوى عالمية تستطيع أن تتحكّم بحياة البلدان المتنامية، وهناك، من ناحية أخرى، البلدان الضعيفة المهددة من قبل قوى لا يمكن ضبطها. بفضل العولمة ونسق العلاقات القائمة تتعزز قدرات الدول القوية على

---

(٩) انظر: *American Sociological Review*, vol. 53 (December 1988).

فرض نظامها ومحاصرة البلدان الضعيفة التي تفقد تدريجياً استقلاليتها وسيادتها ومناعتها[١٠].

تسود في ظل العولمة الجشعة أخلاقية السوق والقيم المادية على كل ما عداها من الشؤون الإنسانية في بلدان المركز كما في بلدان الهامش. من هذا أن التكنولوجيا الحديثة تُخضع الإنسان لقوى السوق العمياء وتوظّفه في خدمتها، وتتمركز الثروة في أيدٍ قليلة فتتعمق الفجوات بين الأغنياء والفقراء داخل كل من البلدان القوية والضعيفة. وتعاني البلدان الضعيفة بشكل خاص، ومنها البلدان العربية، التهديد بطمس الخصوصيات الثقافية والهويات القومية، والتدهور في أحوال البيئة وتعميم ثقافة الاستهلاك.

في هذا المجال أكتفي بالاشارة إلى عدد قليل من الكتابات الغربية التي تتحدث عن أن قوى السوق تحلّ محل الحكومات فتتغير موازين القوة في ما بينها لصالح السوق[١١]، وعن أن ثقافة العولمة تعزز من الجوانب المظلمة والبشعة للرأسمالية[١٢]. وقد توصّلت بعض الدراسات الميدانية في المجتمع الأمريكي إلى أن هناك تزايداً في النزوع نحو الاستهلاك وشراء البضائع والسلع المرتفعة الاثمان كالمنازل والسيارات والألبسة الفخمة، مما يستدعي الاستدانة وتزايد ساعات العمل على حساب العلاقات الحميمة داخل العائلة وبين الاصدقاء. ومما اكتشفته هذه الدراسات أن الذين يُكثرون من الاستهلاك ويهتمون بشراء البضائع الفخمة ويُغرقون في استعمال الانترنت هم أقل سعادة من الذين هم أقل نزوعاً في هذا الاتجاه. ورد في رسالة وجّهها البابا يوحنا بولس الثاني لدى زيارته للمكسيك والولايات المتحدة في مطلع عام ١٩٩٩ تحذير من ان العولمة الاقتصادية التي تتحكم بها قوى السوق بما يتناسب مع مصالح الأغنياء والاقوياء لا يمكن إلا أن تكون نتائجها سلبية[١٣]. وفي افتتاحية صحفية، قالت الكاتبة الشهيرة نادين غورديمير (Nadine Gordimer) ان العولمة هي عولمة للفقر والحرمان الثقافي والأمية.

---

(١٠) انظر: Galal A. Amin, *Egypt's Economic Predicament: A Study in the Interaction of External Pressure, Political Folly and Social Tension in Egypt, 1960-1990*, Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 51 (Leiden; New York: E. J. Brill, 1995).

(١١) Daniel Yergin and Joseph Stanislaw, *The Commanding Heights: The Battle between Government and the Marketplace That is Remaking the Modern World* (New York: Simon and Schuster, 1998).

(١٢) Fredric Jameson and Masao Miyoshi, eds., *The Cultures of Globalization* (Durham, NC: Duke University Press, 1998); Saskia Sassen, *Globalization and Its Discontent* ([New York]: New Press, 1998), and Martin Albrow, *The Global Age: State and Society beyond Modernity* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997).

(١٣) *New York Times*, 24/1/1999.

وحذر **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٢** الصادر عن برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، من تزايد عدم المساواة في توزيع الدخل بين البلدان المتقدمة والبلدان النامية. بينما كانت نسبة دخل الخمس الأعلى من سكان العالم ١١ ضعف دخل الخمس الأدنى عام ١٩٦٠، ازدادت هذه النسبة إلى ١٤ ضعفاً عام ١٩٧٠، وإلى ١٦ ضعفاً عام ١٩٨٠، وإلى ١٧ ضعفاً عام ١٩٨٨. كذلك حذر هذا التقرير من أنه بتقدم العولمة، أصبح من المنتظر أن تفقد الدولة في البلدان النامية من قوتها وسيطرتها على اقتصادها، بينما تتعزز قوة الدولة في البلدان المتقدمة. كما أن العولمة أصبحت تهدد الاندماج الاقتصادي الاقليمي (كالاندماج الاقتصادي العربي)(١٤).

وتتعمق بفضل العولمة «الشرور السبعة» للخصخصة، كما حددها **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٣** الصادر عن الأمم المتحدة، وهذه الشرور هي: التشديد على تحقيق أقصى المداخيل في المدى القريب على حساب خلق مناخ تنافسي حقيقي في المدى البعيد، واستبدال الاحتكارات العامة بالاحتكارات الخاصة، مما يؤدي إلى استغلال المستهلكين، وانتشار الفساد الذي يؤدي إلى إثراء قلة من المحسوبين على الحكومات والمقربين منها، ونزوع الحكومات لبيع الملكيات العامة في سبيل تغطية العجز في ميزانياتها، وإغراق الأسواق المالية بالديون العامة بتقديم وعود كاذبة للعمال بدلاً من تدريبهم وإعدادهم للمهمات الجديدة، وصنع قرارات متسرعة من قبل الحكومات من دون محاولة للتوصل إلى إجماع سياسي(١٥).

ويزيد من تفاقم العولمة قيام طبقة جديدة يمكن تسميتها «الطبقة العالمية» (Global Class) التي تتشكل من النخب الاقتصادية الناشطة في إطار الشركات العالمية باستقلال عن البلدان التي تعمل فيها، فتُعنى بمصالحها الخاصة أتناقضت مع مصالح بلدانها أو لم تتناقض. وقد حدث تحول في ولاءات النخب الاقتصادية وقيمها نتيجة لاستبدال رأس المال المحلي أو الوطني برأس مال عالمي، فحيث يكون رأسمالها يكون قلبها. لقد تبيّن من دراسة نشرتها مجلة *The Nation* أن في العالم ٣٥٨ «بليونيراً» بلغت ثرواتهم ٧٦٠ مليار دولار، أي ما يساوي ما يملكه ٤٥ بالمئة من سكان العالم، وأن غالبية النشاط الاقتصادي العالمي تحتكره أكبر مائتا شركة عالمية(١٦).

وتتصف العولمة بالعدوى السريعة حيث إن ما ينتج منها من أزمات في منطقة

---

(١٤) Keith Griffin and Azizur Rahman Khan, *Globalization and the Developing World,* Occasional Papers ([n. p.]: UN, 1992).

(١٥) United Nations Development Programme [UNDP], *Human Development Report, 1993* (Oxford: Oxford University Press, 1993), pp. 50-51.

(١٦) *Nation* (19 December 1994).

أو بلد ما ينتقل بسرعه فائقة إلى البلدان الأخرى خاصة في العالم الثالث. إن ما يحدث من أزمات مالية في بلد آسيوي قد ينتقل إلى مختلف بلدان آسيا، وما يحدث في البرازيل، مثلاً، قد يتعمّم إلى أمريكا اللاتينية كافة. ولا بد أن يكون لذلك أصداء في بلدان المركز، ولكن هذه البلدان تملك مقومات مواجهة الأزمات غير المتوقعة وتستطيع أن تعمل على احتوائها. وهناك نظريتان في شرح سرعة انتقال هذه العدوى. تقول النظرية الأولى إن السبب هو الخوف، والمال هو أكثر المخلوقات جبناً. أما النظرية الثانية، وهذه هي الأهم في نظري بالنسبة للوطن العربي، فهي التي تقول ان بلدان الهامش أكثر تعرضاً للأزمات لأنها لا تملك المؤسسات والبنى والقواعد الضرورية للتخطيط في سبيل مواجهة الطوارىء غير المتوقعة. من ذلك أن الأزمة المالية التي حلّت بآسيا عام ١٩٩٨ ألحقت ضرراً كبيراً ببلدان العالم الثالث ولم تؤثر سلباً بأوروبا وأمريكا. نتيجة لهذه الأزمة المالية هبطت قيمة أسواق الأسهم بين منتصف عام ١٩٩٧ ونهاية عام ١٩٩٨ حوالى ٨٦ بالمائة في روسيا و ٨٠ بالمائة في إندونيسيا و٧٤ بالمائة في ماليزيا و٥٠ بالمائة في البرازيل، بينما ارتفعت ٥٤ بالمائة في المانيا و٣١ بالمائة في الولايات المتحدة، التي استفادت أيضاً من هبوط أسعار النفط[١٧].

ثم إن بلدان الهامش تعاني الديون المتراكمة، وعندما تفشل مشاريعها غير المدروسة، تجد نفسها بحاجة إلى مزيد من المساعدات المشروطة. وقد سبق أن أصبحت بعض البلدان العربية مرهونة للغرب، وقد تزيد ديون بلد عربي على الناتج المحلي الإجمالي. وبقدر ما تكون الأسواق حرة من دون ضوابط، تكون شعوب بلدان الهامش أسيرة محاصرة في الداخل ومن الخارج. وبهذا أصبح المركز هو المهيمن المتحكّم ليس فقط بموارد الهامش، بل بحقه في إعادة تنظيم حياته. كما كان الفلاحون يفقدون أملاكهم المرهونة لعدم قدرتهم على تسديد الديون، أصبح الإنسان في الزمن الحاضر يرهن نفسه أيضاً.

وعربياً عقد مركز دراسات الوحدة العربية ندوة «العرب والعولمة» في نهاية ١٩٩٨، حيث قُدّمت عدة أبحاث نقدية منها بحث لإسماعيل صبري عبد الله ذكر فيه أن ظاهرة العولمة (التي فضّل أن يسميها الكوكبة) هي أحدث مرحلة وصل إليها قانون الرأسمالية نحو المزيد من تمركز رأس المال والسيطرة والقوة الاقتصادية، وباعتماد ايديولوجية السوق والليبرالية، ومن دون اعتداد يذكر بالحدود السياسية للدول ذات السيادة، وانها أساساً نتاج داخلي للرأسمالية التي هي كنمط إنتاج تتغير ملامحها وأساليبها في الاستغلال. وفي ظل هذه العولمة، فقدت أقطار العالم الثالث كل

(١٧) انظر: *New York Times*, 17/2/1999.

أهمية استراتيجية، ولم يعد للملكية الموارد الطبيعية أهميتها، وفشلت التنمية في تحقيق ما سعت إليه في معظم دول الجنوب، وبدأت الشركات الكوكبية تفرض وجهة نظرها في التعامل مع مختلف الدول النامية[١٨].

ويرى صادق العظم ان العولمة ظاهرة ما زالت قيد التشكل، مما يعني أنها موضع سجال واجتهادات متباينة. في رأيه أن ما يميز العولمة عما سبقها من الاقتصاد الرأسمالي العالمي هو أنها انتقلت من عالمية دائرة التبادل والتوزيع والسوق والتجارة إلى عالمية دائرة الإنتاج والاستثمار المباشر في مجتمعات الأطراف. بكلام آخر، يرى العظم أن ظاهرة العولمة هي بداية عولمة الإنتاج الرأسمالي بنقله إلى مجتمعات الأطراف بعد أن كان في السابق محصوراً في مجتمعات المركز، مما يستدعي إعادة نظر جذرية في نظرية التبعية. العولمة هذه بحسب تحديده، هي حقبة تحوّل رأسمالي يجري فيها تصدير الرأسمال الصناعي الإنتاجي في ظل هيمنة دول المركز وبقيادتها وتحت سيطرتها وسيادة نظام عالمي للتبادل غير متكافئ. ويعني هذا انتصار نمط معين من إنتاج الثروة وتوزيعها في كل مكان على سطح الكرة الأرضية. إن عملية العولمة بحسب تشخيص صادق العظم «تتم كلها بقيادة المركز ورساميله ودوله ومؤسساته وتحت سيطرته وفي ظل هيمنته وبما يخدم مصلحته... إن حركة العولمة المتفاقمة ونظامها الآخذ في التبلور الآن لا يسمحان بحدوث تنمية حقيقية وبمعالجة جدية لمعضلات التخلف»[١٩].

ومن ناحية أخرى، يستعرض صادق العظم أدبيات العولمة وينتقد مقولة تراجع أهمية الدولة وإلغاء حدودها القومية وعجزها أمام الشركات المتعددة الجنسية والعابرة للحدود والقارات، كما قال بها سيد يسين واسماعيل صبري عبد الله وجلال أمين ومحمد عابد الجابري. يأخذ العظم على هذا الطرح تسرعه، فالدولة عملت في رأيه على استيعاب ضغوط العولمة والتكيف مع الوقائع الجديدة تجاوباً مع تزايد الحاجة لرفع صلاحيات الدولة القومية ومهماتها، ويستعين بدراسة محمد الأطرش في كتاب **العرب والعولمة** الذي تساءل بدوره «هل العولمة قدر كاسح ولا سبيل لمقاومته وسيؤدي إلى تلاشي الدولة؟» ويأتي الجواب بالإيجاب، جزئياً على الأقل. أما العظم فيترك السؤال مفتوحاً «لأن فينومينولوجيا العولمة كما أرصدها حالياً تعمل في الغالب لا على تغيير العالم ولا على فهمه ولا على تفسيره، بل تعمل على تكريسه وتسويغه وتبريره وعقلنته

---

(١٨) اسماعيل صبري عبد الله، «الكوكبة: الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الامبريالية،» **الطريق**، السنة ٥٦، العدد ٤ (تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ١٩٩٧).

(١٩) صادق جلال العظم، «ما هي العولمة؟،» **الطريق**، السنة ٥٦، العدد ٤ (تموز/يوليو ـ آب/أغسطس ١٩٩٧)، ص ٣٩.

على حساب الطرف الأضعف في المعادلة»[٢٠].

وكان قد عقد في القاهرة عام ١٩٩٨ مؤتمر «العولمة وقضايا الهوية الثقافية» الذي قال فيه جابر عصفور ان العولمة تفرض على الثقافة العربية تحديات تدفعها إلى أن تعيد النظر في إمكاناتها وقدرتها على «الحركة في عالم ليس من صنعها، ولا تملك سوى مواجهته بكل متناقضاته المفروضة عليها. . . في عالم يجاور ما بين أقصى مظاهر التقدم وأقسى مظاهر التخلف»، مضيفاً ان «العولمة فرضت على العالم كله واقعاً نوعياً ملموساً في جدته على مستويات كثيرة تتصل بعلاقة المتقدم بالمتخلف، المنتج بالمستهلك، الأمم الغنية بالأمم الفقيرة» مما يركّز من «أشكال الهيمنة السياسية الموازية لأشكال الهيمنة الاقتصادية»[٢١].

ونتيجة للإحساس بالتهديد الثقافي، تكوّنت هيئة في مصر تعمل على إنتاج لعب خاصة بالأطفال في محاولة لمجابهة استيراد لعب من الغرب يقبل عليها الأطفال مثل لعبة «باربي» التي إذا ما نشأت عليها الطفلة العربية قد يحصل لها انقسام وتمزق بين تقاليدها العربية التي تؤكد على الاحتشام وأساليب الحياة الغربية التي تمثلها هذه اللعبة. وبدلاً من منعها أو اللجوء إلى الرقابة تم إنتاج لعبة «ليلى»، وهي لعبة مصرية بروح مصرية. وقد صرّحت مسؤولة في جامعة الدول العربية هي الدكتورة عبلة ابراهيم ان لعبة «ليلى» تلبس أزياء من مصر وسوريا وفلسطين والمغرب ومختلف البلدان العربية الأخرى فتمثل فتاة عربية عكس لعبة «باربي» التي تمثل فتاة أمريكية.

وكنا قد ذكرنا في الفصل الثاني عشر حول الإبداع الثقافي ما قال به سعد الله ونوس في معرض الحديث عن تأثير العولمة بالثقافة والمسرح بشكل خاص. ومما توصّل إليه أن العولمة «تكاد تكون النقيض لتلك اليوتوبيا، التي بشر بها الفلاسفة، وغذّت روح الإنسان عبر القرون. فهي تزيد الغبن في توزيع الثروات وتعمق الهوة بين الدول الفاحشة الغنى، والشعوب الفقيرة والجائعة. كما انها تدمّر، من دون رحمة، كل أشكال التلاحم داخل الجماعات، وتمزقهم إلى أفراد تضنيهم الوحدة والكآبة. . . والثقافة هي التي تشكّل اليوم الجبهة الرئيسية لمواجهة هذه العولمة الأنانية والخالية من أي بعد إنساني. . . وفي هذا الإطار، فإن للمسرح دوراً جوهرياً في إنجاز هذه المهام النقدية والإبداعية، التي تتصدى لها الثقافة. . . إننا محكومون

---

(٢٠) صادق جلال العظم، «نقد لمواقف المفكرين العرب من العولمة،» **الكتب وجهات نظر**، السنة ١، العدد ١٠ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩)؛ حسن حنفي وصادق جلال العظم، **ما العولمة؟**، حوارات لقرن جديد (بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩)، **والعرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، تحرير أسامة أمين الخولي (بيروت: المركز، ١٩٩٨).

(٢١) جابر عصفور، «مواجهة العولمة،» **الحياة**: ١١ و١٨/ ٥/ ١٩٩٨.

بالأمل، وما يحدث اليوم لا يمكن أن يكون نهاية التاريخ»[٢٢].

من هذا المنطلق كنت قد كتبت مقالة في ثلاثة أجزاء حول أزمة علاقة العرب بالغرب في صحيفة **الحياة**[٢٣]، قلت فيها إن العرب يعانون في علاقتهم هذه «من إحباطات الفشل في تحديث المجتمع وتجاوز الأوضاع السائدة منذ مطلع القرن العشرين الذي يشرف على الانتهاء. وبين أهم الأسباب الخارجية لهذا الفشل أن علاقتهم بالغرب راوحت بين التقليد أو الاتباع ومحاولة القطيعة بالانطواء على الذات والعودة إلى الماضي كردة فعل على الهيمنة الغربية. إن هذا الانشطار بين التقليد والقطيعة لم يسمح بتطور البديل الثالث، أي بديل التعامل المتكافئ الحر والمواجهة... وقد شوّهت العلاقة التصادمية مع الغرب الصناعي طبيعة علاقة العرب بالحداثة نفسها فلم نتمكّن من التمييز بين الغرب كقوة استعمارية كانت، ولا تزال، تهدّدنا في صميم وجودنا، والغرب كحضارة انصهرت فيها إنجازات الحضارات السابقة وتطورت بفعل الثورة الصناعية والتكنولوجيا الحديثة وتوجهها العلمي العام. ولأن علاقة العرب بالحداثة كادت أن تقتصر على التقليد أو القطيعة ولم تتجاوزهما إلى الصراع والمواجهة والتفاعل الحر [معاً] من موقع التكافؤ في الكرامة، ظلّت الثقافة العربية في حالة مخاض دائم بين الموت البطيء والولادة العسيرة. لذلك يرفض الماضي أن يموت كما يرفض المستقبل أن يولد...»[٢٤].

من خلال ذلك لا بدّ أن ندرك أن مواجهة الآخر لا تنفصل عن مواجهة الذات. وحين ننظر إلى التغيير في إطار العلاقات والتفاعل داخل المجتمع وبين المجتمع والمجتمعات الأخرى، يكون لا مهرب لنا من تناول عوامل التناقضات الداخلية والخارجية. لذا يجب أن ننظر إلى الغرب في القرن العشرين وربما إلى عقود تالية على أنه تحدٍّ تاريخي وليس نموذجاً نسعى إلى تقليده أو الاقتداء به، ولن نقبل أن يُفرض علينا فرضاً كما يتمّ في زمن العولمة. وحين تسود نزعة التقليد، نجد أن المجتمعات الضعيفة والمتخلفة، كثيراً ما تميل إلى استيراد أسوأ ما في الحضارات المتقدمة وليس ما هو في صلب تفوقها. تأخذ منها مظاهر التحضر لا جوهره، وتصبح أمة تابعة. وبهذا يبدو وكأن مشروع التغيير المطلوب لم يعد واحداً. هنا مصدر القلق العربي السائد في نهاية القرن العشرين، وليس من الواضح ما هي توقعاتنا كمجتمع وأمة ووطن للقرن التالي، الذي يبدو أنه سيواجهنا قبل أن نكون على استعداد نفسي وفكري لمواجهته.

في هذا الإطار نرى أن الصراع الثقافي، كما سبق وتحدثنا عنه في فصول

(٢٢) سعد الله ونوس، «الحوار الذي نفتقده جميعاً،» **الوسط** (٢٥ آذار/مارس ١٩٩٦).
(٢٣) **الحياة**، ٢٢ ـ ٢٤/١٢/١٩٩٠.
(٢٤) **الحياة**، ٢٣/١٢/١٩٩٠.

القسم الرابع من هذا الكتاب، هو في صلب عملية الصراع من أجل التغيير، فنقول إن الصراع مع الغرب ليس في الأساس صراعاً أو تصادماً حضارياً ودينياً كما يدّعي البعض، ومنهم صموئيل هانتنغتون في كتابه **صدام الحضارات**، بل هو صراع ينتج من التناقضات في المصالح والمواقع ومن علاقات القوة التي يمارسها الغرب على العرب فيفرض عليهم حلوله من منطلق مصالحه المتناقضة مع المصالح العربية. كي تفتعل السياسة الاستراتيجية الأمريكية معركة عالمية مع الإسلام بعد انهيار الاتحاد السوفياتي واندحار الشيوعية أمام الرأسمالية، قدّم هانتنغتون أطروحة تقول إن مصدر النزاع في العالم الجديد ليس في أساسه عقائدياً أو حتى اقتصادياً، بل هو شأن حضاري. لذلك يفترض أن النزاعات الرئيسية في السياسات الدولية تحدث في مرحلة ما بعد الحرب الباردة بين أمم وجماعات تنتمي لحضارات مختلفة.

أية حضارات غير غربية يقصد هانتنغتون؟ إنها في رأيه الحضارات المتميزة عن الحضارة الغربية، ويقصد بها خاصة الحضارة العربية والحضارة الصينية وغيرهما. وهي حضارات، كما يرى، تختلف من حيث اللغة والتاريخ والثقافة والتقاليد، وأهم من كل ذلك من حيث الدين. ويعتبر أن التصادم بين الغرب والإسلام يعود إلى ١,٣٠٠ سنة. وفي رأيه أيضاً أن النزاعات الدينية هذه ستعزّز إحياء الولاءات العرقية. وقد تتخذ النزاعات مظهراً دينياً أو عرقياً، كما يقول، ولكنه لا يدرك، أو يرفض أن يعترف، بأن الصدام الذي يحدث بين الأمم يعود في أساسه إلى طبيعة التناقضات في المصالح والمواقع وبسبب علاقات القوة السائدة.

أمام هذا الوضع العسير، وبعد حوالى قرن من التجارب، كنا قد تساءلنا في هذا الكتاب هل فشلت المطامح التي كافحنا من أجلها نتيجة لعوامل داخلية، أم لعوامل خارجية، أم لكلتيهما مجتمعتين متفاعلتين؟ إن الامبريالية الغربية لجأت إلى استعمال عدة وسائل في إحباط أحلام التغيير ومنها خلق كيانات جديدة، والتفرقة بين الجماعات الطائفية والقبلية والعرقية، خاصة في المجتمعات التعدّدية الشديدة التنوع، وإنشاء قواعد عسكرية ومستوطنات وكيانات خاصة ببعض الجماعات، واستغلال الولاءات التقليدية، وحماية الطبقات والأسر الحاكمة، وممارسة الاستعمار الثقافي بالإضافة إلى السياسي والاقتصادي منه، ومحاربة الانتفاضات والثورات التحرّرية، وفرض التبعية بدمج الاقتصاد الوطني بالسوق العالمي الرأسمالي.

وفي حديثنا عن العوامل الخارجية، لم نقلّل من أهمية العوامل الداخلية ومنها أن الاندماج الاقتصادي في النظام الرأسمالي العالمي يسهم في نشوء نُخَب سياسية واقتصادية ترتبط مصالحها ارتباطاً عضوياً بمراكز هذا النظام العالمي فتقوم فجوات بين هذه النُخَب والطبقات الشعبية داخل المجتمع الواحد. وقد أشرنا بشكل خاص إلى أن الطبقات والأسر العربية الحاكمة شكّلت واحداً من أهم عوائق التغيير الشامل. وداخلياً استفادت بعض الطبقات والجماعات من ارتباط المنطقة بالنظام العالمي على

حساب شعوبها، فنشأت فجوات بين مختلف الطبقات والجماعات، وكثيراً ما أدّت هذه الفجوات إلى صراعات داخلية منذ بدايات العلاقات مع الغرب.

وبذلك تكون قد تكوّنت في كل بلد عربي (في بعضها أكثر من غيرها) طبقات وأسر حاكمة ونخب اقتصادية واجتماعية ذات مصالح وامتيازات وارتباطات وطموحات وتطلعات خاصة، جعلتها تتمسّك بالأمر الواقع وتصارع ليس فقط للإبقاء عليه بل لتعزيزه. مرة أخرى نقول، شئنا أم أبينا أن نعترف، إن القهر القومي والقهر الطبقي وجهان لحقيقة واحدة راسخة في الواقع العربي خلال القرن العشرين، كما في الكثير من بلدان العالم الثالث ومناطقه.

صحيح أن ما حلّ بالعرب مسؤولية عربية، ولكن لا بد من الاعتراف بالصلة الوثيقة والعضوية بين العوامل الخارجية والداخلية التي لا يمكن فهمها بمعزل بعضها عن البعض الآخر، حين نرغب في تشريح الوضع العربي والبحث عن مخرج من هذا الوضع. إن مقولة تحوّل العالم إلى قرية صغيرة تضمنا مع الغرب تفترض انتهاء التناقض بين الأمم والشعوب. وفي الوقت الذي يقال فيه إن العالم تحوّل إلى قرية صغيرة متضامنة، يصرّ الغرب على الاستمرار في التشكيك بالهوية العربية أو الدعوة للتضامن العربي على أنها دعوة وهمية. كيف، إذاً، نجمع بين القول بتحوّل العالم بأسره إلى قرية صغيرة متضامنة والقول الآخر بأن العالم العربي شاسع الاتساع وشديد التنوع والتناقض إلى درجة الانفصام في شخصيته وهويته؟ إنني أرى المجتمع العربي ينبثق جاهداً من تحت ركامات التاريخ متأثراً باللقاء التصادمي مع الغرب، وبالرغم عنه. إنه يسعى للتجدّد محاولاً أن يتعلم كيف ينمّي قدراته الإبداعية من خلال ممارساته الكفاحية تحت عبء هيمنة مزدوجة: هيمنة خارجية وهيمنة داخلية.

إن ما يعانيه المجتمع العربي هو مسألة السيطرة والخضوع. ولهذا نسأل كيف تتمكن بعض الشعوب من السيطرة على غيرها، وكيف يمكن التحرر؟ والجواب في الحالتين، الاختلاف في نوعية التنظيم الاجتماعي والسياسي للخروج من حالة التخلف التي لم تتمكن التنمية الاقتصادية التقليدية من تجاوزها.

رابعاً: إخفاق نماذج التنمية الاقتصادية التقليدية

لقد ثبت إخفاق مختلف نماذج مخططات التنمية الاقتصادية التقليدية ومشاريعها في البلدان العربية، فلا يزال الوطن العربي في نهاية القرن العشرين أسير التبعية الغربية كما هو أسير تقاليده المحلية ونوعية توزيع العمل والإنتاج السائد. فشلت الأنظمة العربية في تحقيق التنمية الشاملة، وما رسمته وحاولت تنفيذه ما هو سوى تنمية جزئية وحذرة ومشوّهة بالمقارنة مع ما طمح إليه العرب من تحقيق النهضة والتقدم والحداثة في سبيل الخروج من حالة التخلف والوصاية الخارجية. وقد

اقتصرت مفاهيم التنمية والممارسات التي ارتكزت عليها الأنظمة العربية على مفهومي التطور التكيفي والإصلاح بصيغتيه الليبرالية الغربية والاشتراكية العربية.

وقبل التعرض لهذه النماذج من التنمية التي اعتمدتها الأنظمة العربية والنظر في أسباب إخفاقها، أود أن أبدأ بطرح عدد من الأسئلة الأساسية التي تطرحها مهمات التنمية العربية، والتي بين أهمها ما يلي:

هناك **أولاً** مجموعة من الأسئلة حول معنى التنمية: هل هي مجرد نمو اقتصادي وتحسين مستوى المعيشة؟ هل هي إقامة البنى التحتية والمؤسسات الضرورية في خدمة وظائف المجتمع الحيوية والعمل على حل المشكلات ومواجهة التحديات؟ هل هي تنمية جزئية أم تنمية شاملة تُعنى بالإنسان كما تُعنى بتحسين الأوضاع الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية وتحرص على مشاركة الشعب في جميع هذه المجالات؟ هل نستدل على التنمية بالاستهلاك المادي أم بالإنتاج الخلاق؟ هل من فجوة بين التنمية الرسمية والتنمية المطلوبة من قبل الشعب؟

ثانياً، هناك مجموعة من الأسئلة المتعلقة بالنموذج التنموي الأفضل: ما هو النموذج العملي الذي يقدّم حلولاً ممكنة للمشكلات القائمة وما هي احتمالات تطبيقه؟ هل نتبنّى ما اسميه نموذج التطور التكيّفي البطيء الجزئي الذي ينصبّ على النمو الاقتصادي ويعتمد نظام الاقتصاد الحر مع المحافظة على التقاليد والقيم الموروثة، أم نأخذ بنموذج الإصلاح الليبرالي الغربي المسمّى عادة التحديث (Modernization) أو التغريب (Westernization)، أم نسلك طريق ما عرف بنموذج الاشتراكية العربية التي توازن، من دون نجاح، بين النمو الاقتصادي والعدالة الاجتماعية، أم يكون من الأفضل أن نرفض كل هذه النماذج التي سبق أن خبرناها وانتهت إلى الفشل، فنعتمد نموذج التنمية الشاملة البشرية الثورية المستدامة الذي يدعو إلى حصول تغيير جذري في كل المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية عن طريق المشاركة الشعبية وبالتركيز على تنمية القدرات الإنسانية الإبداعية والتوازن بين الحرية والعدالة الاجتماعية؟

ثالثاً، تتعلق مجموعة من الأسئلة بغايات التنمية وأهدافها المرحلية والنهائية، ومنها: هل نحافظ على الأنظمة السائدة ونعمل من ضمنها على تحقيق التنمية الاقتصادية ورفع مستوى المعيشة، أم نعمل على تغيير الأنظمة بالإصلاح والتحديث، أم نقوّض ما هو كائن من أجل إقامة مجتمع جديد حضاري خلاق مستقل، بتحقيق الوحدة والتحرّر من التبعية وتجاوز حالة الاغتراب التي تحيل الشعب إلى كائنات عاجزة، وبناء الديمقراطية بتنشيط المجتمع المدني كبديل لهذه الأنظمة السلطوية؟

وتتعلق مجموعة من الأسئلة، **رابعاً**، بأين تبدأ عملية التغيير؟ وما هي الوسائل التي يكون من الأفضل اتباعها في عملية تحقيق التنمية البشرية الشاملة المستدامة: هل

نبدأ بتغيير البنى الفوقية الثقافية فنعمل قبل كل شيء على تغيير العقليات والقيم والعادات أو الذهنية السائدة من خلال التربية والتنشئة، أم نبدأ بتغيير البنى التحتية والمؤسسات والأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تنبثق منها مثل هذه الذهنية؟

خامساً، هناك مجموعة من الأسئلة التي تتناول هوية الجماعات والطبقات المعنية بالتغيير: مَنْ يتحمّل المسؤولية التاريخية لعملية التنمية ويقوم بمهماتها؟ هل تتولاها الطبقات والعائلات الحاكمة والنخبة في مختلف المجالات، أم الطبقة الوسطى الجديدة من مثقفين ومهنيين وخبراء، أم الطبقات الكادحة المحرومة، أم هذه جميعها مجتمعة؟ وكيف؟

وأخيراً، هناك مجموعة من الأسئلة المتعلقة بطبيعة العلاقات مع مجتمعات المركز أو الآخر المتفوّق وبقية العالم بشكل عام: كيف تكون علاقتنا بالغرب على وجه الخصوص؟ هل نريدها علاقة تعاون وتكامل رغم كونها غير متكافئة، أم علاقة قطيعة، أم علاقة مجابهة بفعل التناقضات، أم علاقة متوازية؟ وهل يمكن أن تقوم علاقة متوازية بين البلدان القوية والبلدان الضعيفة؟ هل نتكيف مع التبعية والعولمة، أم نسعى إلى تأسيس علاقات الاحترام المتبادلة؟ ولكن هل يمكن العمل على تأسيس علاقات الاحترام المتبادلة حين تكون الطبقات والعائلات الحاكمة والنخب الاقتصادية والسياسية مرهونة للغرب؟

تتطلب هذه الأسئلة معرفة بالواقع العربي، وهذا الكتاب محاولة في هذا المجال، فنعتمد ما توصلنا إليه في الفصول السابقة في الإجابة عنها، وكنا قد خصّصنا الفصل الثالث عشر لمناقشة الجدل الفكري العربي حول الواقع والتغيير. كل ذلك يساعدنا في عملية تشخيص نماذج التنمية المذكورة.

اعتمدتْ بعض الأنظمة العربية نموذج التطور التكيفيّ، ومنها دول النفط، فأقامت البنى التحتية وأنشأت المدارس والجامعات على مختلف المستويات واستوردت مختلف أنواع التكنولوجيا والسلع الغربية، وأقبلت بنهم على الاستهلاك والعيش المرفّه وخاصة بما كان مرتفع الأثمان منها، وباستيراد القوى العاملة من الخارج لتعمل بالنيابة عنها. في الوقت الذي استولت فيه كلياً على القطاع الخاص وتمكّنت من دمجه إلى حد بعيد بالقطاع العام حتى لم يعد بالإمكان التمييز بينهما، سمحت بقيام اقتصاد السوق الحر وشدّدت على التقاليد والقيم الموروثة، وركّزت اهتمامها على الوطن المحلي والمنطقة الإقليمية على حساب البعد القومي، كما رسّخت قواعد الاندماج الكلي في النظام الرأسمالي الغربي معتبرة نفسها جزءاً منه، فربطت مصيرها بمصيره من موقع التبعية الكلية وأنفقت أقصى ما تستطيع في دعمه وتثبيته محلياً وعالمياً. وكان أن نشأت الفروق الطبقية واتسعت الفجوات بين الأغنياء والفقراء، وأن احتكرت العائلات

والطبقات الحاكمة دون الشعب مسؤولية عملية التنمية والتغيير مستعينة بالخبراء الأجانب، وكاد أن يقتصر جهدها التنموي على رفع معدلات النمو الاقتصادي والانجازات الكمية على حساب الإنجازات النوعية.

وتبّنت أنظمة عربية أخرى مثل لبنان وتونس ومصر قبل ١٩٥٢ ثم بعد ١٩٧٠ نموذج الإصلاح الليبرالي الغربي، مشجعة على التحرّر ما استطاعت من العادات والقيم التقليدية والأخذ، بدلاً من ذلك وباسم الانفتاح، بالثقافة الغربية. هي أيضاً اعتمدت بدرجات متفاوتة استيراد المواد الاستهلاكية والترفيهية وبعض مظاهر التكنولوجيا الحديث وأفسحت المجال واسعاً أمام الشركات المتعددة الجنسية من دون تشجيع قيام مراكز الأبحاث والجامعات والمكتبات العامة والحد من هجرة الأدمغة وتأمين الحريات فتعمّقت تبعيتها للغرب. وأشركت هذه الأنظمة عناصر مثقفة في عملية التنمية البيروقراطية، كما عمدت إلى إصلاح النظام من فوق تجنباً لحصول تحركات ثورية شعبية من تحت. وبين أكثر ما تميّزت به فهمها للتحديث على أنه حالة عقلية أكثر مما هو تحوّل مدروس في البُنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والنظام العام السائد.

وارتكز نموذج الإصلاح الاشتراكي العربي، كما تمت ممارسته في مصر في العهد الناصري وفي الجزائر وسورية والعراق في فترات مختلفة من النصف الثاني من القرن العشرين، على تقليد تجارب الاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية، وعلى مقولات التحرير من التبعية الغربية وتحقيق نوع متواضع ومحدود من العدالة الاجتماعية عن طريق إلغاء الاقطاعية وتوزيع الأراضي على الفلاحين وتأمين الشركات وتوسيع القطاع العام ليشمل جوانب الحياة كافة. وميّزت الاشتراكية العربية نفسها عن الاشتراكية الماركسية في حرصها على حق الملكية الخاصة وتمسكها بالتقاليد الدينية ورفض مفاهيم العلمنة والتحليل الطبقي. كذلك اعتمدت سلطة الحاكم الواحد والحزب الواحد والرأي الواحد والتخطيط البيروقراطي، وفرضت التغيير من فوق بمعزل عن مشاركة الشعب والعناصر المثقفة المتمسكة بحريتها واستقلاليتها.

أخفقت كل هذه التجارب والنماذج، ولا يبدو أن الأنظمة والسلطات والنُخَب العربية قادرة على إيجاد مخرج من الأزمات التي تشل الحياة العربية، وقد وصلتْ حقاً إلى طريق مسدود فانشغلت كلياً بمتطلبات وجودها واستمرارها. وهناك بين العرب أفراد وجماعات مهمّشة تبحث ممزقة بين التفاؤل والتشاؤم عن أفق وضوء يبدّد الظلمات المتراكمة. لهذه الأسباب كلها ولغيرها يمكن تسمية التنمية العربية في النصف الثاني من القرن العشرين بالتنمية المُخْبَطَة.

وتحديداً، أخفقت هذه التجارب التنموية لأسباب عديدة، منها انها انصبّت على مهمة رفع معدل النمو الاقتصادي وحجم الناتج القومي من دون وضع الأسس التي تجعل من التنمية عملية مستديمة، ومن دون معالجة للخلل في التوازنات الاجتماعية

وخاصة من حيث إعادة توزيع الثروة. وقد تم التخطيط للتنمية كما لو كان عملية علاقات عامة أكثر منه محاولات جادة لتحقيق الطموحات المعلن عنها، وقد جاءت القرارات والممارسات من دون مشاركة الشعب ولغير صالحه. وربما أهم من كل هذه الأسباب، منفردة كانت أو مجتمعة، تفاقم التبعية التي سبق أن تحدثنا عنها في عدة أجزاء وسياقات من هذا الكتاب. ومما زاد من حدة التأزم التنموي انه تم في إطار قطري بمعزل عن البعد القومي وضرورات الاندماج الاقتصادي العربي.

وربما أهم من كل ذلك ان التخطيط للتنمية الاقتصادية حصل من دون اهتمام بالبعد الإنساني وبمعزل عن مهمات التغيير الثقافي والاجتماعي والإنساني وبتجنب كلّي لمضاعفاته الطبقية، بسبب حساسية مقولات التحليل الطبقي حتى في حالة التصور الاشتراكي العربي. وفي الأحوال كافة، جرى إبعاد المرأة عن المشاركة في الحياة العامة، وخَنَقَت البيروقراطية المبادرات الفردية، وانحصرت القيادة بشخص مسؤول أو حاكم فرد، وألغيت الأحزاب والحريات الأساسية، وانتهكت حقوق الإنسان حتى انه لم يعد من الممكن أن تنشط المعارضة داخل البلد، بل أصبحت منفية في الخارج، وهُمشت الحركات الاجتماعية والسياسية والثقافية المعنية بالتحول الثوري، ورافق كل ذلك أزمات سياسية حادة خارجية وداخلية.

وبين أدبيات نقد المحاولات التنموية العربية العديدة دراسة لجورج قرم تحدّث فيها عما أسماه «التنمية المفقودة». وقد جاء نقده صارماً لممارسات البلدان العربية فشدّد على مسألة «معضلات التنمية واستحالة اللحاق بالدول المتقدمة صناعياً بالطرق المألوفة»، ورأى أن «معضلة التنمية تكمن، قبل كل شيء، في التحكم بتغيير الإنتاجية العائدة لمجتمع ما، يسمح لها بالتكيف مع التغييرات البيئوية»[٢٥].

ومن معوقات التنمية بحسب خضر زكريا ان القوة العاملة في منتصف التسعينيات لا تتجاوز ٢٨ بالمائة من مجموع سكان الوطن العربي (بالمقارنة مع ٤٩,١ بالمائة في البلدان الصناعية، و٤٣,٧ بالمائة في البلدان النامية). وينجم هذا الوضع بالدرجة الأولى عن مسألة ضآلة مساهمة النساء في قوة العمل، فنسبتهن من إجمالي القوى العاملة في الوطن العربي هي نحو ١٩ بالمائة (مقابل ٤٣ بالمائة في البلدان الصناعية و٣٥ بالمائة في البلدان النامية). ثم ان ٧٠ بالمائة من النساء العاملات في المدن السورية يعملن في القطاع العام ودوائر الدولة. والقطاع العام يعاني تدني الإنتاج لأسباب، منها أن مؤسسات القطاع العام تخسر لأنها معنية بالإنتاج وليست معنية

---

(٢٥) جورج قرم، **التنمية المفقودة: دراسات في الأزمة الحضارية والتنموية العربية**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ٥ و١٠.

بالتسويق، ولأن الفئة المهيمنة على القطاع العام تستخدمه لأغراضها الشخصية والفئوية وليس بالضرورة لأغراض التنمية لأن العلاقات ضمن القطاع العام شخصية أو عائلية[٢٦].

وتوصل الاقتصادي ابراهيم سعد الدين في تحليله الأوضاع السائدة في مصر في عهد الانفتاح في العقدين الأخيرين من القرن العشرين، إلى أن المجتمع المصري متخلف لأنه يعاني تفاقم المشكلات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لأسباب عديدة، منها انخفاض معدلات النمو الاقتصادي، وزيادة الاعتماد على العامل الخارجي في الوفاء بالحاجات الأساسية للسكان وتزايد العجز الغذائي، وانخفاض معدّلات الادخار، والزيادة المستمرة في معدلات البطالة، والانتشار الواسع للفقر، والزيادة الحادة في الفروق بين الدخول وفي الاستهلاك، وتفكك العلاقات الاجتماعية، وتراجع المستوى الثقافي وانتشار السلوك اللاعقلاني، والافتقار إلى التقاليد الليبرالية والديمقراطية، واحتفاظ الرأسمالية المصرية بالطابع العائلي، وتبعية القوى الرأسمالية التي تسعى للربح السريع[٢٧].

وتناول عادل حسين بالنقد تجارب التنمية في عهد عبد الناصر داعياً للتنمية المستقلة التي تستمد مشروعيتها من «مخاطر ضياع الهوية وضياع القدرة على الإبداع الذاتي والمبادرة». ولتوضيح ما قصد، يميّز عادل حسين بين نموذج التنمية بالانتشار ونموذج التنمية المستقلة. يتعامل نموذج التنمية بالانتشار مع حالة الدول النامية على أنها دول متخلفة بحاجة إلى التشبّه بالنموذج الغربي. في مقابل هذا التوجه، تبدأ التنمية الجادة المستقلة بكسر حلقة التبعية، إذ «ان النموذج التابع يعتمد تشغيله واستمراره على القوى الخارجية في المقام الأول»، بينما يعتمد النموذج المستقل «بالضرورة على القوى الثورية المحلية في المقام الأول»[٢٨]. ما يتحدث عنه إذن هو الاستقلال في مواجهة التبعية، أي قيام مشروع حضاري عربي مستقل وتوحد اقتصادي عربي.

* * *

(٢٦) خضر زكريا، «بعض الأبعاد الاجتماعية للتحولات الجديدة في المنطقة العربية،» **الطريق**، السنة ٥٥، العدد ٥ (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦).

(٢٧) انظر: ابراهيم سعد الدين: «الخيار الاشتراكي والديمقراطية،» **الطريق**، السنة ٥٥، العدد ٥ (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦)، و«التغيرات الأساسية في هيكل الرأسمالية في مصر خلال الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠،» **قضايا فكرية**، الكتابان ٣ ـ ٤ (آب/أغسطس ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٦).

(٢٨) عادل حسين، **نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، ص ٥٧.

خامساً: لأجل مستقبل يكون بداية عصر جديد

هذه هي معضلات حالة الاغتراب، وأزمة المجتمع المدني، ومسألة العولمة، إخفاق نماذج التنمية المعتمدة عربياً حتى الآن. وهذا هو وضع العرب في العقد الأخير من نهاية القرن العشرين، وقد أصبحت الأحوال والعلاقات القائمة مخيّبة للأمل، حتى تكاد أن تسحق النفس، غير أن الحلم يرفض أن يموت. لذلك يستمر البحث عن مستقبل يشكّل بداية لعصر جديد. هكذا بدأ القرن العشرون، وهكذا ينتهي، فيتعمق الإحساس بضرورة التغيير التجاوزي بالخروج من هذه الدائرة المفرغة، وفي صلب ذلك هاجس العرب ممن يسعون ويعملون وسط الشلل من أجل مثل هذا التغيير. وأما في ما يتعلق بالطريق أو الطرق التي يجب أن نسلكها، فإنني أقول إننا تحدثنا لزمن طويل (ولم يكتفِ البعض بالتحدث بل كافحوا فعلياً ودفعوا الثمن) عن الثورة والتحولات الثورية. وقد جرّبنا على الأغلب بعض أشكالها الفوقية، مما أدى بنا إلى المواقع المُخبِطة التي نجد أنفسنا فيها. نعرف جيداً إلى أين وصلت الثورة الجزائرية وترعبنا المأساة التي يعانيها المجتمع الجزائري والمجتمع العراقي اللذان كانا بين أكثر المجتمعات العربية وعداً بسبب توفر مواردهما المادية والإنسانية. كذلك نعرف إلى أن أوصلتنا الثورتان المصرية والفلسطينية والانقلابات العسكرية. حزينة هذه الأمة المهدّدة بالتفتت، وحزينة ومقهورة هذه الشعوب التي جاءت أحلامها أكبر من ممارساتها.

ولا يكون الإنقاذ بالتشاؤم والتخلي عن الأحلام والغايات الكبرى مهما ساءت الأحوال، بل بالتوصل إلى رؤية جديدة، والعمل بضوئها وبموجبها مستفيدين من التجارب السابقة. ولكن ما العمل؟ بل ما التصوّر الذي يستند إليه هذا العمل؟ واضح أن للعرب تصوّرات عديدة قد يلتقي بعضها وقد لا يلتقي، ويكون أن يحدث حوار وأخذ وعطاء إلى أن ينشأ تفاهم حول حلول شاملة وممكنة. ويبدو لي أن بين هذه التصورات العديدة، التي قد تتنافر وقد تتقارب، تصوّرين بديلين أساسيين للمستقبل العربي:

هناك رؤية لا تتجاوز طموحاتها مهمة الانسجام مع الأمر الواقع وتدبير الأمور الناتجة من المشاكل القائمة تدبيراً آنياً ريثما تتبدل الظروف. وتستند هذه الرؤية إلى إقرار ضمني على الأقل باستحالة إيجاد حلول شاملة للمشكلات الكبرى المستعصية في ظلّ الأوضاع العالمية والمحلية القائمة. ومن هنا الدعوة من قبل أصحاب هذه الرؤية إلى عقلانية واقعية معتدلة تنصح بالعمل من ضمن الأنظمة القائمة في سبيل تحقيق بعض المكاسب مهما كانت ضئيلة وجزئية وغير عادلة. وقد تبيّن أن المكاسب التي حصل عليها أصحاب هذه الرؤية، أو يأملون أن يحصلوا عليها، هي في أساسها مكاسب شخصية تخدم مصالح النخب السياسية والاقتصادية أكثر مما تخدم مصالح المجتمع وقضاياه الكبرى. وهذا يعني أننا أصبحنا نعاني مشكلات إضافية من دون أن

نحلّ المشكلات السابقة، حتى ولا أن نقدّم حلاً جزئياً.

أما الرؤية الثانية البديلة فتقول بالعمل على تغيير الواقع بدلاً من الانسجام والتكيّف معه، وبالإصرار على التمسك بمهمّات إحداث تحوّل شامل يعالج المشكلات الكبرى ويخرج بنا من النفق الذي نجد أنفسنا فيه. ولكن هناك معضلة هي أن أصحاب هذه الرؤية التجاوزية مهمّشون ومنفيون ومحرومون أو منعزلون عن وسائل الوصول إلى الشعب العاجز، الذي سبق له أن قدّم الكثير من التضحيات من دون أمل بحصول حلول مُرضية في المدى القريب أو حتى المتوسط. وتجاه هذا الوضع المُرِبك، يتضح تدريجياً ان المطالب العربية يجب أن تنصبّ على تنشيط المجتمع المدني وتأمين حقوق الإنسان الأساسية واحترام مبادئ الاختلاف وتعدّد الأصوات والسعي نحو إنشاء مراكز الأبحاث المستقلة والتأسيس لقيام الديمقراطية والتنمية البشرية الشاملة المستدامة.

وإلى أن يتمّ ذلك، ستظل البلدان العربية ضعيفة ومعرّضة لمزيد من الكوارث والانهزامات والنزاعات الجانبية في ما بينها. وما نحن في صدده في ظلّ هذه الأحوال أنه لا يمكننا التحرّر من الكوابيس قبل أن نعيد تحديد مفاهيمنا وأن تتكوّن لنا أحلام جديدة. ولن تتكوّن لنا أحلام جديدة قبل أن نتغلّب على اليأس من إمكانيات البدء بالعمل على تغيير الواقع. وبين مصادر الأمل أن الشعب غير راض عن وضعه ويرفض الأنظمة القائمة ويعاني اغتراباً لا يطاق، ويسعى لأن يتحرّر منه، لا بالهرب من مواجهة الواقع ولا بالخضوع والاستسلام واللامبالاة، وربما أصبح يدرك ان هذه التوجهات لم تعد مجدية، بل بالعمل على تغييره. يدرك الكثيرون من العرب ان مجتمعاتهم وصلت إلى طريق مسدود لا إلى مفترق طرق حقيقي. ما العمل إذاً؟ وجواباً نقول: إن البداية تكون بالسعي لتنشيط المجتمع المدني تعزيزاً لبناء أسس الديمقراطية في سبيل تحقيق التنمية البشرية الشاملة والتحول الثوري.

١ ـ تنشيط المجتمع المدني

سبق أن تحدثنا في هذا الفصل عن أزمة المجتمع المدني في الوطن العربي، ونكتفي هنا بالحديث عن جانب ضرورة تنشيطه وكيف يمكن أن يتمّ ذلك. نرى أن في تنشيط المجتمع المدني في مختلف مجالاته الحيوية أملاً ببدايات الخروج من هذه المتاهة وبتجاوز الأوضاع القائمة. إن مقولة تنشيط المجتمع المدني هي دعوة للتحرّر من الاستبدادية أو السلطوية التي تتصف بها الدولة، والحد من هيمنتها على كل وظائف المجتمع وشؤونه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية، ولا يتمّ ذلك من دون قيام أنظمة ديمقراطية تحترم حقوق الإنسان ومنها، بشكل خاص، حرية التعبير والنقاش والتنظيم والمشاركة في تحمل المسؤوليات الكبرى.

ونجد في الوقت الحاضر أن هناك دعوة واسعة الانتشار لسلوك طريق تنشيط المجتمع المدني. وقد أقيمت في العقد الأخير، كما ذكرنا، عدة ندوات وصدرت عدة كتب وأعداد خاصة من مجلات معروفة حول هذا الموضوع. ولا بدّ أن تقترن هذه المهمة التاريخية بمقولات التعدّدية واحترام حق الاختلاف في الرأي وإقامة ديمقراطية تُوازن توازناً خلاقاً بين الحرية والعدالة الاجتماعية، كما أظهرتُ في كتاب لي حول هذا الموضوع[٢٩].

وكي يبدأ المجتمع المدني بالتكوّن لا بد من حصول وعي شعبي ذاتي ونشوء حركات اجتماعية تحرّرية تجاوزيّة، الأمر الذي يؤدي بدوره لتعزيز انتشار مثل هذا الوعي وتبلوره. تبدأ عملية التغيير بالتحوّل من وجود شعب منشغل بذاته وشؤونه المعيشية اليومية، إلى شعب يرفض واقعه المغرَّب ويلتزم بمهمات تغييره من خلال منظماته المستقلة. ومن شروط التحوّل ألا يقتصر الرفض على الجزئيات بل يشمل الأسس والمنطلقات، فيتغلب الشعب على إحساسه السائد بأن حياته لا تقوم على أسس متينة وانه مهزوم ومهدّد في صلب وجوده. ويتكامل هذا الوعي والرفض بالسؤال: ما العمل؟

إن مهمات التغيير تقتضي العمل على تجاوز حالة الاغتراب التي نعانيها على صعيد الأفراد والجماعات والمجتمع، فنعمل على تنشيط المجتمع المدني عن طريق مشاركة كل الشعب، من دون تمييز، مشاركةً حرة وفعّالة في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية. ولكن هناك من يعتبر أن بين أهم عراقيل القيام بهذه المهمة في البلدان العربية عوامل موضوعية وذاتية، ومنها البنية السياسية السائدة والمؤسسات الاجتماعية القمعية والثقافية الشعبية التي تشجع على الامتثال القسري والتقليد وليس على الحرية الفردية واستقلالية الرأي والإبداع. لذلك نسأل ما دور المثقف المبدع المستقل عن السلطة؟ من خلال الإجابة عن هذا السؤال باقتضاب، نتعرف إلى جوانب مختلفة من دور المواطن بشكل عام والشعب بمختلف طبقاته وفئاته، مما يشجّع على تجاوز هذه العراقيل البنيوية والذاتية.

إذاً، ماذا يعوز النهضة العربية كي تستكمل شروط وجودها؟ تعوزها أحلام واستراتيجيات عقلانية وتضمين القيم الإيجابية في برامج التعليم والتنشئة وبالاستفادة من ثورة المعلومات والإعلام، وأن يستعيد الإنسان سيطرته على حياته ومؤسساته ومخلوقاته ومنتوجاته، فيخرج من حالة الاغتراب أو العجز إلى حالة الإبداع والتغيير التجاوزي والقوة الذاتية. يعوزها أن تتكون مؤسسات البحث الحر وأن تتوفر مناخات النقاش والمشاركة. فقط في مثل هذه المناخات تُثار أسئلة جديدة وتنبثق الأجوبة

---

(٢٩) حليم بركات، **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية في سبيل إغناء التجربة العربية** (رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥).

الصحيحة، ويتكوّن للمثقف العربي المبدع دور فعّال وخاص في النقاش الدائر للتوصل إلى تصوّر للمستقبل العربي المرتجى.

يمكننا أن نقول إن هاجس التغيير كان دائماً بين أهم هواجس المثقفين العرب خلال قرن ونصف، كما أظهرنا في الفصل الثالث عشر. وتوصلنا إلى أنه ليس من دور واحد للمثقفين العرب، بل هناك أدوار متنوعة إلى حد التناقض، وباختلاف الاتجاهات المتصارعة فيتوزع المثقفون في مجالات ومواقع شديدة التنوع والتناقض. ولا غرابة في الأمر، فالمجتمع العربي يعيش مرحلة انتقالية طال أمدها ويعاني انقسامات حادة على مختلف الصعد من دون استثناء. بكلام آخر، إن المرحلة التي يعيشها المجتمع العربي هي أقرب إلى حالة الصراع الداخلي والخارجي منها إلى حالة الاستقرار والتفاهم حول أسس التغيير ومنطلقاته.

لذلك يمكن تقديم توصيات محدّدة حول دور المبدع والمثقف العربي، ليس لأنه هو المعني وحده بعملية التغيير، بل بسبب مهاراته في تحديد المشكلات وسبل التغلب عليها وعمله في مجال نشر المعرفة. المبدع لا يرى إلى نفسه كداعية للحكومات والأنظمة والأحزاب، فلا ينطلق من أطر مشاريعها أو يحاول أن يقيم جسوراً معها لفائدة خاصة. إنه قبل كل شيء يبدع من موقع الناقد لا الداعية. وهو يصر على الحوار ويؤكد على حق الاختلاف والاحترام المتبادل. ولذلك يكون من الضروري أن نقدم اقتراحات عدة لتعزيز دور المثقف المبدع في عملية التغيير، ومن هذه الاقتراحات ما يلي:

ـ العمل على أن تنال المؤسسات الثقافية الرسمية وشبه الرسمية الاستقلالية الضرورية للتعبير عن نفسها بحرية، يرافق هذا العمل تشجيع لقيام المؤسسات والجمعيات الثقافية الطوعية.

ـ تجديد القيم التي يجب أن ينشأ عليها العربي منذ الطفولة وما بعدها ليس بالتلقين وفرض الامتثال، بل بخلق المجالات والأجواء الضرورية للتعلم من خلال الممارسة اليومية وانفتاح الآفاق واسعة اتساع الرؤية. ولا يكون تحديد هذه القيم مهمة حكومية فحسب، بل مجتمعية بكل قطاعاتها، وذلك في مناخ من الحرية. من هذا المنطلق يحث المثقف المبدع على تعزيز قيم الإرادة الحرة وحق الاختيار والتمسك بالمسؤولية التاريخية، والقيم المستقبلية والنسبية، وقيم العقل والمضمون والمعنى، وقيم التحرر في سبيل السيطرة على واقعنا وتغييره بدلاً من الانصياع إليه والتأقلم مع الأمر الواقع. يضاف إلى كل ذلك تعزيز الاتجاهات القيمية التالية وفي المجالات كافة: قيم الإرادة الحرة وحق الاختيار وتحمُّل الفرد لمسؤولياته فيكون للإنسان دوره الفعّال في تغيير مجرى الأحداث التاريخية، والقيم المستقبلية التي تؤكد على الإبداع والابتكار والتفرد والتجدد والريادة والخروج من المألوف وتخطي الأمر العادي والتحديث

والتخطيط والانفتاح من موقع الثقة بالنفس، والقيم الاجتماعية النسبية غير المطلقة، وقيم العقل والعقلانية، وقيم الانفتاح على الحضارات الأخرى والرأي الآخر، وقيم التمرد والتحرّر في صراعها مع قيم الطاعة أو الامتثال، وقيم القدرة على رؤية حقيقة الغموض والتعقيدات في الواقع المعيش فنشجعها في صراعها مع تلك النزعة لتبسيط الأمور واختزالها، وقيم التسامح ورحابة الصدر.

ـ إحداث ثورة في التعليم الجامعي بإحداث موازنة خلاقة بين التعليم والبحث وخدمة المجتمع وبين العلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية والفنون، لا بل بإنشاء معاهد ومراكز الأبحاث في المجالات كافة، بدءاً من تلك التي لها علاقة بالواقع وحاجات المجتمع والشعب. ويكون بين أهم وسائل تعزيز البحث العلمي والفكري بشكل عام التشديد ليس على الاقتباس من الخارج والتقليد، بل على الإبداع وربط موضوعات البحث بالحاجات الوطنية الخاصة. وتفترض مهمة تعزيز البحث حقاً تشجيع التفكير النقدي التحليلي النوعي بدلاً من هذا الانقطاع شبه التام للتفكير الوصفي والكمي والتراثي. ولا يحصل مزيد من التقدم في التعليم الجامعي والبحث العلمي من دون إطلاق حرية الفكر والتعبير وحصول التنافس في الإنتاج. وبين أهم خصائص أو متطلبات تعزيز الثقافة في هذا المجال أن يتمكن المثقفون من إنشاء روابطهم واتحاداتهم وجمعياتهم غير الحكومية وتأسيسها وإدارتها. وأقل ما هو مطلوب في هذا المجال التوقف عن مصادرة الكتب ورفع الرقابة التي تمارس على الفكر وانتشار المعرفة.

ـ التعامل مع النظام الكوني الجديد من موقع الاستقلالية والاستفادة من الثورات المعلوماتية من دون تجاهل الجانب المظلم من العولمة. ويكون من المفيد أن نبدأ هذا التعامل بتدريب الأطفال عليها منذ مراحل التعليم الأولى. وتتطلب عملية التحديث ليس مجاراة العالم وتقليده، بل تجاوز الانطوائية والقطيعة إلى التفاعل الخلاق والمواجهة من موقع الاستقلالية ومن منظور عربي طويل الأمد. ما تبدعه الحضارات ليس ملكاً خاصاً، بل هو نتاج حضاري إنساني، وهو لنا كما لغيرنا. وحين لا نوظّفه في خدمتنا، كثيراً ما يستعمل ضدنا من دون أن تكون لنا القدرة على مواجهته.

ـ ولا بد للمثقف العربي من التمرس بالإبداع من دون خوف أو رقابة ذاتية. وبهذا لا يفكر فقط بما اعتدنا التفكير به، ولا بما يُسمح له بالتفكير به، بل بما لا يمكن التفكير فيه وما هو ممنوع عليه تناوله أكان من قبل السلطة السياسية أو السلطات الاجتماعية، التي قد تكون أكثر قمعية من الأولى. ويستدعي ذلك تنشيط الثقافة ـ بما فيها التعليم والأبحاث المستقبلية ـ بدلاً من هذا الانصباب شبه الكلي على الثقافة التراثية. الثقافة المطلوبة هي التي لا تفهم مستقبلها بمقاييس الماضي، بل انطلاقاً من واقعها الحاضر وانفتاحها على المستقبل. وفي تطلعنا المستقبلي، لا يمكننا

تجاهل واقع المجتمعات التي تعيش في عصر الحداثة وعصر ما بعد الحداثة. ولكن لا بد أن يبدأ الوعي الثقافي من التركيز على المشكلات الحاضرة لفهمها على حقيقتها وإيجاد الحلول الفعالة لها.

ـ تنشيط دور المرأة في الحياة العامة في أوجهها كافة، وفي مختلف مجالات الثقافة. وفي هذا المجال يجب أن تصبح الدراسات النسوية جزءاً مهماً من مناهج التعليم في مختلف مراحله. وقد ظهرت عدة مبادرات نسوية في هذا المجال وغيره، ولا بد من تشجيعها.

ـ وبقدر المطالبة من قبل المثقفين بإطلاق حرية الفكر النقدي والتساؤلي وحرية الصراع الثقافي بحصول الاستقلالية عن سطوة الدولة على الثقافة، لا بد للمثقفين أنفسهم من معالجة مشكلة عزلة المثقف عن الشعب. وفي إقامة علاقة سليمة بين المثقفين والشعب، لا يكون التعليم أو التعلم باتجاه واحد، بل يستفيد كل فريق من تجارب الآخر، ولا بدّ من التحرّر من تلك الفرضية التي تقول إن الشعب لا يعرف مصالحه. بدون هذا الوجه تكون الثقافة بحثاً في المجردات ومنفصلة عن مهمات التغيير.

هذه هي بعض توصيات نرى انها شديدة التواصل والتشابك، ويكون من الضروري تطبيقها والعمل بموجبها في إطار تنشيط المجتمع المدني وليس بمعزل عنه، ومن منطلق التغيير التجاوزي الذي به يمكن أن نملك مصيرنا ونضع حدّاً لهيمنة الآخر علينا. وفي عملنا لتنشيط المجتمع المدني، وهو الطريق الأسلم للتغيير في الوقت الحاضر، لا بدّ من أن نقبل، لا بل نقدّر، أهمية تعدّد الهويات ضمن الهوية العامة المشتركة، كما سبق وتحدثنا في الفصل الثاني. وتقتضي عملية التغيير التجاوزي عن طريق تنشيط المجتمع المدني أن نعتمد في هذا البحث مبدأ التحليل الطبقي والربط بين السلوك والمواقف والمعتقدات من ناحية والمواقع التي نشغلها في البنى الاجتماعية من ناحية أخرى. هذا مبدأ لا بد من إقراره إن كنا نحرص على فهم عملية التغيير وكيفية التحكّم بها وما هي القوى التي تكافح من أجل التغيير، والقوى التي تصرّ على الدفاع عن الوضع القائم. إن سلوك الجماعات والأفراد مرتبط بمواقعها في البنية الاجتماعية ومصالحها وحاجاتها الأساسية. لذلك ننظر إلى مسألة التغيير على أنها تمثل مواقف وقناعات تُخفي عمقياً تراتبات اجتماعية بنيوية تقوم العلاقات فيها على الاستغلال والهيمنة. من هنا تشديدنا على أهمية دراسة نوعية علاقات القوة بين الأفراد والجماعات والمجتمعات وتأثيرات ذلك في عملية التغيير.

هناك علاقة عضوية بين تطبيق حقوق الإنسان والقدرة على تنشيط المجتمع المدني والديمقراطية والتنمية. وإنني هنا أعتمد في حديثي حول حقوق الإنسان وحرياته على منشورات المنظمة العربية لحقوق الإنسان التي كنت أحد مؤسسيها والداعين إليها في

مؤتمر خاص عقدته مجموعة من المثقفين العرب في تونس عام ١٩٨٣. فقد أقرت الكثير من المواثيق الدولية أن للإنسان حقوقاً أساسية في رأسها الحق في الحياة، والحق في الحرية والأمان الشخصي، والحق في المحاكمة العادلة، وحقوقاً أخرى اقتصادية واجتماعية وثقافية. كذلك أقرت له حريات أساسية منها حرية الرأي والتعبير، وحرية التجمع السلمي، وحرية التنظيم والمشاركة في الحياة العامة.

وجاءت الدعوة لإنشاء منظمات لحقوق الإنسان في عدد من البلدان العربية والخارج بسبب تغييب الشعب ومنعه من المشاركة في صنع مصيره ولغياب ضمانات دستورية للمواطن العربي، لا بل هناك دول لا تأخذ بمواثيق دستورية على الإطلاق. ثم إن هناك تشريعات وإجراءات ونظم طوارئ استثنائية مستديمة تقيّد الحريات العامة ومنها حق المشاركة في الشؤون العامة وحرية التعبير وحق تكوين الجمعيات. وتوجد في أكثر من بلد عربي، مثلاً، تشريعات من هذا النوع يقتضي بعضها حتى السجن المؤبد لمن يهين الحاكم، وأي نقد مهما كان إيجابياً يعتبر إهانة في كثير من الأحوال. وتشمل انتهاكات الحقوق الإنسانية والسياسية والمدنية الإعدام لأسباب سياسية والاغتيال السياسي والقبض العشوائي والاعتقالات التعسفية والتعذيب النفسي والبدني الذي يمارس بقسوة على نطاق واسع، وبالاعتقال المديد من دون محاكمة ومنع الاحتجاج السلمي. ويضاف إلى كل ذلك انتهاكات للحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والحريات النقابية والحريات الأكاديمية والحقوق الأساسية للمرأة.

وكثيراً ما طالبت منظمات حقوق الإنسان الدولية والعربية بتحريم التعذيب، وإلغاء قوانين الطوارئ والقوانين الاستثنائية ومختلف القوانين المقيدة لحرية الرأي والتعبير والنشر، وإطلاق حرية الصحافة والإعلام، وإزالة الرقابة، وتأمين المساواة بين الرجل والمرأة والقضاء على مختلف أشكال التمييز والعنف ضدها، ومساواة الأقليات في المواطنية، وإلغاء كل أشكال التمييز. كذلك جرت المطالبة بالتصديق على المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وإصدار ميثاق عربي خاص.

وباختصار، نقول إن المجتمع المدني يكون سليماً بقدر ما يشارك الشعب، وليس الدولة والحاكم فحسب، في إدارة شؤونه الحيوية. وبين أهم مؤشرات قيام المجتمع المدني مشاركة الشعب في الأحزاب والنقابات والمنظمات والاتحادات والجمعيات الطوعية.

٢ ـ الديمقراطية: توازن خلاق بين الحرية والعدالة الاجتماعية

ناقشتُ في كتابي **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية** مسألة طبيعة الأنظمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية الأصلح لإقامة مجتمع عربي جديد بعد زمن طويل من خيبات الأمل المتلاحقة، وتوصلت من خلال هذه المناقشة إلى أن تجربة الديمقراطية تكون

سليمة وشاملة وإنسانية بقدر ما تتمكن كنظام عام من إقامة توازن خلاق بين الحرية والعدالة الاجتماعية على أنهما عنصران لا يتجزأ أحدهما عن الآخر من دون إحداث ضرر أساسي في صلب النظام الديمقراطي نفسه. وأعتبر أن حديثنا السابق عن تنشيط المجتمع المدني وعن حقوق الإنسان وحرياته الأساسية هو في صلب بحثنا في الديمقراطية والعمل على تحقيقها.

حاولتُ أن أوضح في كتابي **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية** أن الأنظمة الرأسمالية الليبرالية الغربية، وبخاصة في الولايات المتحدة، ركّزتْ في تحديداتها للديمقراطية وممارساتها، على مفهوم الحرية وما يتصل به من مقولات الاقتصاد الحر واقتصاد السوق والمبادرات الفردية وتعزيز القطاع الخاص والمنظمات غير الحكومية، كما شدّدت على مفاهيم حقوق الإنسان والتعددية في مختلف أشكالها. ولكنها، وهنا مصدر أزمة الديمقراطية الغربية، أهملت مسألة العدالة الاجتماعية وخاصة ما يتعلق منها بمحاربة الفقر والتخفيف من الفروق الطبقية والفئوية المتزايدة في زمن العولمة والعمل على تأمين تكافؤ الفرص، فعانت المجتمعات الغربية، ولا تزال تعاني، أزمات اجتماعية متفاقمة.

وعلى عكس الأنظمة الرأسمالية، ركزت الأنظمة الاشتراكية نظرياً على مقولات العدالة الاجتماعية لصالح الطبقات والفئات الكادحة وما رافق ذلك من تعزيز القطاع العام والتخطيط المركزي، وكان أن قضت بيروقراطية الدولة المهيمنة عملياً على مختلف النشاطات الإنسانية، فخنقت المبادرات الشخصية والحريات وحقوق الإنسان وقضت على مختلف محاولات تنشيط المجتمع المدني حتى من قبل العمال أنفسهم، بل انها أبعدت حتى الحزب والشعب عن المساهمة في صنع القرارات. ونتج من ذلك فشل ذريع، ليس فقط في مجالات الحريات والحقوق الإنسانية، بل أيضاً في تحقيق العدالة الاجتماعية نفسها.

ومما استنتجتُه في كتابي هذا أنه إذا كانت المجتمعات الرأسمالية تعاني غياب العدالة الاجتماعية، والمجتمعات الاشتراكية غياب الحرية، فإن المجتمع العربي يعاني غياب كل من الحرية والعدالة الاجتماعية. ويتجلى ذلك من خلال ما تحدثنا حوله في حديثنا عن حالة الاغتراب وأزمة المجتمع المدني والطبقية (أو التمييز على أساس طبقي والتعلق برموز المكانة الاجتماعية حتى إنه نشأت عصبية خاصة ضد الفقراء والمستضعفين) وغياب المفهوم العام بالانشغال الكلي بالشؤون الخاصة، فتهيمن الجماعات والدولة التي تمثل هذه الجماعات الفئوية، على المجتمع والأفراد.

إن الديمقراطية التي قد يطمح لها العرب لا بد لها من تأمين الحقوق والحريات الإنسانية بما فيها حرية التعبير عن الرأي والتنظيم الاجتماعي والسياسي، مما يكفل المشاركة الفعلية وتساوي الفرص من خلال تنشيط المجتمع المدني والجمع بين الحرية

(أي حق التعبير، وحق التجمع، وحق التنظيم، وحق المعارضة، وحق المبادرة الشخصية والتفرد والإبداع والتنافس، وحق الاختلاف والتعدّد) والعدالة الاجتماعية (أي التغلب على الفقر والبطالة الظاهرة والمقنّعة، والتخفيف من الفروق الطبقية والذكورية - الأنثوية وتأمين الخدمات والضمانات الاجتماعية والقضاء على التمييز بصرف النظر عن الانتماءات والأصول الاجتماعية). ما نراه في صلب التقدم العربي، إذاً، السعي نحو تحقيق ديمقراطية إنسانية توازن بشكل خلاق ومن منطلق الواقع العربي وحاجاته الأساسية بين الحرية والعدالة الاجتماعية وبالتركيز على أهمية مشاركة الشعب من دون تمييز في مختلف النشاطات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. إن هذه المشاركة يجب أن تصبح بين أولى مطالب العرب. وبقدر ما تتحقق المشاركة بقدر ما نتمكّن من إحداث التغيير الثوري المرتجى عن طريق التنمية البشرية الشاملة المستدامة.

٣ - التحوّل الثوري بدءاً من التنمية البشرية الشاملة المستدامة

توصّلت في كتابي **المجتمع العربي المعاصر**(٣٠) إلى أن مهمات تجاوز التخلف والتجزئة القومية والاغتراب والتبعية والطبقية وسلطوية الأنظمة السياسية والاجتماعية تقتضي حصول تحوّل ثوري لا بديل منه في إقامة نظام عربي جديد. وقد أدركت أن العمل الثوري يبدأ بحصول وعي وتفاهم حول هذه المهمات الأساسية، وبالانتظام في حركات ثورية، وحين تتوفّر الظروف الموضوعية والذاتية. وذهبت إلى أن نقطة بداية التحول الثوري هي تغيير النظم أو البنى الاجتماعية التي تنبثق عنها العقلية السائدة، وذلك من قبل حركة ثورية تشكّل لها وعيٌ كافٍ بالواقع العربي الاجتماعي والسياسي.

من هذا المنطلق تحدّثت حينئذٍ عن مراحل قيام الثورة الشاملة، وصنّفتها إلى خمس مراحل هي أ - توفر الوعي لدى الشعب بواقع التبعية والطبقية والاغتراب والخلل العام وإخفاق الإصلاح الجزئي وتدني شرعية الطبقات والعائلات الحاكمة، ب - نشوء حركات ثورية من الشعب وبه وله، فيلتف حولها وتكون على صلة وثيقة به، ج - حصول استقطاب في المواجهة بين الحركات الثورية والأنظمة فيحدث، حيث لا تتوفر السبل الديمقراطية، عنف قمعي فعنف ثوري مضاد، د - وصول الحركات الثورية إلى الحكم إما عن طريق الثورة أو الانتخابات حيث تتوفر بعض أشكال الديمقراطية السياسية، هـ - تحقيق الغايات الشعبية من وحدة وعدالة اجتماعية وحرية.

(٣٠) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

ويُستدل من هذه المراحل أننا لا نقصد بالثورة الانقلابات العسكرية التي ثبت عدم جدواها، ولا مجرد الإصلاح الليبرالي أو الإصلاح الاشتراكي العربي الذي خبرناه في عدد من البلدان العربية بقيادة برجوازية الدولة. وطبعاً لا نقصد بالتحول الثوري التغيير الجزئي من فوق من قبل هذه البرجوازية بمعزل عن الشعب في سبيل تجنب الثورة من تحت. ولا نتوقع قيام هذه الثورة الشاملة من قبل الحركات التراثية.

وتساءلت في ذلك الوقت عن احتمالات تحقيق الثورة الشاملة في المجتمع العربي، فكان جوابي أن الاحتمال قائم بفعل التناقضات والتبعية والمشكلات المتفاقمة وبفعل حالة الاغتراب العامة. كذلك ذكرت عوامل موضوعية أخرى منها الفقر والفجوات المتزايدة بين الفقراء والأغنياء، وفقدان الطبقات والعائلات الحاكمة لشرعيتها بفعل الانهزامات المتتالية أمام تحديات تاريخية تهدد الوجود العربي بالذات. يضاف إلى هذا كله الفشل الذريع الذي منيت به مختلف محاولات التنمية. وعلى مستوى العوامل الذاتية ذكرتُ حصول وعي ملموس بحالة الاغتراب، وتأجج الغضب المكبوت نتيجة للقهر التاريخي المتواصل.

غير أنني من ناحية ثانية، ذكرت أن هناك عوامل ضرورية أخرى لحصول الثورة غير متوفرة في الواقع العربي الراهن، ومن هذه العوامل غياب الحركات والقيادات الشعبية الثورية التي يمكن أن تحشد القوى والطاقات المبعثرة وتستعد لاتخاذ المبادرة في الأوقات والظروف المناسبة. ونوّهت بأن الأنظمة السائدة تمكّنت بوسائل الترهيب والترغيب من أن تفرض ذاتها وتعزز مواقعها وتحتوي الحركات الثورية وتعزلها عن الشعب وتستعمل المؤسسات التقليدية (خاصة الدين والعائلة) ضدها. وفعلاً تمكّنت الأنظمة والأوضاع السائدة من صرف الشعب عن الاهتمام بقضاياه الكبرى فانشغل بمهمات تأمين معيشته فحسب.

وترسّخت هذه العوامل الأخيرة المضادة لاحتمالات حصول الثورة في كل بلد عربي بما فيها البلدان الرئيسية التي يمكنها أن تستقطب الجهود العربية. من هنا تعمّقُ الروحية التهكمية العبثية العدمية في الحياة العامة، وطغيان اللجوء إلى وسائل التهرب من مواجهة الواقع أو الخضوع أو التمرد الفردي. لقد لجأ الشعب إلى مختلف هذه الحلول السلبية من موقع اليأس فتعمّق الإحساس بالغربة. وبقدر ما اتسعت الفجوات بين الحلم والواقع، ازداد النزوع للانصراف عن العمل الثوري والتمسك بضرورات التكيُّف مع الواقع المرير بدلاً من العمل على تغييره تغييراً شاملاً.

أدركنا في مطلع الثمانينيات أن احتمالات تحقيق الثورة المطلوبة ليست متوفرة في المدى القصير وفي المدى المتوسط، وأنها في أحسن حالاتها ستظل مشروعاً مستقبلياً بعيد المدى. غير أن هذه القناعات المُحْبِطة للعزائم لم تنل من المعرفة بأن التاريخ حركة دينامية ترفض الثبات، وأن الكثير مما يحدث ما كان بالإمكان التنبؤ به

أو توقعه حتى قبل أيام قليلة من وقوعه. لم أكن أتكلم على المعجزات، ولكن على الأزمات والتناقضات المتفجرة التي تتطلب بالضرورة حلولاً مجدية. المهم في مثل هذه الحالة أن تكون لنا الرؤية والحضور والتنظيم والاستعداد لاتخاذ المبادرة في حينها. وبين أولويات العيش على مستوى الرؤية الثورية أن نميّز بين التناقضات الأساسية والتناقضات الثانوية فنخوض المعارك الحقيقية وليس المعارك الجانبية الهزيلة التي كثيراً ما شغلت العرب واستنزفت قواهم النفسية والمادية.

نفترض أن العنف القمعي الذي يمارس على الشعب من الخارج وفي الداخل سيؤدي في نهاية المطاف وفي المدى البعيد إلى تعميق العنف الثوري. ولكن ليست الثورة حتمية، وإن كانت مصيرية كي نتجاوز واقعنا الهزيل ونتغلّب على التخلف والعجز ونُوقف عملية الانقراض. هناك مهمات تحقيق العدالة والحرية والمساهمة في إغناء حياتنا وإنسانيتنا وقدراتنا الإبداعية. هذه مهمة الشعب وخاصة الطبقات والجماعات المُضطهَدة، فالطبقات والعائلات الحاكمة والجماعات التي تتمتع بالامتيازات لن تتخلى عن مواقعها المتميّزة طوعاً وبدافع إنساني أو قومي أو ديني أو أخلاقي بحت.

إن المجتمع العربي يعيش مرحلة انتقالية طال أمدها وتتوفر فيه مجموعات من العوامل والأوضاع المتناقضة المتضادة. منها ما يدعو لليأس وللتسليم بواقع الأمر، غير أن منها ما يحرّض على العمل الثوري، فليس بالإمكان الاستمرار في تقبل نوعية الحياة الهزيلة التي نعيشها. آجلاً أو عاجلاً، يكون علينا أن نقف على أقدامنا ونضع حداً للظلم والتقهقر التاريخي. ونحن في الوقت الحاضر أكثر إحساساً بالمأساة وبفقرنا وسط الغنى الفاحش الذي تتمتع به القلة على حساب الإنسان والمجتمع والكثرة المعدمة. ولن ينفعنا الهرب من الواقع ولا الخضوع والتكيّف معه والتسليم بحقوقنا باسم السلم أو أية قيمة إنسانية أخرى، ولا مجرد الإصلاح الجزئي، ولا العودة إلى الماضي الذي لا تمكن العودة إليه أساساً وأصلاً. وختمت كتابي بالقول إنه ليس هناك بديل آخر غير الثورة الشاملة لحصول الإنقاذ في المدى البعيد. إنها جسرنا فوق الفجوات بين الواقع والحلم. وهنا التحدي المستقبلي، وهذه مهمتنا التاريخية.

وإلى أن تتوفر الظروف والأوضاع الموضوعية والذاتية معاً، يمكننا على الأقل التمهيد بالمطالبة منذ اللحظة الحاضرة بتنشيط المجتمع المدني وبتأمين حقوق الإنسان وحرياته والديمقراطية، وبالدعوة للتنمية البشرية الشاملة المستدامة التي بدأت تنتشر أدبياتها في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. بين هذه الأدبيات ما هو عام فيتناول مختلف بلدان العالم ومنها تقارير الأمم المتحدة السنوية منذ عام ١٩٩٠ حول التنمية البشرية، وما هو خاص بمناطق محددة من العالم كالوطن العربي. ولكن هذه المطالب ليست وسائل، بل غايات بحد ذاتها.

تتميّز أدبيات التنمية البشرية المستدامة (أي التنمية القابلة للاستمرار والديمومة بوضعها على أسس ثابتة) والشاملة من أدبيات التنمية الاقتصادية التقليدية بتشديدها بشكل خاص على مشاركة الشعب في مختلف جوانب عملية التغيير الكمي والنوعي، أي الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، فتذهب أبعد من مجرد رفع معدلات الدخل السنوي للفرد والنمو الاقتصادي. انها دعوة لتنمية القدرات الإنسانية بهدف تأمين الإنصاف في توزيع فوائد التنمية والعدالة الاجتماعية والتغلب على الفقر، وتنشيط المجتمع المدني أو مشاركة مختلف طبقات المجتمع وفئاته وأقاليمه، ومن ذلك مشاركة المرأة في الحياة العامة.

على نقيض النموذج التقليدي للتنمية، تتمحور التنمية البشرية المستدامة حول البشر، فلا تعتبر النمو الاقتصادي غاية، بل وسيلة في خدمة الإنسان. إنها تهدف لتوزيع فوائد التنمية توزيعاً عادلاً، وتشمل بين مهماتها المحافظة على البيئة وتحسين الفرص بحيث يتمكّن البشر من التحكم بعملية التغيير. كذلك أعطت أولية للفقراء بتوسيع الفرص والخيارات المتاحة لهم بما يوفّر لهم إمكانيات المشاركة في صنع القرارات. إن مسألة التخفيف من الفقر هي في مقدمة الأولويات، كما أن وضع البشر على رأس الأولويات التنموية يقتضي التركيز على تعزيز موارد تعليم الناس الذين هم نقطة الانطلاق وغايته النهائية.

باختصار، إن التنمية البشرية المستدامة الشاملة تقوم على قواعد مشاركة مختلف الطبقات والفئات في عملية التغيير بهدف تحقيق العدالة الاجتماعية أو الإنصاف في توزيع الثروة الوطنية. وعلى صعيد نوعي، تميّز التنمية البشرية بين الأهداف والوسائل. الإنسان هو الهدف الأول لا السلع ولا الدخل أو الممتلكات. وقد قال بالتنمية الشاملة منذ زمن عدد من الباحثين العرب نذكر منهم على سبيل المثال يوسف صايغ وأنور عبد الملك واسماعيل صبري عبد الله ومحمود عبد الفضيل وحازم الببلاوي وجورج قرم، وغيرهم.

اعتبر يوسف صايغ أن التنمية الشاملة تقوم على ثلاث ركائز أسماها «زوايا المثلث الحرج» وهي الحرية، والعدالة الاجتماعية، والوحدة القومية[٣١]. واستنتج أنور عبد الملك أن نقطة البداية في كل البحوث التنموية هي الاختيار بين النموذج الذي

---

(٣١) بين مؤلفات صايغ في هذا المجال، انظر: يوسف صايغ: «التنمية العربية والمثلث الحرج،» **المستقبل العربي،** السنة ٥، العدد ٤١ (تموز/يوليو ١٩٨٢)؛ **التنمية العصية: من التبعية إلى الاعتماد على النفس** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، **والتنمية العربية: من قصور الماضي إلى هاجس المستقبل،** دراسات عربية (عمان: منتدى الفكر العربي، [د. ت.]).

يستند إلى التنظير الوضعي التقليدي السائد في العلوم الاجتماعية الغربية ويهدف إلى مسايرة تجارب المجتمعات الغربية، والنموذج النقدي الإبداعي الذي نبحث في ضوئه عن الجذور التاريخية لظهور فكرة التنمية، ومن ثم دراسة كيفية استخدامها عربياً بهدف «تحقيق نهضة حضارية شاملة»، واقترح أنه أصبح «لزاماً علينا أن نختار الموقف الثاني النقدي»(٣٢).

وفهم اسماعيل صبري عبد الله التنمية على أنها عملية شاملة «تفضي إلى مولد حضارة جديدة، أو مرحلة جديدة من مراحل التطور الحضاري»، فتسعى في حالة العرب إلى قيام «حركة إحياء حضاري تردّ للمجتمع العربي قدرته على التجدد ذاتياً وتفتح أمامه الإبداع» بتحرير الإنسان «من الفاقة والعوز والجهل» كما بتحرير العقل «من السلفية المتحجرة التي ترفض الاجتهاد والتجديد»، مما يقتضي بالنسبة لتحقيق التنمية الشاملة «فك الارتباط بالنظام العالمي... والتحرر من التبعية والاستغلال... والاعتماد على النفس بالتوجه إلى الداخل إنتاجاً واستهلاكاً وحضارة... وتزايد الروابط بين دول العالم الثالث»(٣٣).

ورأى جورج قرم أنه «لكي يتمكن أي مجتمع من التقدم المستمر والمستدام، لا بد من أن يشارك في هذا التقدم أكبر عدد ممكن من أفراده، خاصة في الأعمال الفكرية والذهنية المرتبطة بتحسن أساليب الإنتاج وإدارة المؤسسات العامة والخاصة. ولذلك يركز الأدب التنموي المستوحى من مفهوم التنمية المستدامة على ضرورة المشاركة الفعلية لكل الفئات في عملية النمو»، مما يستدعي الاستناد إلى مبادئ رئيسية منها الإنصاف والمشاركة والمساءلة وإزالة الفقر وتمكين الضعفاء(٣٤).

إن هذه الدعوة للتنمية العربية الشاملة في مراحلها الأولى وكما عرضناها لم تكن واضحة من حيث التساؤل حول أين تبدأ عملية التغيير المطلوبة، ومن يقوم بهذه المهمة التاريخية، وماذا يكون مصير الطبقية والسلفية المتجذرة في المجتمع والثقافة، وكيف

---

(٣٢) أنور عبد الملك، «"تنمية" أم نهضة حضارية؟،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٧٨)، ص ٦.

(٣٣) اسماعيل صبري عبد الله: «العرب بين التنمية القطرية والتنمية القومية،» **المستقبل العربي**، السنة ١، العدد ٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٧٨)، و«التنمية البشرية في الوطن العربي: الواقع والمستقبل،» ورقة قدمت إلى: المؤتمر العلمي الثاني للجمعية العربية للبحوث الاقتصادية، بيروت، ٧ ـ ٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢.

(٣٤) جورج قرم، **التنمية البشرية المستدامة والاقتصاد الكلي: حالة العالم العربي**، سلسلة دراسات التنمية البشرية؛ رقم ٦ (نيويورك: اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا؛ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ١٩٩٧).

يمكن تجاوز حالة الاغتراب والتحرر من التبعية وفك الارتباط التبعي بالنظام العالمي؟ وهل يمكن تحقيق حضارة جديدة من دون تغيير البنى الاجتماعية ـ الاقتصادية ـ السياسية السائدة؟ بل ماذا تعني الحضارة الجديدة وما مضمونها؟ ثم ما هي الغايات الأساسية التي نسعى إليها وما الأهداف القريبة والمتوسطة والبعيدة المدى المستمدة منها؟ هل نفهم أن عملية التغيير هي عملية تغيير الثقافة وبها نبدأ؟ هل مشكلة المجتمع العربي هي مشكلة ثقافة بالدرجة الأولى أم مشكلة نظام وبنى اجتماعية تنبثق منهما هذه الثقافة؟ ما هي استراتيجية التغيير الأكثر فعالية؟

لقد سعى برنامج الأمم المتحدة الإنمائي منذ بداية التسعينيات للدعوة لجعل الناس محور التنمية، فعمل على تطوير منهج أطلق عليه تسمية التنمية البشرية المستدامة، وأصدر تقارير سنوية ركّز فيها منذ التقرير الأول عام ١٩٩٠ على التعريف بمفهوم التنمية البشرية على أنها توسيع الخيارات المتاحة للإنسان ومنها ما يتعلق بالشؤون الصحية وتحصيل المعارف وتوفير مستوى معيشة لائق والتمتع بالحريات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وتوفر فرص الخلق والإبداع وضمان حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. واعتمدت تقارير التنمية البشرية منذ التقرير الأول حتى تقرير ١٩٩٩ مهمة البحث في الحريات الإنسانية والسياسية، وخاصة ما يتعلق منها بالأمن الشخصي للمواطن، وسيادة القانون، وحرية التعبير والمشاركة الشعبية، وتكافؤ الفرص. وتضمن اهتماماً باتساع الفجوة في الفرص العالمية من حيث التفاوتات في الدخل والنمو الاقتصادي وفرص السوق ورأس المال البشري والمساعدة الإنمائية الرسمية والديون الدولية، وبمسألة مشاركة الشعب في شؤون الاقتصاد والسياسة والاجتماع والثقافة (وقد كتبت شخصياً بتكليف من برنامج الأمم المتحدة الإنمائي بحثاً بعنوان «Human Development: Implications and Challenges for the Arab World» عن مدلولات **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٣** للبلدان العربية. ومما يخبرنا هذا التقرير أن حصة المرأة من مجموع السكان الناشطين اقتصادياً بلغ ٤٢ بالمائة في البلدان الصناعية، وارتفع هذا المعدل في آسيا الشرقية إلى ٤٣ بالمائة، وفي أمريكا اللاتينية إلى ٣٢ بالمائة. أما في البلدان العربية فبلغ هذا المعدل ١٣ بالمائة فقط، الأمر الذي لا ينسجم مع ارتفاع نسبة النساء المتعلمات في كل المراحل الدراسية والذي لا يزال دون المطلوب).

واهتمت هذه التقارير بشكل ملحوظ بالتنمية المستدامة وأبعاد الأمن الإنساني والاجتماعي والثقافي (أيضاً كتبتُ بتكليف من قبل برنامج الأمم المتحدة الإنمائي بحثاً بعنوان «Development Trends in the Arab World: Social and Cultural Aspects»)، وبمشاركة المرأة في عملية التنمية في أبعادها كافة، وكيفية تمكين المرأة أو تعزيز قدراتها، وبمسألة العلاقة بين التنمية الاقتصادية والتنمية البشرية، وبمهمة

التغلب على الفقر، كما بحثت في تأثير العولمة السلبي في البلدان الفقيرة.

تعنى تقارير التنمية البشرية هذه بالأمن الاجتماعي، والأمن الثقافي، والأمن الصحي، والأمن المستقبلي، وأمن البيئة، وأمن الوظيفة والدخل، وأمن المرأة. كل هذه ليست بين أولويات الحكومات والمؤسسات والحركات الاجتماعية في المجتمع العربي رغم تبلور مزيد من الإحساس الشعبي بغياب الأمن في مختلف هذه المجالات. إن الشعوب العربية في نهاية القرن مهددة أكثر مما كانت عليه في السابق بالتبعية والتجزئة الاجتماعية والحروب الأهلية والانهيار الثقافي وغياب الحريات وتزايد الفجوات بين الطبقات والمناطق الحضرية والريفية والفروق في الحقوق بين الرجل والمرأة والاعتداء على البيئة.

وكنا قد أشرنا سابقاً من خلال هذه التقارير إلى تباين مراتب البلدان العربية بالمقارنة مع مختلف بلدان العالم (التي بلغ عددها ١٧٥ عضواً في الأمم المتحدة) من حيث معدل دخل الفرد السنوي (المعيار الأساسي هو الناتج المحلي للفرد) ومعدل التنمية البشرية (معايير متعددة بالإضافة إلى الناتج المحلي ومنها الأحوال المتعلقة بالبيئة والصحة (توقع العمر) وتوفير التعليم لمختلف الطبقات والفئات في المجتمع ومساهمة المرأة في الحياة المهنية، ومدى تمتع الشعب بالحريات الاجتماعية والسياسية. ونرى من المفيد هنا أن ننظر بالفروق بين مراتب البلدان العربية بحسب معدل التنمية البشرية بالمقارنة مع معدل دخل الفرد السنوي، كما استخلصتها من **تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٧**، وهي على النحو التالي:

البلد	الرتبة بحسب معدل التنمية البشرية	الرتبة بحسب معدل دخل الفرد السنوي	رتبة الدخل ناقص رتبة التنمية البشرية
البحرين	٤٣	٢٩	-١٤
الإمارات	٤٤	٢٧	-١٧
الكويت	٥٣	٦	-٤٧
قطر	٥٥	٢٢	-٣٣
ليبيا	٦٤	٥٦	-٨
لبنان	٦٥	٧٣	+٨
السعودية	٧٣	٤١	-٣٢
سورية	٧٨	٦٦	-١٢
تونس	٨١	٦٩	-١٢
الجزائر	٨٢	٦٥	-١٧
الأردن	٨٤	٨١	-٣
عُمان	٨٨	٣٩	-٤٩
مصر	١٠٩	٨٩	-٢٠

يتبع

تابع

المغرب	١١٩	٩٣	-٢٦
العراق	١٢٦	١٠٢	-٢٤
اليمن	١٤٨	١٦٢	+١٤
موريتانيا	١٥٠	١٣٥	-١٥
السودان	١٥٨	١٥٤	-٤
كندا	١	٨	+٧
فرنسا	٢	١٥	+١٣
الولايات المتحدة	٤	٣	-١
إسرائيل	٢٣	٢٦	+٣

يتبين من هذا الجدول أن الغالبية العظمى من البلدان العربية أقل رتبة من حيث معدل التنمية البشرية منها من حيث معدل دخل الفرد السنوي، مما يوحي بأن التقدم البشري متخلف عن التقدم الاقتصادي. إن هذه الفروق هي على أشدها في الدول المنتجة للنفط، فإن رتبة عُمان بحسب معدل دخل الفرد هي ٣٩ بالنسبة لبقية دول العالم، وتهبط رتبتها بحسب معدل التنمية البشرية إلى ٨٨، وان رتبة الكويت هي السادسة من حيث معدل دخل الفرد بينما تتدنى رتبتها إلى الثالثة والخمسين بحسب معدل التنمية البشرية (أي تهبط رتبتها ٤٧ درجة). تليها في ذلك قطر التي تحتل المركز ٢٢ بحسب معدل دخل الفرد بينما تهبط إلى رتبة ٥٥ بحسب معدل التنمية البشرية. وتليها السعودية التي تحتل رتبة ٤١ بحسب معدل دخل الفرد وتهبط إلى رتبة ٧٣ بحسب معدل التنمية البشرية. ويصدق ذلك بدرجات متفاوتة كما يظهر في الجدول على المغرب والعراق ومصر والجزائر. والأمر هو على عكس ذلك في البلدان المتقدمة مثل كندا وفرنسا، إذ تتفوق مراتبها بحسب معدل التنمية البشرية بالمقارنة مع معدل دخل الفرد ويتقارب المعدلان في الولايات المتحدة وإسرائيل.

إن إنجاز البلدان العربية في مجال التنمية البشرية لا يزال متدنياً، ويعود ذلك للتخلف في مجالات الخدمات التعليمية والصحية، ومشاركة المرأة في الحياة العامة (وما زالت الأمية منتشرة وبخاصة بين النساء، إذ بلغت في الثمانينيات ٧٥ بالمئة)، واتساع الفجوات بين الطبقات الاجتماعية، وانتشار الأمية والتبعية الغذائية، وارتفاع معدلات نمو السكان، والضعف التكنولوجي، وسعة استيراد السلع الاستهلاكية والكمالية، وغياب الأبحاث العلمية.

في ضوء كل ذلك، يبدو العربي وكأنه يسوق سيارة مصيره وهو يضغط على جهازي التوقف والانطلاق في الوقت ذاته، وتُعنى الطبقات والعائلات الحاكمة والقوى المرتبطة بها بأمنها ورفاهيتها واستقرارها أكثر مما هي معنية بالتنمية البشرية، فالإنسان هو بين آخر اهتماماتها. ويعيش العرب واقعاً مأساوياً كما لو أنهم مرميون

في العالم والتاريخ من دون أن يتحكموا بمصيرهم ويمتلكوا مواردهم. يتعلقون بنقاط وأهداف وسبل ثابتة لا يحيدون عنها في عالم متحرك. إن نقطة الثبات عند العرب ليست في الخيارات الإنسانية، بل في الماديات والماورائيات والعقائد الجامدة. وأكثر ما نجهله أن نقاط الثبات هي داخل أنفسنا من دون أن ندري. وأن خياراتنا المستقبلية تتمّ من دون أن تستند إلى تحليل سليم للواقع الاجتماعي العربي والتوصل على أساسه إلى حلول عملية وشاملة.

من هنا الضرورة بأن تنشأ قوى التغيير التجاوزي فتعمل من أجل تحقيق غايات أساسية هي القضاء على التبعية والتخلف، ومحاربة الفقر بردم ما أمكن من الفجوات بين الأغنياء والفقراء، وإنجاز الوحدة العربية بالعمل التدرجي بدءاً من الاندماج الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، وتجاوز حالة الاغتراب، وتأمين مشاركة المرأة في الحياة العامة، وتحقيق الحرية والعدالة مجتمعتين لا فصل بينهما. إن مهمة تحقيق مثل هذه الغايات تقتضي حصول تحوّل تجاوزي في الحياة العربية على مختلف المستويات.

أما كيف يحصل التغيير التجاوزي، وأين بداية الطريق؟ فتلك هي مسألة المسائل، ولا بد من حصول وعي جديد وقيام حركات ثورية واضحة الرؤية والاستعداد لاتخاذ المبادرة حين تتوفر الظروف الموضوعية والذاتية. وليس بين الشروط لحدوث هذا التغيير حصول وعي ثوري في النفوس والعقليات في كامل المجتمع أو عند الغالبية العظمى من الشعب قبل، أو عند حصول، الثورة بقيادة حركة ثورية، لأن النظام السائد والبنى الاجتماعية السائدة والأساليب المتبعة في التنشئة والتربية تحدّ من انتشار هذا الوعي.

ومما يدعو لحصول تحول ثوري، عوامل موضوعية، منها تبعية النظام السائد وارتباطه بالنظام العالمي المهيمن على موارد الوطن ومقدراته، ووجود فروق طبقية حادة تخلق فجوات بين القلة الغنية والكثرة الفقيرة، وتَعَمُّق حالة الاغتراب، وحدوث أزمات اقتصادية مستعصية بحيث تهدّد الطبقات الوسطى بشكل خاص، وتفاقم أزمة المجتمع المدني نتيجة لسلطوية الدولة وهيمنتها على المجتمع، وقيام خلل عام في التوازنات الاجتماعية والاقتصادية، وثبوت هزائم الطبقات والعائلات الحاكمة في مواجهة التحديات التاريخية التي يتعرض لها المجتمع، وإخفاق خطط الدولة التنموية، وفقدان شرعية الطبقات والعائلات الحاكمة. وبقدر ما توجد كل هذه الظروف وتتفاعل في ما بينها، تتحسن احتمالات نجاح الحركات الثورية.

ومما لا بد منه، التقارب الوثيق بين الحركات الثورية والشعب المغلوب على أمره والعمل من خلال العلاقات المتواصلة على تعبئته وتنظيمه وتدريبه. وبما أنه ليس هناك عادة حركة ثورية واحدة ضمن المجتمع، بل كثيراً ما تتنافس عدة حركات من هذا النوع، يكون التحدي الأساسي هنا أن تعرف هذه الحركات كيف تتجاوز خلافاتها

الثانوية وتتفاهم حول الأولويات، وتنسّق في ما بينها في سبيل التعاون الجاد وخلق نواة أو جبهة يلتف حولها الشعب.

وليس من الضروري قيام ثورة مسلحة في مختلف الأحوال، فقد تتمكن بعض الحركات الثورية من الوصول إلى الحكم عن طريق الانتخابات، وخاصة أنه نشأت في العقدين الأخيرين من القرن العشرين ضغوط داخلية وخارجية على الكثير من الأنظمة لإدخال إصلاحات ديمقراطية، ومنها السماح، اضطراراً أو طوعاً، بإجراء انتخابات عامة. وبين أهم ما يجب أن تطالب به الحركات التقدمية في المراحل الأولى مزيد من الإصلاح الديمقراطي.

وفي رأيي أن بين ما تتوقعه الشعوب العربية من حركاتها وأحزابها أن تناضل في سبيل إقامة وحدة عربية ربما إقليمية في بداياتها وعربية شاملة في مراميها النهائية، وتأسيس نظام ديمقراطي يوازن بين الحرية والعدالة الاجتماعية، ويضمن تنشيط المجتمع المدني في مختلف المجالات الحياتية، والحرص على قيام التنمية الإنسانية الشاملة، وترسيخ الثقافة الإبداعية النقدية التي تحترم حق الاختلاف والتعدّد.

تلك هي الثورة التي تكون على مستوى مهمات الإنقاذ وحل المشكلات العربية المستعصية. إنها التحدي المستقبلي، ولا بد من أن تكون هذه هي مهمتنا التاريخية. ولكن ما هي احتمالات تحقيق مثل هذا التحول الثوري؟ إن الجواب البديهي الأول عن هذا التساؤل ليس من المتوقع أن يكون إيجابياً، فقد خبرت الشعوب العربية خيبات أمل متكررة أفقدتها الثقة بنفسها وبمجتمعاتها وقياداتها وأحزابها. غير أنها، من ناحية أخرى، ليست قادرة على إغلاق نوافذها على المستقبل والتسليم بواقع يختزل حياتها ويُلغي وجودها. لا بد مهما كانت الظروف والأزمات من الاستمرار في فتح النوافذ على الآفاق الواسعة ومن القناعة بأن التاريخ منفتح على مختلف الاحتمالات.

من هنا ان الحركات الثورية يجب أن تعرف كيف تستفيد من مثقفيها المبدعين، وقد اعتادت، للأسف الشديد، ألا تتقبل أفكارهم، وكثيراً ما اضطرتهم للانفصال عنها بعدم تسامحها وانفتاحها على الأفكار الجديدة لشدة تمسكها بمعتقداتها التقليدية وحرفية تفسيرها لهذه المعتقدات. هذا هو شأن التقليد، ومن هنا الدعوة إلى الإبداع الذي يشكّل التحدي المطلوب في مواجهة القرن الواحد والعشرين من وجهة نظرنا ومن خلال الكفاح لتجاوز الأوضاع الراهنة، وهي أوضاع تسبّب شقاءً وتعاسةً وإحباطاً للعربي، وفي ظلّها القاتم تهتّز ثقته بنفسه وقياداته ومثقفيه على مختلف الصعد. وبهذا يكون التغيير التجاوزي قد أصبح في الحياة العربية مهمة مصيرية وليس مهمة تجريبية أو ممارسة بحدّ ذاتها ولذاتها.

وبين أهم أسباب النظرة السلبية التي أصبح العربي يحملها لنفسه أنه لم يتمكن من تحقيق الأهداف التي كافح من أجلها وما زال يكافح طيلة قرن ونصف من الزمن

المعاصر: أراد الوحدة وحصل على مزيد من التفسخ، وأراد بناء المؤسسات التي يشهد بأسف وحزن اضمحلالها، وأراد قيام الديمقراطية والحريات العامة التي تبخرت، وأراد تحقيق العدالة الاجتماعية فإذا به يواجه باتساع الفجوات بين الطبقات، وأراد تحرير المرأة التي تجابه حاضراً بإمكانية حرمانها من الحقوق القليلة التي كانت قد حصلت عليها، وأراد تأمين استقلال الوطن، فإذا هو مهدد حالياً بمزيد من الهيمنة الغربية، وأراد أن ينعم الشعب بموارد البلاد التي أصبح يتنعم بها الآخر... الخ. لقد كادت أحلام العربي أن تتحوّل إلى كوابيس، وربما انتهت إلى ذلك حقاً، وهذا ما يثير فيه أقسى مشاعر الإحباط.

هذا كلام مرعب حتى للناطقين به، فمن هو الذي يريد أن يصل مجتمعه إلى مثل هذا الوضع السلبي الذي قد لا نستطيع الخروج من جحيمه لزمن بعيد؟ ومن المخيف حقاً أن نتحوّل إلى متفائلين وسط المأساة! إن المثقف المبدع ينطلق من هاجس المأساة! فهو أكثر قدرة من أية جماعة أو شريحة أخرى على التحرّر من المصالح الطبقية والفئوية، وعلى العمل المبدئي الحر، وعلى تقويم الأمور في ضوء نتائجها، وعلى التجرد من مصالحه الخاصة بقدر ما يتمسّك بالموضوعية، فليس هو على الأغلب من النخبة المهيمنة على مقدرات المجتمع.

إن هذا التغيير هو في صميم الرغبة المتزايدة بالتشديد على التوحد في إطار هوية مرنة تشغلها مشكلات الحاضر والمستقبل والتخطيط لهما بحيث نتجاوز الوضع الشقي الذي نعانيه في الزمن المعاصر. إن كل تقليد هو عمل زائف حتى لو تمّ باسم الأصالة، ويكون التغيير التجاوزي إبداعياً نقدياً يوفّر لنا خيارات واضحة نتوصل إليها بقناعاتنا الخاصة لا أن تُفرض علينا في الداخل أو من الخارج.

لذلك أنظر هنا لعملية التغيير الشامل على أنها تحوّل جذري في البنى والأوضاع القائمة وفي تجاوز حالة الاغتراب الذي نعيشه على صعيد الأفراد والجماعات والمجتمع أو الأمة ككل، أي الانتقال من مرحلة الانفعال إلى مرحلة الفعل بالتاريخ، ومن مرحلة التأقلم والتوافق مع الواقع والانصياع إليه بدلاً من العمل على تغييره تغييراً شاملاً وثورياً بحسب ما نريده لأنفسنا بعد ما يزيد على قرن من الكفاح المرير والمُحْبَط في الكثير من نتائجه.

وإنني أقصد بالتغيير الشامل، التحوّلَ في مختلف جوانب الحياة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية معاً. لذلك يجب أن يكون دور المبدع المثقف قبل كل شيء هو تحرير الوعي العربي من أغلاله. ولا يجوز أن يقتصر هذا الدور على المبدع المثقف، فمهمته لا تنفصل عن مهمات غيره في المجتمع. ومن هنا ضرورة التغيير التجاوزي بالخروج من هذه الدائرة المفرغة، وفي صلب ذلك الهاجس الثقافي العربي. وأما في ما يتعلق بالطريق الذي يجب أن نسلكه، فإننا لا نستطيع أن ننسى بأننا أخفقنا

في مختلف محاولاتنا حتى الآن. ذلك هو بين أقسى ما يسبّب آلاماً مبرحة للعربي في الزمن الحاضر، وخاصة حين نعترف في ضوء ما يحدث على أرض الواقع ان الثورات الثلاث التي حدثت في تاريخنا الحديث ـ أي الثورة الناصرية والثورة الجزائرية والثورة الفلسطينية ـ قد أخفقت في تحقيق طموحاتها ووعودها. وربما بين أسباب إخفاقها أنها لم تشرك الشعب في صنع مصيره. من هنا هذه الدعوة لتنشيط المجتمع المدني في مناخ ديمقراطي. ذلك هو التحدي الأكبر في مواجهة المستقبل العربي.

هل كبر الجسد العربي، أم ترى ترهّل، وتقلّصت أجنحته فلا يقلع في الزمن؟

المراجع

١ ـ العربية

كتب

ابراهيم، سعد الدين. **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: دراسة ميدانية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.

ـــــــ. **تأملات في مسألة الأقليات.** القاهرة: مركز ابن خلدون؛ الكويت: دار سعاد الصباح، [د. ت.].

ـــــــ. **النظام الاجتماعي العربي الجديد: دراسة عن الآثار الاجتماعية للثروة النفطية.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢.

ابراهيم، صنع الله. **ذات.** القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٢.

ـــــــ. **نجمة أغسطس.** دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ١٩٧٤.

ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد. **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون.** تحقيق علي عبد الواحد وافي. القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢. ٤ ج.

ـــــــ. **المقدمة: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.** تونس: الدار التونسية للنشر؛ الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤.

ابن عبد ربه، أبو عمر أحمد بن محمد. **العقد الفريد.** بولاق: مطبعة زهرة الآداب، ١٣٠٢هـ؛ بيروت: منشورات الرسالة، ١٩٧٨.

أبو زيد، نصر حامد. **التفكير في زمن التكفير.** القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٥.

ـــــــ. **مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٣.

أبو العلا، محمود طه. **جغرافية العالم العربي: دراسة عامة وإقليمية**. ط ٢. القاهرة: مطبعة الانجلو المصرية، ١٩٧٧.

أبو غانم، فضل علي أحمد. **البنية القبلية في اليمن بين الاستمرار والتغير**. [صنعاء؟، اليمن]: المؤلف، ١٩٨٥.

الأخرس، محمد صفوح. **تركيب العائلة العربية ووظائفها: دراسة ميدانية لواقع العائلة في سورية**. دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٧٦.

الأخضر، لطيفة. **الإسلام الطرقي**. تونس: دار سراس للنشر، ١٩٩٣.

ادريس، سهيل. **الحي اللاتيني**. ط ٥. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٥.

ادريس، يوسف. **الحرام**. القاهرة: روايات الهلال، ١٩٦٥.

ـــــــ. **قاع المدينة**. [القاهرة: شركة مركز كتب الشرق الأوسط، ١٩٦٤؟].

ـــــــ. **المؤلفات الكاملة**. القاهرة: عالم الكتب، [١٩٧١-].

ج ١: **القصص القصيرة**.

أدونيس [علي أحمد سعيد]. **أوراق في الريح**. [بيروت]: دار مجلة شعر، [١٩٥٩].

ـــــــ. **الثابت والمتحول: بحث في الاتباع والإبداع عند العرب**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٨. ٣ ج.

ج ١: **الأصول**.

ج ٢: **تأصيل الأصول**.

ج ٣: **صدمة الحداثة**.

ـــــــ. **زمن الشعر**. ط ٢. بيروت: دار العودة، ١٩٧٨.

ـــــــ. **الصوفية والسوريالية**. لندن: دار الساقي، ١٩٩٢.

ـــــــ. **مقدمة للشعر العربي**. بيروت: دار العودة، ١٩٧١.

أركون، محمد. **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**. ترجمة هاشم صالح. بيروت: مركز الإنماء القومي، ١٩٨٦.

الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين. **الأغاني**.

الأفغاني، جمال الدين. **الأعمال الكاملة**. مع مقدمة بقلم محمد عمارة. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، ١٩٦٨.

أمين، جلال. **ماذا حدث للمصريين: تطور المجتمع المصري في نصف قرن، ١٩٤٥/١٩٩٥**. [القاهرة]: دار الهلال، ١٩٩٨. (كتاب الهلال؛ العدد ٥٦٥)

ـــــ. **مصر في مفترق الطرق**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩١.

أمين، قاسم. **تحرير المرأة**. القاهرة: مكتبة الترقي، ١٨٩٩.

ـــــ. **المرأة الجديدة**. القاهرة: مطبعة المعارف، ١٩٠٠.

ـــــ. **المرأة الجديدة**. القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، مطبوعات مؤتمر «مائة عام على تحرير المرأة»، ١٩٩٩.

الأنصاري، فاضل. **الجغرافية الاجتماعية**.

انطون، فرح. **ابن رشد وفلسفته، مع نصوص المناظرة بين محمد عبده وفرح أنطون**. قدم لها أدونيس العكرة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١. (المؤلفات الفلسفية؛ ٢)

ـــــ. **المؤلفات الروائية**. قدم لها أدونيس العكرة. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩-. (سلسلة التراث العربي المعاصر)

أومليل، علي. **في شرعية الاختلاف**. الرباط: منشورات المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩١.

بامية، عايدة أديب. **تطور الأدب القصصي الجزائري**. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، ١٩٨٢.

برادة، محمد. **لعبة النسيان، رواية**. ط ٢. الرباط: دار الأمان، ١٩٩٢. (ط ١، ١٩٨٧).

البرانسي، صالح. **النضال الصامت: ثلاثون سنة تحت الاحتلال الصهيوني**. أعده وقدم له هشام شرابي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

براهيمي، عبد الحميد. **أبعاد الاندماج الاقتصادي العربي واحتمالات المستقبل**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠.

بركات، حليم. **إنانة والنهر، رواية**. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٥.

ـــــ. **حرب الخليج: خطوط في الرمل والزمن، يوميات من جوف الآلة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

ـــــ. **الديمقراطية والعدالة الاجتماعية في سبيل إغناء التجربة العربية**. رام الله:

مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٥.

ـــــــ. **ستة أيام**. بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦١.

ـــــــ. **طائر الحوم**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٨. ط ٢. دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٧.

ـــــــ. **عودة الطائر إلى البحر**. بيروت: دار النهار، ١٩٦٩.

ـــــــ. **المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤.

ـــــــ وبيتر ضود. **النازحون: اقتلاع ونفي: دراسة اجتماعية علمية**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٦٨. (سلسلة دراسات؛ ١٠)

البزري، دلال. **أخوات الظل واليقين: إسلاميات بين الحداثة والتقليد**. ترجمة حسن قبيسي. بيروت: دار النهار، ١٩٩٦.

ـــــــ. **دنيا الدين والدولة، الإسلاميون والتباسات مشروعهم**. بيروت: دار النهار، ١٩٩٤.

البشري، طارق. **المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية**. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠.

ـــــــ، وليم سليمان ومصطفى الفقي. **الشعب الواحد والوطن الواحد: دراسة في أصول الوحدة الوطنية**. تقديم بطرس بطرس ـ غالي. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٨٢.

بشور، منير. **اتجاهات في التربية العربية على ضوء تقرير «استراتيجية تطوير التربية العربية»**. بيروت: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ١٩٨٢.

ـــــــ. **التربية العربية**. بيروت: دار نلسون، ١٩٩٥.

بعلبكي، ليلى. **أنا أحيا**. بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٥٨.

بن باز، عبد العزيز (الشيخ). **نقد القومية العربية على ضوء الإسلام والواقع**. ط ٤. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٣.

بن بركة، المهدي. **الاختيار الثوري في المغرب**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٦.

بن نبي، مالك. **شروط النهضة**. ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. ط ٣. بيروت: دار الفكر، ١٩٦٩.

بن نعمان، أحمد. **التعريب بين المبدأ والتطبيق**. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر

والتوزيع، ١٩٨١.

بناني، أحمد. **فاس في سبع قصص**. الرباط: مطبعة الرسالة، [د. ت.].

البيطار، نديم. **من التجزئة... إلى الوحدة: القوانين الأساسية لتجارب التاريخ الوحدوية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٧٩.

ترجمان، سهام. **يا مال الشام**. ط ٣. دمشق: مطابع ألف ياء، ١٩٩٠.

التل، غسان. **الصلح العشائري بين النظرية والتطبيق**. عمان: المؤسسة الصحفية الأردنية، ١٩٩٧.

توما، اميل. **الحركات الاجتماعية في الإسلام**. القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٩.

تيزيني، طيب. **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي: من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة**. ط ٢. بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨.

ج ١: **من التراث إلى الثورة: حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي**.

الجابري، محمد عابد. **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩.

ـــــــ. **تكوين العقل العربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤.

ـــــــ. **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**. بيروت: دار الطليعة؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢.

ـــــــ. **المسألة الثقافية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥. قضايا الفكر العربي؛ ١)

ـــــــ. **مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٧. قضايا الفكر العربي؛ ٣)

ـــــــ. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. ط ٣. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣.

جبرا، جبرا ابراهيم. **جواد سليم ونصب الحرية: دراسة في آثاره وآرائه**. بغداد: وزارة الإعلام، مديرية الثقافة العامة، ١٩٧٤.

ـــــــ. **السفينة**. بيروت: دار النهار، ١٩٧٠.

ـــــــ. **صراخ في ليل طويل**. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٥٥.

ـــــــ. **يوميات سراب عفان، رواية**. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٢.

جبران، جبران خليل. **الأجنحة المتكسرة**.

الجبرتي، عبد الرحمن بن حسن. **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**. بيروت: دار الجيل، [د. ت.].

جبور، جبرائيل سليمان. **البدو والبداوة: صور من حياة البدو في بادية الشام**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨.

جرجس، فوزي. **دراسات في تاريخ مصر السياسي منذ العصر المملوكي**. القاهرة: مطبعة الدار المصرية؛ دار النديم، ١٩٥٨.

جعيط، هشام. **الشخصية العربية الإسلامية والمصير العربي**. ترجمة المنجي الصيادي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤. (سلسلة السياسة والمجتمع)

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية. **من نصوص الميثاق: ملخص للأفكار الرئيسية للمشروع التمهيدي للميثاق الوطني**. [الجزائر]: منشورات جريدة الشعب، ١٩٧٦.

ـــــــ، وزارة الإعلام والثقافة. **الميثاق الوطني**. الجزائر: الوزارة، ١٩٧٩.

الجميل، بيار. **لبنان: واقع ومرتجى**. بيروت: منشورات الكتائب اللبنانية، ١٩٧٠. (الكتاب الأول)

الجهيمان، عبد الكريم. **من أساطيرنا الشعبية في قلب جزيرة العرب**. بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٧ ـ ١٩٦٩. ٤ ج.

حبيبي، اميل. **سداسية الأيام الستة، رواية من الأرض المحتلة**. بيروت: دار العودة، ١٩٦٩.

ـــــــ. **سرايا بنت الغول**. ١٩٩١.

حداد، حسني وسليم مجاعص. **بعل هداد: دراسة في التاريخ الديني السوري**. بيروت: دار أمواج، ١٩٩٣.

الحسن، إحسان محمد. **العائلة والقرابة والزواج: دراسة تحليلية في تغير نظم العائلة والقرابة والزواج في المجتمع العربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١.

حسين، طه. **في الشعر الجاهلي**. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٢٦.

ـــــــ. **مستقبل الثقافة في مصر**. القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها، [١٩٣٨]. ٢ ج في ١.

حسين، عادل. **نحو فكر عربي جديد: الناصرية والتنمية والديمقراطية**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥.

حسين مروة: شهادات في فكره ونضاله. بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١.

الحسيني، السيد. **المدينة: دراسة في علم الاجتماع الحضري**. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٨١.

الحصري، ساطع. **العروبة أولاً**. ط ٤. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦١.

ـــــــ. **ما هي القومية؟: أبحاث ودراسات على ضوء الأحداث والنظريات**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٩.

حطب، زهير. **تطور بنى الأسرة العربية والجذور التاريخية والاجتماعية لقضاياها المعاصرة**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٧٦. (الدراسات الإنسانية، علم اجتماع الأسرة)

حقي، يحيى. **قنديل أم هاشم**. ط ٥. القاهرة: دار المعارف، [١٩٨٤]. (اقرأ؛ ١٨)

الحكيم، توفيق. **عصفور من الشرق**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٤. (اقرأ)

ـــــــ. **عودة الروح**. القاهرة: مكتبة الآداب، [د. ت.]. ٢ ج.

ـــــــ. **يوميات نائب في الأرياف**. القاهرة: دار الهلال، [د. ت.].

ـــــــ. ـــــــ. القاهرة: مكتبة الآداب، [د. ت.].

حمادة، نجلاء (معد). **القيم والانتماء النفسي عند البدوية وابنة المدينة: تحليل مقارن، دراسة ميدانية (وادي البقاع، لبنان)**. نيويورك: الأمم المتحدة، اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا، ١٩٩٧. (سلسلة دراسات عن المرأة العربية والتنمية؛ ٢٦)

حمدان، جمال. **شخصية مصر: دراسة في عبقرية المكان**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٠.

ـــــــ. **العالم الإسلامي المعاصر**. القاهرة: عالم الكتب، ١٩٧١.

الحمزاوي، حسناء. **مقاربة نفسية للرباط الوجداني بين الأبوين والبنات والبنين في رحاب الأسرة**. تونس: جامعة تونس، ١٩٩٥.

حميد، لحمداني. **الرواية المغربية ورؤية الواقع الاجتماعي: دراسة بنيوية تكوينية**. الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٥.

حنا، عبد الله. **عبد الرحمن الشهبندر، ١٨٧٩ ـ ١٩٤٠: عالم نهضوي ورجل الوطنية

والتحرر الفكري. دمشق: دار الأهالي، ١٩٨٩.

الحنبلي، قاضي القضاة أبو اليمن القاضي مجير الدين. **الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل**. عمّان: مكتبة المحتسب، ١٩٧٣.

حنفي، حسن وصادق جلال العظم. **ما العولمة؟**. بيروت: دار الفكر المعاصر؛ دمشق: دار الفكر، ١٩٩٩. (حوارات لقرن جديد)

حنفي، حسن ومحمد عابد الجابري. **حوار المشرق والمغرب، تليه سلسلة الردود والمناقشات**. تقديم فيصل جلّول. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ١٩٩٠.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: دار النهار، ١٩٦٨.

حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية. رام الله: مواطن ـ المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، ١٩٩٣. (دراسات وأبحاث)

خدوري، مجيد. **الاتجاهات السياسية في العالم العربي: دور الأفكار والمثل العليا في السياسة**. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٢.

الخراط، ادوار. **رامة والتنين، رواية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

الخطيبي، عبد الكبير. **النقد المزدوج**. ترجمة محمد بنيّس. بيروت: دار العودة، ١٩٨٠.

خليفة، سحر. **الصبار، رواية**. القدس: منشورات جاليليو، ١٩٧٦.

ــــــ. **عباد الشمس، رواية**. القدس: [دار الكاتب]، ١٩٨٠.

ــــــ. **الميراث**. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٧.

خوري، الياس. **مملكة الغرباء: رواية**. بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣.

خيري، مجد الدين عمر. **العلاقات الاجتماعية في بعض الأسر النووية الأردنية**. عمّان: الجامعة الأردنية، ١٩٨٥.

دراج، فيصل. **دلالات العلاقة الروائية**. دمشق: دار كنعان، ١٩٩٢.

ــــــ. **الواقع والمثال: مساهمة في علاقات الأدب والسياسة**. بيروت: دار الفكر الجديد، ١٩٨٩.

درويش، محمود. **أعراس**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٧.

الدوري، عبد العزيز. **الجذور التاريخية للقومية العربية**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٠. (سلسلة الدراسات القومية؛ ٢)

ـــــ. **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

ـــــ. **مقدمة في تاريخ صدر الإسلام**. بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٦١.

دوماني، بشارة. **إعادة اكتشاف فلسطين: أهالي جبل نابلس، ١٧٠٠ ـ ١٩٠٠**. ترجمة حسني زينة. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٨. (المدن الفلسطينية؛ ٣)

دياب، محمد حافظ. **سيد قطب: الخطاب والايديولوجيا**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٨.

ديب، محمد. **الدار الكبيرة، الحريق، النول: رواية ثلاثية**. ترجمة سامي الدروبي. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨.

رابح، تركي. **التعليم القومي والشخصية الجزائرية، ١٩٣١ ـ ١٩٥٦: دراسة تربوية للشخصية الجزائرية**. ط ٢. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١. (الدراسات الكبرى)

ـــــ. **الشيخ عبد الحميد بن باديس، رائد الإصلاح والتربية في الجزائر**. ط ٣. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ١٩٨١.

رافق، عبد الكريم. **بحوث في التاريخ الاقتصادي والاجتماعي لبلاد الشام في العصر الحديث**. دمشق: جامعة دمشق، ١٩٨٥.

رسائل حب من أنطون سعادة إلى ادفيك جريديني. بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٧.

رشيد، عبد الله. **ملامح الحياة الشعبية في مدينة عمان، ١٨٧٨ ـ ١٩٤٨**. عمان: مطابع شركة دار الشعب، ١٩٨٣.

رضا، محمد جواد. **صراع الدولة والقبيلة في الخليج العربي: أزمات التنمية وتنمية الأزمات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

رمضان، عبد العظيم محمد. **تطور الحركة الوطنية في مصر من سنة ١٩١٨ إلى سنة ١٩٣٦**. القاهرة: دار الكاتب العربي، ١٩٦٨.

الرميحي، محمد غانم. **الخليج ليس نفطاً: دراسة في إشكالية التنمية والوحدة**. الكويت: شركة كاظمة، ١٩٨٧.

ـــــ. **معوقات التنمية الاجتماعية والاقتصادية في مجتمعات الخليج العربي المعاصرة**. الكويت: دار السياسة، ١٩٧٧.

الريحاني، أمين. **القوميات**. بيروت: منشورات دار الريحاني للطباعة والنشر، ١٩٥٦. ٢ ج.

ـــــ. **كتاب خالد: رواية فلسفية اجتماعية**. ترجمة أسعد رزوق. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٦.

زريق، قسطنطين. **معنى النكبة مجدداً**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٦٧.

ـــــ. **نحن والمستقبل**. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧.

زكريا، خضر. **خصائص التركيب الاجتماعي في سورية**. دمشق: مطبعة دار الكتاب، ١٩٩٠.

زكي، رمزي. **وداعاً... للطبقة الوسطى: تأملات في الثورة الصناعية الثالثة والليبرالية الجديدة**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٩٧.

زيادة، معن. **خير الدين التونسي وكتابه أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. ط ٢. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨٥.

سباهي، عزيز. **أصول الصابئة (المندائيين) ومعتقداتهم الدينية**. دمشق: منشورات المدى، ١٩٩٦.

سعادة، أنطون. **الصراع الفكري في الأدب السوري**. ط ٢. بيروت: دار الفكر، ١٩٤٧.

ـــــ. **نشوء الأمم**. ط ٢. دمشق: [د. ن.]، ١٩٥١.

السعداوي، نوال. **المرأة والجنس: أول نظرة علمية صريحة إلى مشاكل المرأة والجنس في المجتمع العربي**. ط ٣. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤.

ـــــ. **المرأة والصراع النفسي**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٧.

السعودي، منى. **رسوم ومنحوتات**. بيروت: غاليري أليسار، ١٩٨١.

ـــــ. **محيط الحلم: شعر ورسوم**. عمان: دار المدى للنشر، ١٩٩٢.

سعيد، خالدة. **حركية الإبداع: دراسات في الأدب العربي الحديث**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٩.

ـــــ. **المرأة، التحرر، الإبداع**. الدار البيضاء: الفنك، ١٩٩١. (نساء مغربيات)

السعيد، رفعت. **تاريخ الحركة الاشتراكية في مصر، ١٩٠٠ ـ ١٩٢٥**. ط ٥. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨١.

سعيد، عبد الله ابراهيم. **أشكال الملكية وأنواع الأراضي في متصرفية جبل لبنان وسهل البقاع، ١٨٦١ ـ ١٩١٤**. بيروت: [د. ن.]، ١٩٩٥.

سكوت، حمدي. **الرواية العربية الحديثة: ببليوجرافيا ومدخل نقدي (١٨٦٥ ـ ١٩٩٥)**. القاهرة: مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٩٨.

سلامة، غسان. **المجتمع والدولة في المشرق العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة)

سليم، شاكر مصطفى. **الجبايش: دراسة انثروبولوجية لقرية في أهوار العراق**. ط ٢. بغداد: مطبعة العاني، ١٩٧٠.

سليم، نزار. **الفن العراقي المعاصر**. بغداد: وزارة الإعلام، ١٩٧٧.

سميليانسكايا، أ. وايرينا ميخايلوفنا. **الحركات الفلاحية في لبنان: النصف الأول من القرن التاسع عشر**. ترجمة عدنان جاموس؛ قدم له سالم يوسف. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٢.

السواح، فراس. **لغز عشتار**. ط ٤. دمشق: دار المنارة، ١٩٩٠.

ـــــــ. **مغامرة العقل الأولى: دراسة في الأسطورة ـ سوريا وبلاد الرافدين**. ط ٣. بيروت: دار الكلمة للنشر، ١٩٨٢.

السياب، بدر شاكر. **أنشودة المطر**. بيروت: دار مجلة شعر، ١٩٦٠.

الشاوي، عبد القادر. **اليسار في المغرب**. الدار البيضاء: منشورات على الأقل، ١٩٩٢.

شحرور، محمد. **الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة**. ط ٣. دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٤.

شحيد، جمال. **البنيوية التركيبية: دراسة منهج لوسيان غولدمن**. بيروت: دار ابن رشد، ١٩٨٢.

الشدياق، أحمد فارس. **الساق على الساق في ما هو الفارياق أو أيام وشهور وأعوام في عجم العرب والاعجام**. قدم له وعلق عليه الشيخ نسيب وهبة الخازن. بيروت: منشورات دار الحياة، [د. ت.]. (ط ١، ١٨٥٥).

شرابي، هشام. **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧. (سلسلة السياسة والمجتمع)

ــــــــ. **الجمر والرماد: ذكريات المثقف العربي**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.

ــــــــ. **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**. القدس: منشورات صلاح الدين، ١٩٧٥.

الشرقاوي، عبد الرحمن. **الأرض**. القاهرة: الكتاب الذهبي لنادي القصة، ١٩٥٤. ٢ ج.

شلبي، أحمد. **الحياة الاجتماعية في التفكير الإسلامي**. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، [١٩٦٨].

شمعون، شموئيل. **مطر فوق رسائل أمي**، شعر. باريس: دار جلقامش، ١٩٩٥.

الشميل، شبلي. **آراء الدكتور شبلي الشميل**. القاهرة: دار المعارف، ١٩١٢.

ــــــــ. **حوادث وخواطر**. (المقتطف، ١٩١٣). جمع وإعداد وتحقيق أسعد رزوق. بيروت: دار الحمراء، ١٩٩١.

ــــــــ. **فلسفة النشوء والارتقاء**. ط ٢. القاهرة: المقتطف، ١٩١٠.

ــــــــ. **كتابات سياسية وإصلاحية**. جمع وإعداد وتحقيق أسعد رزوق. بيروت: دار الحمراء، ١٩٩١.

الشهبندر، عبد الرحمن. **القضايا الاجتماعية الكبرى في العالم العربي**. القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٣٦.

صالح، أحمد عباس. **اليمين واليسار في الإسلام**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٢.

صالح، سعاد ابراهيم. **علاقة الآباء بالأبناء في الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة**. ط ٢. جدة: تهامة، ١٩٨٤.

الصالح، صبحي. **المرأة في الإسلام**. بيروت: كلية بيروت الجامعية، ١٩٨٠. (كلية بيروت الجامعية، معهد الدراسات النسائية في العالم العربي؛ العدد ١)

صالح، الطيب. **موسم الهجرة إلى الشمال**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٦٩. (سلسلة روايات الهلال؛ ٢٤٥)

صايغ، يوسف. **التنمية العربية: من قصور الماضي إلى هاجس المستقبل**. عمان: منتدى الفكر العربي، [د. ت.]. (دراسات عربية)

ــــــــ. **التنمية العصية: من التبعية إلى الاعتماد على النفس**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

صفوة، نجدة فتحي. **من نافذة السفارة: العرب في ضوء الوثائق البريطانية**. لندن؛

قبرص: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٢.

الصكبان، عبد العال. **نحو نظام اقتصادي عربي جديد**. لندن: مركز الدراسات العربية، ١٩٨١. (أوراق عربية؛ رقم ٩)

ضاهر، عادل. **المجتمع والإنسان: دراسة في فلسفة أنطون سعادة الاجتماعية**. بيروت: منشورات مجلة فكر، ١٩٨٠. (سلسلة أعلام النهضة الحديثة؛ رقم ١)

ضيف، شوقي. **مع العقاد**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٤. (اقرأ)

طرابلسي، فواز وعزيز العظمة. **أحمد فارس الشدياق**. بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٥. (سلسلة الأعمال المجهولة)

الطهطاوي، رفاعة رافع. **الأعمال الكاملة**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.

الطويل، محمد أمين غالب. **تاريخ العلويين**. بيروت: دار الأندلس، [د. ت.].

عازوري، نجيب. **يقظة الأمة العربية**. تعريب وتقديم أحمد بوملحم. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، [د. ت.].

العالم، محمود أمين. **مفاهيم وقضايا إشكالية**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٩.

العبادي، أحمد عويدي. **من القيم والآداب البدوية**. عمّان: [د. ن.]، ١٩٧٦.

عبد الحكيم، طاهر. **الشخصية الوطنية المصرية**. القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦.

عبد الفضيل، محمود. **التشكيلات الاجتماعية والتكوينات الطبقية في الوطن العربي: دراسة تحليلية لأهم التطورات والاتجاهات خلال الفترة ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨.

عبد الكريم، خليل. **الجذور التاريخية للشريعة الإسلامية**. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٠.

عبد المعطي، عبد الباسط. **التركيب السكاني في إطار التطور الاجتماعي ـ الاقتصادي في الأقطار العربية: حالة مصر**. [تونس]: جامعة الدول العربية، [د. ت.]. (سلسلة دراسات حول السكان والتنمية في الوطن العربي؛ ٣)

ـــــــ. **الصراع الطبقي في القرية المصرية: تحليل تاريخي ومعاصر**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٧٧.

عبد الملك، أنور. **دراسات في الثقافة الوطنية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٧.

عبد الناصر، جمال. **فلسفة الثورة**. القاهرة: دار المعارف، [١٩٥٤؟]. (اخترنا لك؛ ٣)

العروي، عبد الله. **العرب والفكر التاريخي**. بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣.

ـــــ. **مفهوم الحرية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

ـــــ. **مفهوم الدولة**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١.

العطار، عبد الناصر توفيق. **تعدد الزوجات**. جدة: دار الشروق؛ دمشق؛ بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٦.

العظم، صادق جلال. **ذهنية التحريم**. لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٣.

ـــــ. **نقد الفكر الديني**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٩.

العظمة، عزيز. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢.

عفلق، ميشيل. **في سبيل البعث**. ط ٣. بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣.

العقاد، عباس محمود. **الرحالة (كاف) عبد الرحمن الكواكبي**. القاهرة: مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٥٩.

ـــــ. **سارة**. القاهرة: دار الهلال، [د. ت.].

ـــــ. **المرأة في القرآن**. القاهرة: دار الهلال، ١٩٧١.

العلاف، أحمد حلمي. **دمشق في مطلع القرن العشرين**. ط ٢. دمشق: دار دمشق، ١٩٨٣.

عماد، عبد الغني. **الجهاز الديني والعائلات الدينية في طرابلس**. بيروت: الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، ١٩٨٦. (سلسلة دراسات ميدانية)

عمارة، محمد. **الإسلام والمرأة في رأي الإمام محمد عبده**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠.

ـــــ. **جمال الدين الأفغاني المفترى عليه**. ١٩٨٤.

ـــــ. **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨.

العودات، حسين. **المرأة العربية في الدين والمجتمع: عرض تاريخي**. دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٦.

عودة، محمود. **الفلاحون والدولة: دراسة في أساليب الإنتاج والتكوين الاجتماعي للقرية المصرية**. القاهرة: دار الثقافة، ١٩٧٠. (سلسلة علم الاجتماع المعاصر؛ الكتاب ٢٨)

ـــــ. **القرية المصرية**. ط ٢. القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٣.

عون، سامي. **أبعاد الوعي العلمي: دراسة في الفكر العربي الحديث**. بيروت: منشورات المكتبة البولسية، ١٩٨٦.

عويس، سيد. **حديث عن الثقافة: بعض الحقائق الثقافية المصرية المعاصرة**. القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٧٠.

ـــــ. **من ملامح المجتمع المصري المعاصر: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي**. [القاهرة]: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، ١٩٦٥.

عيتاني، مختار وعبد اللطيف فاخوري. **بيروتنا**. [بيروت]: دار الأنيس، [١٩٩٦؟].

العيسمي، شبلي. **حزب البعث العربي الاشتراكي**. ط ٢. بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥.

ج ١: **مرحلة الأربعينيات التأسيسية، ١٩٤٠ ـ ١٩٤٩**.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **إحياء علوم الدين**. مصر: المكتبة التجارية الكبرى، [د. ت.].

الغزالي، محمد. **قضايا المرأة بين التقاليد الراكدة والوافدة**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٦.

غلاب، عبد الكريم. **دفنا الماضي**. بيروت: المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع، [١٩٦٦]؛ ط ٤. الرباط: مطبعة الرسالة، [د. ت.].

الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

الغيطاني، جمال. **الزيني بركات**. ط ٢. القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.].

ـــــ. **كتاب التجليات**. بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٠.

ـــــ. **نجيب محفوظ يتذكر**. ط ٣. [القاهرة]: أخبار اليوم، [١٩٨٧].

الفاسي، علال. **النقد الذاتي**. بيروت: دار الكشاف، ١٩٦٦.

فرمان، غائب طعمة. **خمسة أصوات**. بيروت: دار الآداب، [١٩٦٧].

ـــــ. **القربان**. بغداد: مطبعة الأديب، ١٩٧٥.

فريحة، أنيس. **الأمثال العامية اللبنانية من رأس المتن**. بيروت: الجامعة الأميركية في

بيروت، ١٩٥٣. (السلسلة الشرقية؛ رقم ٢٥ ـ ٢٦). ٢ ج.

ـــــــ. **القرية اللبنانية: حضارة في طريق الزوال**. ط ٢. بيروت: دار النهار، ١٩٨٠. (ط ١، ١٩٥٧).

فلنت، بيرت. **أشكال ورموز في الفنون المغربية**. [د. م.: د. ن.]، ١٩٧٣.

ج ١: حلى وخمسيات.

ج ٢: زرابي أنسجة المغرب.

قاسم، عبد الحكيم. **أيام الإنسان السبعة، رواية مصرية**. القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨.

قرم، جورج. **تعدد الأديان وأنظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**. بيروت: دار النهار، ١٩٧٩.

ـــــــ. **التنمية البشرية المستدامة والاقتصاد الكلي: حالة العالم العربي**. نيويورك: اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا؛ برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ١٩٩٧. (سلسلة دراسات التنمية البشرية؛ رقم ٦)

ـــــــ. **التنمية المفقودة: دراسات في الأزمة الحضارية والتنموية العربية**. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١. (سلسلة السياسة والمجتمع)

ـــــــ. **مدخل إلى لبنان واللبنانيين، تليه اقتراحات في الإصلاح**. بيروت: دار الجديد، ١٩٩٦.

قضايا وشهادات. قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩٠. (كتاب ثقافي دوري خاص حول طه حسين؛ رقم ١)

قطب، سيد. **الإسلام ومشكلات الحضارة**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢.

ـــــــ. **معالم في الطريق**.

كرد علي، محمد. **الإسلام والحضارة العربية**. ط ٣. القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨.

ـــــــ. **خطط الشام**.

كنفاني، غسان. **أم سعد**. بيروت: دار العودة، ١٩٦٩.

الكواكبي، عبد الرحمن. **الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي**. تحقيق ودراسة محمد عمارة. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥.

ـــــــ. **الأعمال الكاملة للكواكبي**. إعداد وتحقيق محمد جمال طحان. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة التراث القومي)

كوثراني، وجيه. **بلاد الشام: السكان، الاقتصاد والسياسة الفرنسية في مطلع القرن العشرين: قراءة في الوثائق**. بيروت: معهد الإنماء العربي، ١٩٨٠. (التاريخ الاجتماعي للوطن العربي)

الكيلاني، عدي زيد. **مفاهيم الحق والحرية في الإسلام والفقه الوضعي: دراسة مقارنة**. عمان: دار البشير، ١٩٩٠.

كيليطو، عبد الفتاح. **الغائب: دراسة في مقامة للحريري**. الدار البيضاء: دار توبقال، ١٩٨٧.

لاندو، جاكوب. **الحياة النيابية والأحزاب في مصر**. ترجمة وتعليق سامي الليثي. القاهرة: مكتبة مدبولي، [د. ت.].

محفوظ، نجيب. **أولاد حارتنا**. بيروت: دار الآداب، ١٩٦٧.

ـــــــ. **بين القصرين**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٥٧.

ـــــــ. ـــــــ. القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٦٦.

ـــــــ. ـــــــ. ط ٧. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٠.

ـــــــ. **ثرثرة فوق النيل**. القاهرة: دار مكتبة مصر، ١٩٦٥.

ـــــــ. **حب تحت المطر**. [القاهرة]: مكتبة مصر، [١٩٧٣].

ـــــــ. **زقاق المدق**. ط ٦. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٥.

ـــــــ. **السمان والخريف**. ط ٤. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٧.

ـــــــ. **الشحاذ**. ط ٢. القاهرة: مكتبة مصر، [١٩٦٥].

ـــــــ. **القاهرة الجديدة**. القاهرة: دار مصر للطباعة، ١٩٦٧.

ـــــــ. **الكرنك**. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٧٤.

ـــــــ. **اللص والكلاب**. ط ٤. القاهرة: مكتبة مصر، ١٩٦٦.

ـــــــ. **ملحمة الحرافيش**. الفجالة [القاهرة]: مكتبة مصر، [١٩٧٧].

محمود، زكي نجيب. **تجديد الفكر العربي**. بيروت: دار الشروق، ١٩٧١.

ـــــــ. **شروق من الغرب**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٥١.

المرزوقي، محمد. **مع البدو في حلهم وترحالهم**. تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٨٠.

مروة، حسين. **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**. بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٧ ـ ١٩٧٩. ٢ ج.

مشارقة، محمد زهير. **الحياة الاجتماعية عند البدو في الوطن العربي**. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٨.

مصطفى، شاكر. **القصة في سورية حتى الحرب العالمية الثانية**. [القاهرة]: معهد البحوث والدراسات العربية، ١٩٥٧.

معلوف، أمين. **الهويات القاتلة**. بيروت: دار النهار، ١٩٩٩.

المنجد، صلاح الدين. **أعمدة النكبة: بحث علمي في أسباب هزيمة ٥ حزيران**. بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٦٧. (التأريخ للمستقبل)

المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم. **الخطة الشاملة للثقافة العربية**. ط ٢. تونس: المنظمة، ١٩٩٦.

منيف، عبد الرحمن. **الآن... هنا أو شرق المتوسط مرة أخرى**. قبرص: مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩١.

ـــــ. **الأشجار... واغتيال مرزوق**. بيروت: دار العودة، ١٩٧٣.

ـــــ. **مدن الملح ـ التيه، رواية**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٤.

ـــــ. **سيرة مدينة: عمان في الأربعينات**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٤.

ـــــ. **مروان قصاب باشي: رحلة الحياة والفن**. ١٩٩٤.

موسى، سلامة. **الاشتراكية**. ط ٢. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٦٢.

ميقاتي، محمد نور الدين عارف. **طرابلس في النصف الأول من القرن العشرين ميلادي**. طرابلس: دار الإنشاء، ١٩٧٨.

مينة، حنا. **الثلج يأتي من النافذة، رواية**. ط ٣. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩.

ـــــ. **المرصد**. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٠.

ـــــ. **المصابيح الزرق**. ط ٣. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٩.

ـــــــ. **الياطر**. بيروت: دار الآداب، ١٩٧٥.

النجار، حسين فوزي. **سندباد مصري: جولات في رحاب التاريخ**. ط ٢. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٩.

النجار، عبد الله. **مذهب الدروز والتوحيد**. القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٥.

نجم، محمد يوسف. **المسرحية في الأدب العربي الحديث، ١٨٤٧ ـ ١٩١٤**. بيروت: دار بيروت للطباعة، ١٩٦٧.

نصار، ناصيف. **نحو مجتمع جديد: مقدمات أساسية في نقد المجتمع الطائفي**. ط ٢. بيروت: دار النهار، ١٩٧٠.

نصر، سليم وكلود دوبار. **الطبقات الاجتماعية في لبنان: مقاربة سوسيولوجية تطبيقية**. ترجمة جورج أبي صالح. بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٢.

نعيسة، يوسف جميل. **مجتمع مدينة دمشق، ١١٨٦ ـ ١٢٥٦هـ، ١٧٧٢ ـ ١٨٤٠م**. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٦.

النفيسي، عبد الله فهد. **دور الشيعة في تطور العراق السياسي الحديث**. بيروت: دار النهار، ١٩٧٣.

النقاش، رجاء. **عباس العقاد بين اليمين واليسار**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٣.

النقيب، خلدون حسن. **الدولة التسلطية في المشرق العربي المعاصر: دراسة بنائية مقارنة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١.

ـــــــ. **في البدء كان الصراع: جدل الدين والاثنية، الأمة، الطبقة، عند العرب**. لندن: دار الساقي، ١٩٩٧.

ـــــــ. **المجتمع والدولة في الخليج والجزيرة العربية (من منظور مختلف)**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة)

النويهي، محمد. **نحو ثورة في الفكر الديني**. بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣.

هاجر. القاهرة: سينا للنشر، ١٩٩٣. (كتاب المرأة؛ ١)

الهرماسي، محمد عبد الباقي. **المجتمع والدولة في المغرب العربي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي. محور المجتمع والدولة)

هلال، علي الدين [وآخرون]. **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤)

هيكل، محمد حسين. زينب: **مناظر وأخلاق ريفية.** القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٧.

الوردي، علي حسين. **دراسة في طبيعة المجتمع العراقي: محاولة تمهيدية لدراسة المجتمع العربي الأكبر في ضوء علم الاجتماع الحديث.** بغداد: مطبعة العاني، ١٩٦٥.

ـــــــ. **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته.** تونس: الشركة التونسية للتوزيع، ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩.

وطّار، الطاهر. **الشمعة والدهليز، رواية.** الجزائر: منشورات التبيين الجاحظية، ١٩٩٥.

ـــــــ. **اللاز.** الجزائر: الشركة الوطنية للنشر، ١٩٧٨.

ونوس، سعد الله. **عن الذاكرة والموت: نصوص.** دمشق: دار الأهالي، ١٩٩٦.

ياسين، بو علي. **أزمة الزواج في سورية.** بيروت: دار ابن رشد، ١٩٧٩.

ياغي، اسماعيل أحمد. **تطور الحركة الوطنية في العراق، ١٩٤١ ـ ١٩٥٢.** البصرة: جامعة البصرة، مركز دراسات الخليج العربي، ١٩٧٩.

دوريات

آغري، نزار. «الأكراد وموقعهم في النسيج الحضاري في المنطقة.» **الحياة:** ١٢/١/١٩٩٣.

آفاق (لبنان): حزيران/يونيو ١٩٧٨؛ العددان ٣ ـ ٤، ١٩٩٢، العدد ١، ١٩٩٣ والعدد ١٨، ١٩٩٧.

ابراهيم، سعد الدين. «الحوار حول عروبة مصر والقومية العربية.» **الفكر العربي:** العدد ٥، أيلول/سبتمبر ١٩٧٨.

ـــــــ. «السكان والتحضر في المغرب.» **بحوث القاهرة في العلوم الاجتماعية:** السنة ٣، العدد ٥، أيار/مايو ١٩٨٠.

ـــــــ. «المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر.» **المستقبل العربي:** السنة ٧، العدد ٧١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٥.

ــــــ. «نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة: الأقليات في العالم العربي.» **قضايا عربية**: السنة ٣، الأعداد ١ ـ ٦، نيسان/ابريل ـ أيلول/سبتمبر ١٩٧٦.

أبو ديب، كمال. «افتتاحية العدد.» **مواقف**: العدد ٦٥، خريف ١٩٩١.

ــــــ. «النص والحقيقة: دوار الأسئلة، أسئلة الدوار.» **مواقف**: العدد ٦٩، خريف ١٩٩٢.

الاتحاد الاشتراكي: ٤/ ١١/ ١٩٨٩؛ ٢٥/ ٨/ ١٩٩٠؛ ١١/ ١٠/ ١٩٩١؛ ٢٦/ ١١/ ١٩٩١؛ ١/ ٣/ ١٩٩٢؛ ٨/ ٣/ ١٩٩٢؛ ٥/ ٤/ ١٩٩٢؛ ٢٨/ ٥/ ١٩٩٢؛ ١٣/ ٦/ ١٩٩٢؛ ١١/ ٧/ ١٩٩٢؛ ٢٢/ ١/ ١٩٩٤ و٨/ ٨/ ١٩٩٨.

أدونيس [علي أحمد سعيد]. «الأرض، هذه الجنة الضائعة.» **الحياة**: ٨/ ١/ ١٩٩٨.

ــــــ. «انطلاقاً من فرح النصر الأول: شيء من القلق والخوف.» **النهار العربي والدولي**: ١٨ ـ ٢٤ شباط/فبراير ١٩٧٩.

ــــــ. «حول المعنى الحضاري للحركة الإسلامية الإيرانية.» **النهار العربي والدولي**: ١٢ ـ ١٧ شباط/فبراير ١٩٧٩.

ــــــ. «مدارات.» **الحياة**: ١٩/ ٧/ ١٩٩٣.

ــــــ. «النبوة والتقنية.» **النهار العربي والدولي**: ٢١ كانون الثاني/يناير ١٩٧٨.

أمين، جلال. «الطبقة الوسطى... تدهور أم اتساع، أم الاثنان معاً؟!» **الكتب وجهات نظر**: السنة ١، العدد ١، شباط/فبراير ١٩٩٩.

أمين، سمير. «العام والخاص في الديانات الكبرى.» **الطريق**: السنة ٥٧، العدد ٥، أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٨.

انطون، فرح. «الكاتب الشرقي وحاجاته.» **الجامعة**: السنة ٤، ج ٤.

أنوال (المغرب): ١ آذار/مارس ١٩٩١ و١٢ آذار/مارس ١٩٩١.

الأهالي: ٣٠/ ١٠/ ١٩٩٦.

الأهرام: ٢٢/ ١٢/ ١٩٨٢.

الأهرام الدولي: ٩/ ٧/ ١٩٩٦.

أوبلحاج، أحمد. «البادية المغربية في العصر الحديث.» **الثقافة الجديدة**: السنة ٦، العدد ٢٤، ١٩٨٢.

البيلاوي، حازم. «نحو نظام اقتصادي عربي جديد.» **قضايا عربية**: السنة ٦، العدد

٢، حزيران/ يونيو ١٩٧٩.

بركات، حليم. «أغاني مهيار الدمشقي وعالم الشعر الأغنى.» **شعر**: العدد ٢٣، صيف ١٩٦٢.

ــــــ. «الاغتراب والثورة في الحياة العربية المعاصرة.» **مواقف**: السنة ١، العدد ٥، صيف ١٩٦٩.

ــــــ. «الإنسان العربي بعد الخامس من حزيران: بين الرفض والقبول.» **الأسبوع العربي** (بيروت): ٣١ أيار/ مايو ١٩٧١.

ــــــ. «التغير التحولي في المجتمع العربي.» **مواقف**: السنة ٦، العدد ٢٨، صيف ١٩٧٤.

ــــــ. «التنمية الشاملة.» **الأزمنة**: السنة ١، العدد ٤، ١٩٨٧.

ــــــ. «جبران المتطرف حتى الجنون: بزوغ الثقافة المضادة.» **الكاتب العربي**: السنة ١، العدد ١، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨١.

ــــــ. «في علاقة القصة بالمجتمع.» **آفاق**: السنة ١، العدد ٢، خريف ١٩٥٨.

ــــــ. «الكاتب العربي والسلطة.» **مواقف**: السنة ٢، العدد ١٠، تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٧٠.

ــــــ. «نحو نظرية علم ـ اجتماعية للرواية العربية.» **مواقف**: العدد ٦٩، خريف ١٩٩٢.

ــــــ. «النظام الاجتماعي وعلاقته بمشكلة المرأة العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ٤، العدد ٣٤، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨١.

ــــــ. «الهاجس الأساسي لعلم الاجتماع العربي.» **النهج**: السنة ١٣، العدد ٤٦، ١٩٩٧.

البشري، طارق. «الطائفية غير المنظورة.» **اليوم السابع**: ٨ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٤.

بن سلامة، البشير. «الأخوة العربية الإسلامية.» **الفكر**: السنة ٢١، العدد ٧، ١٩٧٦.

ــــــ. «في مقومات الشخصية التونسية: حول معاني المقومات الشخصية والأمة.» **الفكر**: السنة ١٦، العدد ٦، ١٩٧١.

بن ميلاد، محجوب. «تونس بين الشرق والغرب.» **الفكر**: السنة ١، العدد ٧، نيسان/ ابريل ١٩٥٦.

بوبكري، محمد. «النظام الأبوي والتربية في المجتمع العربي.» **الاتحاد الاشتراكي** (الملحق الثقافي): ٢٨/ ١/ ١٩٩٤.

البيطار، نديم. «دور المخاطر الخارجية في تجارب التاريخ الوحدوية.» **المستقبل العربي**: السنة ١، العدد ٣، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨.

الترابي، حسن. «أولويات التيار الإسلامي لثلاثة عقود قادمات.» **الإنسان** (باريس): السنة ١، العدد ٢، آب/ أغسطس ١٩٩٠.

الثورة: ٥/ ١٢/ ١٩٨٢.

جابر، جابر عبد الحميد. «الشخصية المصرية والشخصية العراقية: دراسة مقارنة.» **المجلة الاجتماعية القومية** (مصر): السنة ٥، العدد ٣، أيلول/ سبتمبر ١٩٦٨.

الجابري، محمد عابد. «إشكالية الديمقراطية والمجتمع المدني في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ١٥، العدد ١٦٧، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٣.

الجامعة: السنة ١، ج ٩، ١٥ تموز/ يوليو ١٨٩٩.

جعيط، هشام. «بحثاً عن القيم في الإسلام.» **المقدمة**: العدد ٨، آذار/ مارس ١٩٨٨.

الجنحاني، الحبيب. «إشكالية الهوية في المجتمع العربي الإسلامي.» **الحياة**: ١٢/ ٣/ ١٩٩٥.

الجواهري، عماد أحمد. «حيازة الأراضي والتطورات السياسية في أقطار المشرق العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٥، العدد ٤٨، شباط/ فبراير ١٩٨٣.

حافظ، صبري. «الرواية المصرية منذ ظهورها عام ١٨٦٧ إلى ١٩٦٩: قوائم ببليوجرافية متخصصة.» **مجلة الكتاب العربي**: العدد ٥٠، تموز/ يوليو ١٩٧٠.

حافظ، هشام. «فلتسقط القومية العربية.» **الشرق الأوسط**: ١/ ٤/ ١٩٨٠.

حجازي، محمد عزت. «الشخصية العربية: وحدة أم تنوع؟.» **قضايا عربية**: السنة ٦، العدد ٢، حزيران/ يونيو ١٩٧٩.

حسين، عادل. «خطة مضاعفة الدخل القومي في ضوء الاتجاهات الاقتصادية والاجتماعية.» **الطليعة**: السنة ٨، العدد ١، كانون الثاني/ يناير ١٩٧٢.

حنفي، حسن. «جدل الأنا والآخر: دراسة في «تخليص الابريز» للطهطاوي.» **الآداب**: السنة ٤١، العدد ١٢، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣.

ــــــ. «ماذا يعني اليسار الإسلامي؟.» **اليسار الإسلامي**: العدد ١، كانون الثاني/ يناير ١٩٨١.

ـــــــ. «موقفنا الحضاري.» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٧٦، حزيران/ يونيو ١٩٨٥.

«حوار مع حسين آيت أحمد.» **زوايا**: السنة ١، العدد ٤، آذار/ مارس ـ نيسان/ ابريل ١٩٩٠.

الحياة: ٢٢ ـ ٢٤/ ١٢/ ١٩٩٠؛ ١٩/ ٩/ ١٩٩٤؛ ٨/ ١٠/ ١٩٩٤؛ ١٠/ ١٠/ ١٩٩٤؛ ٥/ ٣/ ١٩٩٥؛ ٨/ ٣/ ١٩٩٥؛ ٢١/ ٧/ ١٩٩٥؛ ١/ ١١/ ١٩٩٥؛ ٢٧/ ١١/ ١٩٩٥؛ ١٦/ ٤/ ١٩٩٦؛ ٢٣/ ٤/ ١٩٩٦؛ ٣٠/ ٤/ ١٩٩٦؛ ٤/ ٦/ ١٩٩٦؛ ٢/ ٧/ ١٩٩٦؛ ٩/ ٧/ ١٩٩٦؛ ٨/ ٨/ ١٩٩٦؛ ١٤/ ٩/ ١٩٩٦؛ ١٦/ ٩/ ١٩٩٦؛ ٢٧/ ٣/ ١٩٩٧؛ ٢٥/ ١١/ ١٩٩٧؛ ١٠/ ٥/ ١٩٩٨؛ ٢٨/ ٦/ ١٩٩٨ و٩/ ٣/ ١٩٩٩.

خالد، حسن. «المرأة في عرف الإسلام.» **الفكر الإسلامي**: السنة ٦، العدد ٥، أيار/ مايو ١٩٧٥.

خالدي، رشيد. «القومية العربية في سوريا: سنوات التكوين، ١٩٠٨ ـ ١٩١٤.» **الفكر العربي**: السنة ١، العدد ٢، تموز/ يوليو ١٩٧٨.

الخراط، إدوار. «الأصالة الثقافية والهوية القومية.» **الآداب**: السنة ٤٢، العدد ٣، آذار/ مارس ١٩٩٤.

الخطيبي، عبد الكبير. «الذاكرة العربية بين الحداثة وما بعد الحداثة.» **المقدمة**: العدد ٢، حزيران/ يونيو ١٩٨٧.

ـــــــ. «نحو علم اجتماع للعالم العربي.» **مواقف**: السنة ٧، العددان ٣٠ ـ ٣١، شتاء ـ ربيع ١٩٧٥.

الخوري، فؤاد اسحق. «التمدين وتخطيط المدن وإدارتها في المشرق العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ٣، العدد ١٧، تموز/ يوليو ١٩٨٠.

الخولي، لطفي. «في عاصفة المتغيرات.» **الحياة**: ٢/ ٨/ ١٩٩٦.

الديبلوماسي: حزيران/ يونيو ١٩٩٦.

الربايعة، أحمد. «عبادة الأصنام في الجزيرة العربية قبل الإسلام ووظيفتها الاجتماعية.» **أبحاث اليرموك** (جامعة اليرموك): السنة ٣، العدد ١، ١٩٨٧.

ـــــــ. «مظاهر التغير في عادات الزواج لدى الشراكسة في المجتمع الأردني.» **دراسات**: السنة ١٤، العدد ٧، ١٩٨٧.

رودنسون، مكسيم. «الفكر العربي أمام الثورة.» ترجمة فاروق مردم. **مواقف**: السنة ١، العدد ٢، ١٩٦٨.

الـــريـــاض: ١١/ ١٠/ ١٩٩٤؛ ٦/ ١١/ ١٩٩٤؛ ٢٥/ ١٢/ ١٩٩٤؛ ٣١/ ٣/ ١٩٩٥؛ ٢٨/ ٤/ ١٩٩٥؛ ٥/ ٥/ ١٩٩٥؛ ٧/ ٨/ ١٩٩٥؛ ٤/ ٩/ ١٩٩٥؛ ١٥/ ١٢/ ١٩٩٦ و١٨/ ٢/ ١٩٩٩.

زكريا، خضر. «بعض الأبعاد الاجتماعية للتحولات الجديدة في المنطقة العربية.» **الطريق**: السنة ٥٥، العدد ٥، أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٦.

سبيلا، محمد. «جدلية الوعي الشقي والوعي المغلوط في الوجدان العربي.» **الاتحاد الاشتراكي**: ١٩/ ١١/ ١٩٩٢.

سعد، أحمد صادق. «حول النمط الآسيوي للإنتاج: مصر الفرعونية.» **الطليعة**: السنة ١٠، العدد ٣، آذار/ مارس ١٩٧٤.

سعد الدين، ابراهيم. «التغيرات الأساسية في هيكل الرأسمالية في مصر خلال الفترة ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠.» **قضايا فكرية**: الكتابان ٣ ـ ٤، آب/ أغسطس ـ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٦.

ـــــــ. «الخيار الاشتراكي والديمقراطية.» **الطريق**: السنة ٥٥، العدد ٥، أيلول/ سبتمبر ـ تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٦.

السعيد، أمينة. «المرأة العربية وتحدي المجتمع: من واقع الغياب إلى حضور مغامر.» **محاضرات الندوة اللبنانية**: السنة ٢١، النشرتان ١١ ـ ١٢، ١٩٦٧.

سعيد، خالدة. «المرأة العربية: كائن بغيره لا بذاته.» **مواقف**: العدد ١٢، ١٩٧٠.

السفير: ٢٧/ ٦/ ١٩٩٦.

السمير: ١٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٣٤ و١ آذار/ مارس ١٩٣٦.

الشامي، حسن. «صنعاء القبيلة والدولة، وكونها، في آخر الأمر، مدينة.» **الحياة**: ٢٣/ ٣/ ١٩٩٧.

الشرق الأوسط: بين ٢١/ ١٠/ ١٩٨٩ و٦/ ١١/ ١٩٨٩؛ ٢٨/ ٨/ ١٩٩٥ و١٨ ـ ٢١/ ٢/ ١٩٩٧.

شكري، غالي. «المسيحيون والعروبة: من يدفع الثمن؟.» **الناقد**: السنة ٢، العدد ١٥، أيلول/ سبتمبر ١٩٨٩.

شمس الدين، محمد مهدي. «نظرة الإسلام إلى الأسرة في مجتمع متطور.» **الفكر الإسلامي**: السنة ٦، العدد ٥، أيار/ مايو ١٩٧٥.

الشميل، شبلي. «حول الاشتراكية الحقيقية.» **المقتطف**: كانون الثاني/ يناير ١٩١٣.

ـــــــ. «فلسفة المادية ومذهب النشوء.» **المقتطف**: السنة ٣٤، ١٩١٠.

الشهاب: ١٥ تموز/ يوليو ١٩٧٣.

الشوك، علي. «مفهوم «الأسرة» سوسيولوجياً ولغوياً عند الساميين والصينيين واللاتين.» **الحياة**: ١٨/ ٣/ ١٩٩٧.

شؤون اجتماعية: السنة ٧، العدد ٢٨، شتاء ١٩٩٠ والسنة ٩، العدد ٣٥، خريف ١٩٩٢.

الشيشيني، ناديا. «معالجة اختلال التوازن الإقليمي في الوطن العربي.» **قضايا عربية**: السنة ٦، العدد ٢، حزيران/ يونيو ١٩٧٩.

صايغ، يوسف. «التنمية العربية والمثلث الحرج.» **المستقبل العربي**: السنة ٥، العدد ٤١، تموز/ يوليو ١٩٨٢.

الصوالحي، نور الدين. «نبذة عامة عن الموسيقى العربية.» **فكر وفن**: العدد ٥٠، كانون الثاني/ يناير ١٩٩٠.

العالم، محمود أمين. «أزمة ثقافة أم أزمة حكم؟.» **الحرية**: ٢٤ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥.

عامر، ابراهيم. «مصر النهرية.» **الفكر المعاصر**: العدد ٥٠، ربيع ١٩٦٩.

عاني، مختار. «التغير الثوري الحضاري والواقع العربي اليوم.» **مواقف**: السنة ١، العدد ٤، ١٩٦٩.

عباس، إحسان. «الأصالة في الثقافة القومية المعاصرة.» **المستقبل العربي**: السنة ٣، العدد ٢٥، آذار/ مارس ١٩٨١.

عبد الله، اسماعيل صبري. «أفكار أولية للنقاش بين الماركسيين العرب.» **الطريق**: السنة ٥٢، العدد ١، أيار/ مايو ١٩٩٣.

ـــــــ. «التنمية المستقلة: محاولة لتحديد مفهوم مجهل.» **المستقبل العربي**: السنة ٩، العدد ٩٠، آب/ أغسطس ١٩٨٦.

ـــــــ. «العرب بين التنمية القطرية والتنمية القومية.» **المستقبل العربي**: السنة ١، العدد ٣، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨.

ـــــــ. «الكوكبة: الرأسمالية العالمية في مرحلة ما بعد الامبريالية.» **الطريق**: السنة ٥٦، العدد ٤، تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٩٧.

ـــــــ. مقابلة في صحيفة: **القبس**: ٣٠ ـ ٣١/ ١/ ١٩٨٨.

عبد الله، عبد الخالق. «العلاقات العربية ـ الخليجية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٨، العدد ٢٠٥، آذار/ مارس ١٩٩٦.

العبد الله، محمد. «المزار: ذلك الوسيط المسحور.» **النهار العربي والدولي**: ٢ ـ ٨ شباط/ فبراير ١٩٨١.

عبد الرحمن، عواطف. «المواد الدينية في الصحافة المصرية وعلاقتها بأحداث العنف الديني في السبعينات.» **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**: السنة ٥، العدد ١٨، ربيع ١٩٨٥.

عبد الملك، أنور. ««تنمية» أم نهضة حضارية؟.» **المستقبل العربي**: السنة ١، العدد ٣، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨.

العبيدي، ابراهيم وعبد الله الخليفة. «بعض المحددات الأسرية والاجتماعية لتأخر زواج الفتيات: دراسة ميدانية.» **مجلة العلوم الاجتماعية**: السنة ٢٠، العددان ١ ـ ٢، ربيع ـ صيف ١٩٩٢.

عجوبة، مختار ابراهيم. «أسباب كارثة المجاعات ونتائجها في افريقيا (السودان: دراسة استطلاعية).» **المجلة العربية للعلوم الإنسانية**: السنة ١١، العدد ٤٤، صيف ١٩٩٣.

العروي، عبد الله. «الثورة العربية بين الوعي والواقع.» **مواقف**: السنة ٢، العدد ١٠، تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٧٠.

عصفور، جابر. «مواجهة العولمة.» **الحياة**: ١١ و١٨/ ٥/ ١٩٩٨.

العظم، صادق جلال. «ما هي العولمة؟.» **الطريق**: السنة ٥٦، العدد ٤، تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٩٧ .

ــــــ. «نقد لمواقف المفكرين العرب من العولمة.» **الكتب وجهات نظر**: السنة ١، العدد ١٠، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٩٩.

عمارة، محمد. «من هنا بدأت مسيرتنا للوحدة العربية.» **قضايا عربية**: السنة ٣، الأعداد ١ ـ ٦، نيسان/ ابريل ـ أيلول/ سبتمبر ١٩٧٦.

الغذامي، عبد الله محمد. «القبيلة بوصفها نسقاً ذهنياً.» **الحياة**: ٢١/ ٤/ ١٩٩٧.

الغزي، محمد. «الاحتفال بالجسد في التراث الجاهلي.» **فكر وفن (المانيا)**: السنة ٢٤، العدد ٤٣، ١٩٨٧.

فتاة الشرق: ج ٨، ١٩٠٨؛ ج ٢، ١٩٠٩ وج ٤، ١٩١٠.

فرح، الياس. «الوحدة في منظور البعث.» **قضايا عربية**: السنة ٣، الأعداد ١ ـ ٦، نيسان/ ابريل ـ تموز/ يوليو ١٩٧٦.

الفكر: السنة ٢٢، العدد ٩، ١٩٧٧.

القبس: ١٧/ ١٢/ ١٩٨٢.

القدس العربي: ١٧/ ١٢/ ١٩٩٠.

قدورة، زاهية. «حقوق المرأة في الإسلام.» **الفكر الإسلامي**: السنة ٦، العدد ٥، أيار/ مايو ١٩٧٥.

قزيها، وليد. «الأسس الاجتماعية ـ السياسية لنمو الحركة القومية المعاصرة في المشرق العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ١، العدد ٦، آذار/ مارس ١٩٧٩.

ـــــــ. «فكرة الوحدة العربية في مطلع القرن العشرين.» **المستقبل العربي**: السنة ١، العدد ٤، تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٨.

كرّو، محمد. «المثقفون والمجتمع المدني في تونس.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٤، تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٧.

كنفاني، غسان. «العمل الفدائي في مأزقه الراهن.» **مواقف**: السنة ٢، العدد ٨، آذار/ مارس ـ نيسان/ ابريل ١٩٧٠.

الكواري، علي خليفة. «عودة إلى أسباب الخلل السكاني: «حالة قطر».» **شؤون اجتماعية**: السنة ١٢، العدد ٤٧، خريف ١٩٩٥.

كوثراني، وجيه. «رشيد رضا والدولة العثمانية ومسألة الخلافة: الفقيه والسلطة.» **الوحدة**: السنة ٤، العددان ٤٦ ـ ٤٧، تموز/ يوليو ـ آب/ أغسطس ١٩٨٨.

لبيب، عبد العزيز. «مفهوم المجتمع المدني: الواقع والوهم الايديولوجي.» **الوحدة**: السنة ٧، العدد ٨١، حزيران/ يونيو ١٩٩١.

المحسن، فاطمة. «أدب منفى أم أدب في المنفى.» **الحياة**: ١٤/ ٤/ ١٩٩٧.

محمود، زكي نجيب. «ميلاد جديد.» **مواقف**: العدد ١، ١٩٦٩.

مخلوف، عيسى. «**الحب، الفانتازيا** لآسيا الجبار.» **اليوم السابع**: ١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٥.

المرنيسي، فاطمة. «من هو عبد لمن: المغربي أو زمانه؟.» **أبحاث** (المغرب): العدد ٣، كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٣.

ـــــــ ومليكة البلغيثي. «العائلة القروية المغربية: مواقف من التقليد والحداثة.» **الثقافة**

الجديدة: السنة ٦، العدد ٢٣، ١٩٨٢.

المسلمات: ٧ كانون الثاني/يناير ١٩٩٤.

المقتطف: أيار/مايو ١٨٨٥.

الملائكة، نازك. «القومية العربية والحياة.» **الآداب**: السنة ٨، العدد ٥، أيار/مايو ١٩٦٠.

المنتدى (منتدى الفكر العربي، عمّان): السنة ١١، العدد ١٢٤، كانون الثاني/يناير ١٩٩٦.

المنوني، عبد اللطيف. «التطور السياسي للحركة النقابية بالمغرب.» **الثقافة الجديدة**: السنة ٤، العدد ١٣، ١٩٧٩.

منيف، عبد الرحمن. «مدخل لدراسة أثر النفط في المجتمع العربي.» **شؤون اجتماعية**: السنة ٧، العدد ٢٨، شتاء ١٩٩٠.

مواقف: السنة ١، العدد ٥، صيف ١٩٦٩؛ السنة ٢، العدد ١٠، صيف ١٩٧٠ والعددان ٧٣ ـ ٧٤، خريف ١٩٩٣ ـ شتاء ١٩٩٤.

مولوي، فيصل. في: **الشهاب**: ١٥ تموز/يوليو ١٩٧٣.

النجار، باقر سلمان. «الأسرة وتحولات المجتمع الخليجي.» **دراسات**: العدد ٩، ١٩٩٥.

ـــــــ. «التكنولوجيا والعمران والثقافة في القرية البحرينية.» **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية**: السنة ١٨، العدد ٦٨، ١٩٩٣.

نجم، نوري. «النشاط الخاص في مسيرة البناء الاشتراكي.» **الثورة** (العراق): ٢٤/ ٨/ ١٩٨٠.

نصر، سليم. «الوطن العربي في أرقام: ملف إحصائي شامل حول أهم مؤشرات البنيان الاقتصادي الاجتماعي العربي.» **الثقافة العربية**: السنة ١٤، العدد ٦، تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧١.

النقاش، رجاء. «إسلام... بلا أحزاب.» **الاتحاد الاشتراكي**: ١٢/ ٤/ ١٩٩٢.

النقيب، خلدون حسن. «بناء المجتمع العربي: بعض الفروض البحثية.» **المستقبل العربي**: السنة ٨، العدد ٧٩، أيلول/سبتمبر ١٩٨٥.

ـــــــ. «دراسات أولية في التدرج الطبقي الاجتماعي في بعض الأقطار العربية.» **حوليات كلية الآداب** (جامعة الكويت): الحولية ١، ١٩٨٠.

النهار: ٥/٢/١٩٦٩؛ ١٧/١٠/١٩٧٣ و١٨/٧/١٩٩٦.

النهار العربي والدولي: ٢٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٧.

نور (القاهرة): صيف ١٩٩٦.

هآرتس: ١/١٢/١٩٨٣.

الوحدة: السنة ٦، العددان ٦١ ـ ٦٢، تشرين الأول/ اكتوبر ـ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٩.

الوسط: ٢٠ نيسان/ ابريل ١٩٩٢؛ ٦ تموز/ يوليو ١٩٩٢؛ ٢٧ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٣؛ ١٦ أيار/ مايو ١٩٩٤؛ ١٨ تموز/ يوليو ١٩٩٤؛ ١٤ آب/ أغسطس ١٩٩٥؛ ١٥ كانون الثاني/ يناير ١٩٩٦؛ ١٥ نيسان/ ابريل ١٩٩٦؛ ٢ حزيران/ يونيو ١٩٩٧ و٢٥ آب/ أغسطس ١٩٩٧.

ونوس، سعد الله. «الحوار الذي نفتقده جميعاً.» **الوسط**: ٢٥ آذار/ مارس ١٩٩٦.

يسين، السيد. «الشخصية العربية: النسق الرئيسي والأنساق الفرعية (ملاحظات أولية).» **المستقبل العربي**: السنة ١، العدد ٣، أيلول/ سبتمبر ١٩٧٨.

اليمامة: ١٨ جمادى الآخرة ١٤١٤هـ؛ ٩ ربيع الثاني ١٤١٥هـ؛ ١٢ صفر ١٤١٥هـ؛ ١٦ رمضان ١٤١٥هـ؛ ١٤ شوال ١٤١٥هـ؛ ٢٠ ربيع الأول ١٤١٦هـ؛ ١٨ ربيع الثاني ١٤١٦هـ؛ ٢٥ ربيع الثاني ١٤١٦هـ؛ ٣ جمادى الأولى ١٤١٦هـ؛ ١٠ جمادى الأولى ١٤١٦هـ؛ ١٣ رمضان ١٤١٧هـ؛ ٢٣ رمضان ١٤١٧هـ؛ ١٥ شوال ١٤١٧هـ؛ ١٠ شوال ١٤١٨هـ و٦ شوال ١٤١٩هـ.

اليوم السابع: ٣٠ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٥.

ندوات، مؤتمرات

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٤.

الإبداع الثقافي والتغيير الاجتماعي في المجتمعات العربية في نهايات القرن، التي نظمتها جامعة برنستون، معهد الدراسات عبر الإقليمية للشرق الأوسط وشمال افريقية وآسيا الوسطى، غرناطة، ٤ ـ ٩ أيار/ مايو ١٩٩٨.

الجمهورية التونسية، الجامعة التونسية، مركز الدراسات والأبحاث الاقتصادية والاجتماعية. ملتقى «حول الذاتية الثقافية والضمير القومي داخل المجتمع التونسي»، تونس، ١٩٧٤.

ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي «فونداسيوني إيني إنريكو ماتيي». إعداد غسان سلامة. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥.

العرب والعولمة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. تحرير أسامة أمين الخولي. بيروت: المركز، ١٩٩٨.

غرامشي وقضايا المجتمع المدني. نيقوسيا: مؤسسة عيبال، ١٩٩١.

القومية العربية في الفكر والممارسة: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت: المركز، ١٩٨٠.

المملكة المغربية، الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية. **المؤتمر الاستثنائي، يناير ١٩٥٧.** ط ٢. الرباط: ١٩٦٨.

المؤتمر العلمي الثاني للجمعية العربية للبحوث الاقتصادية، بيروت، ٧ - ٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٢.

المؤتمر القومي العربي: الوثائق الأساسية والبيانات السياسية، ١٩٩٠ - ١٩٩٤. بيروت: المؤتمر، ١٩٩٥.

٢ - الأجنبية

Books

Abdel - Fadil, Mahmoud. *Development, Income Distribution and Social Change in Rural Egypt, 1952-1970.* Cambridge, MA: Cambridge University Press, 1976.

———. *The Political Economy of Nasserism: A Study in Employment and Income Distribution Policies in Urban Egypt, 1952-72.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1980. (Occasional Papers; 52)

Abdel - Malek, Anouar. *Egypt: Military Society; the Army Regime, the Left, and Social Change under Nasser.* Translated by Charles Lam Markmann. New York: Random House, [1968].

——— (ed.). *Contemporary Arab Political Thought.* Translated by Michael Pallis. London: Zed Books, 1983.

Abu Jaber, Kamel [et al.]. *Bedouin of Jordan: A People in Transition.* Amman: Royal Scientific Society Press, 1978.

Abu - Lughod, Janet L. *Cairo: 1001 Years of the City Victorious.* Princeton,

NJ: Princeton University Press, 1971. (Princeton Studies on the Near East)

Abu - Lughod, Lila. *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in Bedouin Society.* Berkeley, CA: University of California Press, 1986.

Alamuddin, Nura S. and Paul D. Starr. *Crucial Bonds: Marriage among the Lebanese Druze.* Delmar, NY: Caravan Books, 1980.

Albrow, Martin. *The Global Age: State and Society beyond Modernity.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.

Altorki, Soraya and Donald P. Cole. *Arabian Oasis City: The Transformation of 'Unayzah.* Austin, TX: University of Texas Press, 1989. (Modern Middle East Series; no. 15)

Amin, Galal A. *Egypt's Economic Predicament: A Study in the Interaction of External Pressure, Political Folly and Social Tension in Egypt, 1960-1990.* Leiden; New York: E. J. Brill, 1995. (Social, Economic and Political Studies of the Middle East; v. 51)

Amin, Samir. *The Arab Nation.* Translated [from the French] by Michael Pallis. London: Zed Press, 1978. (Middle East Series; no. 2)

Ammar, Hamid. *Growing Up in an Egyptian Village; Silwa, Province of Aswan.* London: Routledge and Kegan Paul, [1954]. (International Library of Sociology and Social Reconstruction)

Antoun, Richard T. *Arab Village: A Social Structural Study of Transjordanian Peasant Community.* Bloomington, IN: Indiana University Press, 1972. (Indiana University Social Science Series; v. 29)

Ayrout, Henry Habib. *The Egyptian Peasant.* Translated from the French by John Alden Williams; foreword by Chester Bowles; introduction by Morroe Berger. Boston, MA: Beacon Press, [1963]. (Beacon Books on World Affairs)

Ayubi, Nazih N. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World.* London; New York: Routledge, 1991.

Baer, Gabriel. *Studies in the Social History of Modern Egypt.* Chicago, IL: University of Chicago Press, 1970.

Barakat, Halim. *The Arab World: Society, Culture, and State.* Berkeley, CA: University of California Press, 1993.

———. *Lebanon in Strife: Student Preludes to the Civil War.* Austin, TX: University of Texas Press, 1977. (Modern Middle East Series; no. 2)

———. *Visions of Social Reality in the Contemporary Arab Novel.* Washington, DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1977.

——— (ed.). *Contemporary North Africa: Issues of Development and Integration.* Washington, DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1985.

———. ———. London: Groom Helm, 1985.

———. *Toward a Viable Lebanon.* London: Croom Helm; Washington, DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, 1988.

Batatu, Hanna. *The Egyptian, Syrian and Iraqi Revolutions: Some Observations on Their Underlying Causes and Social Character.* Washington, DC: Georgetown University, 1984.

———. *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements in Iraq: A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of Its Communists, Ba'thists and Free Officers.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1978. (Princeton Studies on the Near East)

Bates, Daniel G. and Amal Rassam. *Peoples and Cultures of the Middle East.* Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1983.

Bendix, Reinhard and Seymour Martin Lipset (eds.). *Class, Status and Power; Social Stratification in Comparative Perspective.* 2nd ed. New York: Free Press, [1966].

Berger, Morroe. *The Arab World Today.* London: Weidenfeld; New York: Doubleday, 1962.

———. *Islam in Egypt Today: Social and Political Aspects of Popular Religion.* Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1970. (Princeton Studies on the Near East)

———. *Real and Imagined World: The Novel and Social Science.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 1977.

Berque, Jacques. *The Arabs: Their History and Future.* Translated by Jean Stewart; preface by Sir Hamilton Gibb. London: Faber and Faber; New York: Praeger, 1964.

Beshir, Mohamed Omer (ed.). *Southern Sudan, Regionalism and Religion: Selected Essays.* Khartoum, Sudan: University of Khartoum, Graduate College, 1984.

Bliss, Daniel. *The Reminiscences of Daniel Bliss.* Edited and supplemented by his eldest son. New York: F. H. Revell, [1920].

Boullata, Issa J. *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought.* Albany, NY: State University of New York Press, 1990. (SUNY Series in Middle Eastern Studies)

Bottomore, T. B. and M. Rubel (eds.). *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy.* London: Watts and Co., 1956.

Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Edited and introduced by John B. Thompson; translated by Gino Raymond and Matthew Adamson. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1991.

Brink, André. *The Novel: Language and Narrative from Cervantes to Calvino*. New York: New York University Press, 1998.

Broom, Leonard and Philip Selznick. *Sociology: A Text with Adapted Readings*. 6th ed. New York: Harper and Row, 1977.

Burns, Elizabeth and Tom Burns (eds.). *Sociology of Literature and Drama; Selected Readings*. [Harmondsworth, UK; Baltimore, MD: Penguin Books, 1973]. (Penguin Modern Sociology Readings. Penguin Education)

Caton, Steven C. *«Peaks of Yemen I Summon»: Poetry as Cultural Practice in a North Yemeni Tribe*. Berkeley, CA: University of California Press, 1990.

Chow, Esther Ngan-ling and Catherine White Berheide (eds.). *Women, the Family and Policy: A Global Perspective*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994. (SUNY Series in Gender and Society)

Coon, Carleton Stevens. *Caravan: The Story of the Middle East*. New York: Holt, [1951].

Cole, Donald Powell. *Nomads of the Nomads: The Al-Murrah Bedouin of the Empty Quarter*. Arlington Heights, IL: AHM Publishing Co., 1975.

Coser, Lewis A. *The Functions of Social Conflict*. Glencoe, IL.: Free Press, [1956].

——— (ed.). *Sociology through Literature; an Introductory Reader*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963.

Crapanzano, Vincent. *The Hamadsha; a Study in Moroccan Ethnopsychiatry*. Berkeley, CA: University of California Press, [1973].

Dabaghian, Jane (ed.). *Mirror of Man: Readings in Sociology and Literature*. 2nd ed. Boston, MA: Little, Brown, [1975].

Denoeux, Guilain. *Urban Unrest in the Middle East: A Comparative Study of Informal Networks in Egypt, Iran, and Lebanon*. Albany, NY: State University of New York Press, 1993. (SUNY Series in the Social and Economic History of the Middle East)

Dodd, Peter and Halim Barakat. *River Without Bridges; a Study of the Exodus of the 1967, Palestinian Arab Refugees*. Beirut: Institute for Palestine Studies, 1968. (Institute for Palestine Studies. Monograph Series; no. 10)

Doumani, Beshara. *Rediscovering Palestine: Merchants and Peasants in Jabal Nablus, 1700-1900*. Berkeley, CA: University of California Press, 1995.

Drysdale, Alasdair and Gerald H. Black. *The Middle East and North Africa: A*

Political Geography. New York: Oxford University Press, 1985.

Durkheim, Emile. *The Elementary Forms of the Religious Life*. Translated from the French by Joseph Ward Swain. New York: Free Press, [1965]. (Free Press Paperbacks)

Duvignaud, Jean. *The Sociology of Art*. Translated from the French by Timothy Wilson. New York: Harper and Row, 1973. (Icon Editions; IN-35)

Eickelman, Dale F. *Moroccan Islam: Tradition and Society in a Pilgrimage Center*. Austin, TX: University of Texas Press, 1976.

Engels, Frederick. *The Origin of the Family, Private Property and the State, in the Light of the Researches of Lewis H. Morgan*. New York: Pathfinder Press; International Publishers, [1972].

Escarpit, Robert. *Sociology of Literature*. Translated [from the French] by Ernest Pick. 2nd ed., with a new introduction by Malcolm Bradbury and Bryan Wilson. London: Cass, 1971. (New Sociology Library; no. 4)

Fisher, W. B. *The Middle East: A Physical, Social and Regional Geography*. London: Methuen; New York: Dutton, [1950].

Freud, Sigmund. *The Future of an Illusion*. Translated by W. D. Robson-Scott. [New York]: H. Liveright, 1928. (International Psycho-analytical Library; no. 15)

———. *Civilization and Its Discontents*. Authorized translation by Jean Riviere. New York: J. Cape & H. Smith, [1930].

———. *Moses and Monotheism*. [Translated from the German by Katherine Jones]. New York: Knopf, 1939.

———. *Totem and Taboo; Resemblances between the Psychic Lives of Savages and Neurotics*. New York: Moffat, Yard and Company, 1918.

Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures; Selected Essays*. New York: Basic Books, [1973].

Gellner, Ernest. *Saints of the Atlas*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1969. (Nature of Human Society Series)

——— and Charles Micaud (eds.). *Arabs and Berbers: From the Tribe to Nation in North Africa*. London: Duckworth, 1973.

Ghareeb, Edmund. *The Kurdish Question in Iraq*. Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1981. (Contemporary Issues in the Middle East)

Gilsenan, Michael. *Saint and Sufi in Modern Egypt: An Essay in the Sociology of Religion*. Oxford: Clarendon Press, 1973. (Oxford Monographs on Social Anthropology)

Goldmann, Lucien. *Towards a Sociology of the Novel.* Translated from the French by Alan Sheridan. London: Tavistock Publications, 1975.

Griffin, Keith and Azizur Rahman Khan. *Globalization and the Developing World.* [n. p.]: UN, 1992. (Occasional Papers)

Haddad, Hassan S. and Basheer K. Nijim (eds.). *The Arab World: A Handbook.* With a foreword by Ibrahim Abu-Lughod. Wilmette, IL: Medina Press, 1978. (AAUG Monograph Series; no. 9)

Halpern, Manfred. *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963.

Harik, Iliya with Susan Randolph. *Distribution of Land, Employment and Income in Rural Egypt.* Ithaca, NY: Cornell University, Center for International Studies, Rural Development Committee, [1979]. (Special Series on landessness and Near-landessness; no. 5)

Hatem, Mohammad Abdel-Kader. *Land of the Arabs.* London; New York: Longman, 1977.

Hearn, Maxwell K. *The Splendors of Imperial China: Treasures from the National Palace Museum, Taipei.* New York: Metropolitan Museum of Art; Taipei: National Palace Museum; New York: Rizzoli International Publications, 1996.

Hermassi, Elbaki. *Leadership and National Development in North Africa: A Comparative Study.* Berkeley, CA: University of California Press, [1972].

———. *The Third World Reassessed.* Berkeley, CA: University of Califronia Press, 1980.

Hourani, Albert Habib. *A History of the Arab Peoples.* New York: Warner Books, 1991.

Ibrahim, Saad Eddin. *The New Arab Social Order: A Study of the Social Impact of Oil Wealth.* Boulder, CO: Westview Press; London: Croom Helm, 1982. (Westview Special Studies on the Middle East)

——— and Nicholas S. Hopkins (eds.). *Arab Society in Transition: A Reader.* [Cairo]: American University in Cairo Press, 1977.

International Monetary Fund [IMF]. *The Direction of Trade Statistics Yearbook, 1991.* Washington, DC: IMF, 1991.

Issawi, Charles. *An Economic History of the Middle East and North Africa.* New York: Columbia University Press, 1982. (Columbia Economic History of the Modern World)

———. *Egypt in Revolution: An Economic Analysis.* London; New York: Oxford University Press, 1963.

Jameson, Fredric and Masao Miyoshi (eds.). *The Cultures of Globalization.* Durham, NC: Duke University Press, 1998.

Johnstone, Ronald L. *Religion in Society: A Sociology of Religion.* 5th ed. Upper Saddle River, NJ: Prentice-Hall, 1997.

Jones, Ernest. *The Life and Work of Sigmund Freud.* Edited and abridged by Lionel Trilling and Steven Marcus, with an introduction by Lionel Trilling. New York: Basic Books, [1961].

Jong, Erica. *Fear of Flying; a Novel.* New York: Signet Book, 1973.

Joseph, Suad and Barbara L. K. Pillsbury (eds.). *Muslim - Christian Conflicts: Economic, Political, and Social Origins.* Foreword by Charles Issawi. Boulder, CO: Westview Press, 1978.

Kazemi, Farhad and John Waterbury (eds.). *Peasants and Politics in the Modern Middle East.* Miami: Florida International University Press, 1991.

Khatibi, Abdelkebir and Mohammed Sijelmassi. *The Splendour of Islamic Calligraphy.* London: Thames and Hudson, 1976.

Khoury, Philip S. *Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920-1945.* Princeton, NJ: Princeton University Press, 1987. (Princetion Studies on the Near East)

———. *Urban Notables and Arab Nationalism: The Politics of Damascus, 1860-1920.* Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1983. (Cambridge Middle East Library)

Knapp, Bettina L. *Exile and the Writer: Exoteric and Esoteric Experiences: A Jungian Approach.* University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1991.

Lancaster, William. *The Rwala Bedouin Today.* Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1981. (Changing Cultures)

Lane, Edward William. *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians Written in Egypt during the Years 1833-1835.* London: East-West Publications, 1978.

Lapidus, Ira M. (ed.). *Middle Eastern Cities; a Symposium on Ancient, Islamic and Contemporary Middle Eastern Urbanism.* Berkeley, CA: University of California Press, 1969.

Laroui, Abdallah. *The History of the Maghreb: An Interpretative Essay.* Translated from French by Ralph Manheim. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977. (Princeton Studies on the Near East)

Layachi, Azzedine. *State, Society and Democracy in Morocco: The Limits of Associative Life.* Washington, DC: Georgetown University, Center for

Contemporary Arab Studies, 1998.

Lazreg, Marnia. *The Emergence of Classes in Algeria: A Study of Colonialism and Socio-political Change.* Boulder, CO: Westview Press, 1976. (Westview Special Studies in Social, Political, and Economic Development)

Lewis, Norman N. *Nomads and Settlers in Syria and Jordan, 1800-1980.* Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1987. (Cambridge Middle East Library)

Lukacs, Georg. *Studies in European Realism.* New York: Universal Library, 1974.

———. *The Theory of the Novel; a Historico-philosophical Essay on the Forms of Great Epic Literature.* Translated from the German by Anna Bostock Cambridge, MA: M. I. T. Press, [1971].

Malouf, David. *An Imaginary Life: A Novel.* New York: Vintage Books, 1996.

Meeker, Michael E. *Literature and Violence in North Arabia.* Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 1979. (Cambridge Studies in Cultural Systems)

Memmi, Albert. *The Colonizer and the Colonized.* Introduction by Jean-Paul Sartre; afterword by Susan Gilson Miller; [translated by Howard Greenfeld]. Expanded ed. Boston, MA: Beacon Press, 1991.

Mernissi, Fatima. *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in a Modern Muslim Society.* Cambridge, MA: Schenkman Publishing Co., 1975.

———. *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood.* Photographs by Ruth V. Ward. Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co., 1994.

———. *Islam and Democracy: Fear of the Modern World.* Translated by Mary Jo Lakeland. Reading, MA: Addison-Wesley Pub. Co., [1992].

Milson, Menahem (ed.). *Society and Political Structure in the Arab World.* New York: Humanities Press, [1973]. (Van Leer Jerusalem Foundation Series)

Nordlinger, Eric A. (ed.). *Conflict Regulation in Divided Societies.* With foreword by Samuel P. Huntington. [Cambridge, MA]: Harvard University, Center for International Affairs, 1972. (Occasional Papers in International Affairs; no. 29)

Owen, Roger. *The Middle East in the World Economy, 1800-1914.* London; New York: Methuen, 1981.

———. *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East.* London; New York: Routledge, 1992.

Patai, Raphael. *The Arab Mind.* New York: Scribner, 1976.

———. *Society, Culture, and Change in the Middle East.* Philadelphia, PA:

University of Pennsylvania Press, 1969. 3rd ed. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1971.

Penrose, S. *That They May Have Life: The Story of the American University of Beirut, 1866-1941.* Beirut: American University of Beirut, 1970.

Péristiany, J. G. (ed.). *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society.* London: Weidenfeld and Nicolson, [1966]. (Nature of Human Society)

Perthes, Volker. *The Political Economy of Syria under Asad.* New York: I. B. Tauris, 1995.

Pitt-Rivers, Julian (ed.). *Mediterranean Countrymen: Essays in the Social Anthropology of the Mediterranean.* Paris: Mouton, 1963. (Recherches méditerranéennes. Etudes; 1)

Prothro, Edwin Terry and Lutfy Najib Diab. *Changing Family Patterns in the Arab East.* [Beirut]: American University of Beirut, 1974.

Rabinow, Paul. *Symbolic Domination; Cultural Form and Historical Change in Morocco.* Chicago, IL: University of Chicago Press, [1975].

Radwan, Samir. *Agrarian Reform and Rural Poverty: Egypt, 1952-1975.* Geneva: International Labour Office, 1977. (International Labor Organization. World Employment Programme. WEP Study)

Randal, Jonathan C. *Going All the Way: Christian Warlords, Israeli Adventurers, and the War in Lebanon.* New York: Viking Press, 1983.

Robertson, Roland (comp.). *Sociology of Religion: Selected Readings.* Baltimore, MA: Penguin Books, [1969]. (Penguin Modern Sociology Readings)

Rockwell, Joan. *Fact in Fiction; the Use of Literature in the Systematic Study of Society.* London: Routledge and Kegan Paul, [1974].

Rodinson, Maxime. *Islam and Capitalism.* Austin, TX: Texas University Press, 1978.

Rokach, Livia. *Israel's Sacred Terrorism : A Study Based on Moshe Sharett's Personal Diary and Other Documents.* With an introduction by Noam Chomsky. Belmont, MA: Association of Arab-American University Graduates, 1980. (AAUG Information Paper Series; no. 23)

Rokeach, Milton. *The Nature of Human Values.* New York: Free Press, [1973].

Said, Edward S. *Culture and Imperialism.* New York: Knopf, 1993.

———. *Orientalism.* New York: Pantheon Books, 1978.

———. *Representations of the Intellectual: The 1993 Reith Lectures*. New York: Pantheon Books, 1994.

Saqqaf, Abdulaziz Y. (ed.). *The Middle East City: Ancient Traditions Confront a Modern World*. New York: Paragon House, 1987.

Sassen, Saskia. Globalization and Its Discontents. (New York): New Press, 1998.

Saudi Arabia, Ministry of Interior. *The Effects of Islamic Legislation on Crime Prevention in Saudi Arabia*. [Jeddah: The Ministry], 1976.

Sayegh, Rosemary. *Palestinians, from Peasants to Revolutionaries: A People's History Recorded from Interviews with Camp Palestinians in Lebanon*. With an introduction by Noam Chomsky. London: Zed Press, 1979. (Middle East Series; no. 3)

Sayigh, Yusif A. *The Economies of the Arab World: Development since 1945*. London: Croom Helm, 1977.

Al-Sayyid-Marsot, Afaf Lutfi. *Egypt in the Reign of Muhammed Ali*. Cambridge [Cambridgeshire]; New York: Cambridge University Press, 1984. (Cambridge Middle East Library)

Schami, Rafik. *Damascus Nights*. Translated by Philip Boehm. New York: Farrar, Straus and Giroux, 1993.

Schneider, Louis (ed.). *Religion, Culture and Society; a Reader in the Sociology of Religion*. New York: Wiley, [1964].

Sharabi, Hisham. *Arab Intellectuals and the West: The Formative Years, 1875-1914*. Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, [1970].

——— (ed.). *The Next Arab Decade: Alternative Futures*. Boulder, Co: Westview Press; London: Mansell Pub., 1988.

Smith, Donald Eugene (comp.). *Religion, Politics, and Social Change in the Third World; a Sourcebook*. Edited with introductory notes by Donald Eugene Smith. New York: Free Press, [1971].

Smith, Pamela Ann. *Palestine and the Palestinians, 1876-1983*. New York: St. Martin's Press, 1984.

Smith, W. Robertson. *Kinship and Marriage in Early Arabia*. Boston, MA: Beacon Press, 1903.

Smith, Wilfred Cantwell. *Islam in Modern History*. New York: Mentor Books, 1957.

Swanson, Guy E. *The Birth of the Gods; the Origin of Primitive Beliefs*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, [1960].

Sweet, Louise E. *Tell Toqaan: A Syrian Village*. Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1960.

Stack, John F. (Jr.) (ed.). *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World.* Westport, CT: Greenwood Press, 1986. (Contributions in Political Science; no. 154)

Turner, Bryan S. *Marx and the End of Orientalism.* London; Boston: Allen and Unwin, 1978. (Controversies in Sociology; 7)

———. *Weber and Islam: A Critical Study.* London; Boston: Routledge and Kegan Paul, 1974. (International Library of Sociology)

United Nations Development Programme [UNDP]. *Human Development Report, 1993*; *1996* and *1999.* Oxford: Oxford University Press, 1993; 1996 and 1999.

Van den Berghe, Pierre L. *The Ethnic Phenomenon.* New York: Elsevier, 1981.

Vermeulen, Hans and Cora Govers (eds.). *The Anthropology of Ethnicity: Beyond «Ethnic Groups and Boundaries.»* Amsterdam: Spinhuis, 1994.

Von Grunebaum, Gustave Edmund. *Islam: Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition.* New York: Barnes and Noble, 1961.

Watt, Ian P. *The Rise of the Novel; Studies in Defoe, Richardson, and Fielding.* Berkeley, CA: University of California Press, 1957.

Weber, Max. *From Max Weber: Essays in Sociology.* Translated with an introduction by H.H. Gerth and C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1958.

———. *The Sociology of Religion.* London: Methuen and Co., 1966.

Wittfogel, Karl August. *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power.* New Haven, CT: Yale University Press, 1957.

World Bank. *Egypt: Alleviating Poverty during Structural Adjustment.* Washington, DC: The Bank, 1991. (A World Bank Country Study)

———. *Human Development Report, 1990-1999.*

Wright, Erik Olin. *Class, Crisis, and the State.* London: Verso, 1979.

Yergin, Daniel and Joseph Stanislaw. *The Commanding Heights: The Battle between Government and the Marketplace That is Remaking the Modern World.* New York: Simon and Schuster, 1998.

Zaraffa, Michel. *The Novel and Social Reality.* [Harmondsworth, UK]: Penguin Books, 1976.

Zurayk, Constantine K. *Tensions in Islamic Civilization.* Washington, DC: Georgetown University, Center for Contemporary Arab Studies, [1978]. (Seminar Paper - Contemporary Arab Studies; no. 3)

Periodicals

Abu-Lughod, Janet. «The Islamic City: Historic Myth, Islamic Essence and Contemporary Relevance.» *International Journal of Middle East Studies:* vol. 19, May 1987.

Ajami, Fouad. «The End of Arab Nationalism.» *New Republic*: vol. 12, August 1991.

Albrecht, Milton C. «The Relationship of Literature and Society.» *American Journal of Sociology:* vol. 59, 1954.

American Sociological Review: vol. 53, December 1988.

Amin, Galal. «Dependent Development.» *Alternatives*: vol. 2, 1976.

Ansari, Hamid N. «The Islamic Militants in Egyptian Politics.» *International Journal of Middle East Studies:* vol. 16, no. 1, March 1984.

Arab Studies Quarterly: vol. 7, nos. 2-3, 1985.

Aswad, Barbara C. «Arab Americans: Those Who Followed Columbus.» *MESA Bulletin*: vol. 27, July 1993.

Badawi, Mustafa. «The Lamp of Umm Hashim: The Egyptian Intellectual between the East and the West.» *Journal of Arabic Literature*: no. 1, 1970.

Barakat, Halim. «Alienation: A Process of Encounter between Utopia and Reality.» *British Journal of Sociology*: vol. 20, no. 1, March 1969.

Bill, James A. «Class Analysis and the Dialectics of Modernization in the Middle East.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 3, no. 4, October 1972.

Boullata, Issa. «Encounter East and West: A Theme in Contemporary Arabic Novels.» *Middle East Journal*: no. 30, 1976.

Boullata, Kamal. «Modern Arab Art: The Quest and the Ordeal.» *Mundus Artium*: vol. 10, no. 1, 1977.

Byman, Daniel. «Let Iraq Collapse.» *National Interest*: Fall 1996.

Doumani, Beshara. «Endowing Family: Waqf, Property Devolution and Gender in Greater Syria, 1800-1860.» *Comparative Studies in Society and History*: vol. 40, no. 1, January 1998.

Esman, Milton J. «The Management of Communal Conflict.» *Public Policy*: vol. 21, no. 1, Winter 1973.

Fandy, Mamoun. «Egypt's Islamic Group: Regional Revenge?.» *Middle East Journal*: vol. 48, no. 4, Autumn 1994.

Glidden, Harold W. «The Arab World.» *American Journal of Psychiatry*: vol. 128, no. 8, February 1973.

Hamid, Mohammed Beshir. «Confrontation and Reconciliation Within an African Context: The Case of Sudan.» *Third World Quarterly*: vol. 5, no. 2, 1993.

Harik, Iliya F. «The Ethnic Revolution and Political Integration in the Middle East.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 3, July 1972.

Hopkins, Nicholas S. «The Emergence of Class in a Tunisian Town.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 8, no. 4, 1977.

———. «Modern Agriculture and Political Centralization: A Case from Tunisia.» *Human Organization*: vol. 37, no. 1, Spring 1978.

Huntington, Samuel P. «The Clash of Civilizations?.» *Foreign Affairs*: vol. 72, no. 3, Summer 1993.

Ibrahim, Saad Eddin. «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups: Methodological Note and Preliminary Findings.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 12, 1980.

———. «Population and Urbanization in Morocco.» *Cairo Papers in Social Science*: vol. 3, May 1980.

——— and Donald P. Cole. «Saudi Arabian Bedouin.» *Cairo Papers in Social Science*: vol. 1, no. 5, April 1978.

Jabra, Jabra I. «Modern Arabic Literature and the West.» *Journal of Arabic Literature*: no. 2, 1971.

———. «The Palestinian in Exile as Writer.» *Journal of Palestine Studies*: vol. 7, no. 2, Winter 1979.

Karoui, Mohamed. «Une fois un arabe... Une fois des arabes...» *Les Temps modernes*: septembre - octobre 1972.

Al-Khalidi, Tarif. «Land Tenure and Social Transformation in the Middle East, Beirut: American University of Beirut, 1983.» *Journal of Palestine Studies*: vol. 17, no. 1, Autumn 1987.

Kuwait in Brief: January 1996.

Khalidi, Walid. «Thinking the Unthinkable: A Sovereign Palestinian State.» *Foreign Affairs*: vol. 56, July 1978.

Khoury, Philip. «Continuity and Change in Syrian Political Life.» *American Historical Review*: December 1991.

Khuri, Fuad I. «Parallel Cousin Marriage Reconsidered: A Middle Eastern Practice that Nullifies the Effects of Marriage on the Intensity of Family Relationships.» *Man*: vol. 5, no. 4, December 1970.

Kramer, Martin. «Arab Nationalism: Mistaken Identity.» *Daedalus*: Summer 1993.

Lijphart, Arend. «Consociational Democracy.» *World Politics*: vol. 21, no. 2, January 1969.

Merrill, Francis E. «Balzak as Sociologist: A Study in the Sociology of Literature.» *Sociology and Social Research*: vol. 50, no. 2, January 1966.

Middle East International (London): 9 March 1984.

Middle East Review: vol. 9, no. 1, Fall 1976, and vol. 9, no. 2, Winter 1976-1977.

Moussally, Edmond J. «Introduction to Arab Music.» *Arab Perspectives:* February 1984.

Al-Najjar, Baquer Salman. «Population Policies in the Countries of the Gulf Co-operation Council: Politics and Society.» *Immigrants and Minorities*: vol. 12, no. 2, July 1993.

Nation: 19 December 1994.

New York Times: 5/4/1992; 29/12/1995; 25/12/1998; 24/1/1999 and 17/2/1999.

Sadowski, Yahya. «The New Orientalism and the Democracy Debate.» *Middle East Report*: vol. 23, no. 4, July-August 1993.

Said, Edward W. «The Mind of Winter: Reflections on Life in Exile.» *Harper's Magazine:* September 1984.

Shehadeh, Lamia Rustum. «The Legal Status of Married Women in Lebanon.» *International Journal of Middle East Studies*: vol. 30, 1998.

Shouby, E. «The Influence of the Arabic Language on the Psychology of the Arab.» *Middle East Journal*: vol. 5, no. 3, Summer 1951.

Tannous, Afif I. «Emigration: A Force of Social Change in an Arab Village.» *Rural Sociology*: vol. 7, 1952.

———. «Group Behavior in the Village Community of Lebanon.» *American Journal of Sociology*: vol. 48, no. 2, September 1942.

——— «Social Change in an Arab Village.» *American Sociological Review*: vol. 6, no. 5, October 1941.

Tibi, Bassam. «The Renewed Role of Islam in the Political and Social Development of the Middle East.» *Middle East Journal*: vol. 37, no. 1, Winter 1983.

Tuma, Elias H. «The Rich and the Poor in the Middle East.» *Middle East Journal*: vol. 34, no. 4, Autumn 1980.

Washington Post: 12/7/1987; 10/9/1992; 6/3/1994; 9/4/1996 and 24/12/1997.

Wright, Erik Olin [et al.]. «The American Class Structure.» *American Sociological Review*: vol. 47, no. 6, December 1982.

El-Zein, Abdul Hamid. «Beyond Ideology and Theology: The Search for the Anthropology of Islam». *Annual Reviews Anthropology*: 1977.

Conferences

French-speaking Africa; the Search for Identity. Edited by William H. Lewis. New York: Walker, [1965].

Theses

Nadim, Nawal. «The Relationship between the Sexes in a Hara of Cairo.» (Doctoral Dissertation, Indiana University, 1975).

Ojjeh, Mayssam A. «East/West Dichotomy in Modern Arab Novel.» (Thesis, Georgetown University, 1990).

Said, Abdulrahman H. «Saudi Arabia: The Transition from a Tribal Society to a Nation-state.» (Ph. D. Dissertation, University of Missouri, 1979).

Papers

Barhoum, M. I. «Courtship, Marriage and Family in Jordan.» (Mimeo)

فهـــرس

ـ أ ـ

- ب -

ـ ت ـ

ـ ث ـ

- ج -

- ح -

- خ -

ـ د ـ

ـ ر ـ

- ز -

- س -

- ش -

ـ ص ـ

ـ ط ـ

- ع -

ـ غ ـ

ـ ف ـ

- ق -

ـ ك ـ

ـ ل ـ

ـ م ـ

ـ هـ ـ

ـ و ـ

- ي -

